

PROPOSTA DI NUOVA LEZIONE NEL FRAMMENTO ERACLITEO 23
DK E CONSIDERAZIONI ATTINENTI AD ESSA

LUIGI SENZASONO*

Résumé: On propose la correction τᾶλλα au lieu de ταῦτα des mss. dans le fr. 23 DK d'Héraclite; l'argument qui amène à cette correction est double: on considère l'inintelligibilité, ou du moins l'obscurité de ce pronom dans le contexte et on démontre que la *dikē* pour Héraclite est un principe cosmique, non seulement moral ou juridique: ce dernier argument justifie la correction, qui implique l'opposition de l'universel (le nom de la *dikē*) au particulier (les autres choses ou les choses diverses).

- Il fr. 23 DK di Eraclito è trasmesso da Clem. Al., *Strom.*, IV, 9, 7 (II p. 252 St.). Il contesto di Clemente recita: «Quando si elimina la causa del timore, cioè il peccato, si elimina il timore ma ancor più il castigo, quando è assente ciò che per sua natura è connesso col desiderio; 'infatti non è stata stabilita alcuna legge per il giusto' dice la scrittura [I *Tim.* 1, 9]. Ebbene, giustamente Eraclito dice: Δικης ὄνομα οὐκ ἂν ἦδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν e Socrate dice che non ci dovrebbe essere legge per i buoni». Il verbo che costituisce l'apodosi del periodo ipotetico è ἔδησαν secondo L, corretto da Höschel in ἔδεισαν, accettato da H. Gomperz¹. Appare subito evidente che, nella lezione di L, il verbo non può dare

* **Dirección para correspondencia:** Luigi Senzasono. Via Nemorense, 148. I-00199-Roma (Italia).

¹ Citiamo, a titolo di curiosità e di semplice informazione, la lezione di S.N. Mouraviev, "New Readings of Three Heraclitean Fragments (B 23, B 28, B 26)", *Hermes* 101, 1973, pp. 114-127: ὄνομα diventa ἄνομοι, ἔδησαν diventa ἐδέησαν. Quindi la traduzione, a p. 117 è: "Criminals would not have stood in need of Dike, if there were not such things (= criteria of right and wrong) [or shorter: were it not thus]. Per la prima correzione è da osservare che ὄνομα risulta chiaro nei mss. degli *Stromata* e il suo uso ha riscontri in 32 DK, in 48 DK e, nella forma verbale derivata, in 67 DK, mentre il termine proposto dal Mouraviev non ha riscontri nei testi eraclitei superstiti. Quanto alla seconda correzione si ha la forma impersonale δεῖ in 2 DK e comunque potrebbe anche essere, ma è chiaro che la seconda lezione dipende dalla prima, ben difficilmente sostenibile. Inoltre il senso che il frammento acquista si adatta forse al contesto di Clemente, ma non si capisce bene che senso avrebbe nell'ambito del pensiero eracliteo: l'opposizione tra i criminali e *Dikē*?

un senso plausibile; inoltre «non avrebbero legato il nome della Giustizia» è un'espressione che introdurrebbe una metafora barocca estranea all'*usus scribendi* denso e asciutto di Eraclito. La correzione di Höschel dà un senso senz'altro più plausibile, coerente al testo di Clemente, che parla di timore, peccato e punizione, trasvalutando, come gli è consueto, in senso cristiano il pensiero eracliteo: «non avrebbero temuto (o temerebbero) il nome della Giustizia». Il timore del nome della giustizia verrebbe connesso con la colpa (l'ingiustizia) espressa dal pronome ταῦτα, soggetto della protasi dal periodo ipotetico. Dunque il senso sarebbe che il timore ispirato dal nome della Giustizia è condizionato dalla punizione per chi la viola, in quanto essa è la sanzione per la colpa (ingiustizia); senonché non ci pare soddisfacente quel pronome del cui referente bisogna rendere ragione per spiegare il testo. L'interpretazione migliore, comunque inevitabile in tal caso, è quella per cui si attribuisce al frammento l'espressione di una *synapsis*² di «timore della giustizia» da un lato e «ingiustizia» o «castigo» («timore del castigo»), che sarebbe il referente del pronome («queste cose», cioè «le cose ingiuste») dall'altro. In questo senso appare più convincente la correzione in ἤδεσσαν del Sylburg, accettata da Schleiermacher, Bywater, Stählin, Diels, Kranz, Kirk, Marcovich e in generale consacrata dagli editori sia di Clemente che dei frammenti eraclitei; la sintesi degli opposti appare così più evidente e più coerente al pensiero eracliteo come esso risulta da altri frammenti; infatti il concetto di «sapere» si accorda meglio di quello di «temere» col concetto

Quella fra *Dikē* e i criteri di giustizia e ingiustizia? Ma non è chiara la *synapsis*, cioè la relazione sintetica degli opposti, e rimane comunque non chiarita la ragione del pronome neutro plurale interpretato dall'autore in modo arbitrario, non diversamente da altri studiosi.

² Propendiamo per la lezione συνάψεις in 10 DK; G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge, 1954, 1962, p. 167 e M. Marcovich, *Eraclito. Frammenti*. Trad. it. Firenze, 1978, p. 70 preferiscono συλλάψεις; li seguono C.H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge, 1979, p. 84, T.M. Robinson, *Heraclitus. Fragments*. Toronto, 1987, p. 14. Preferiscono συνάψεις H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I. Berlin 1951, p. 153 e M. Conche, *Héraclite, Fragments*. Paris, 1986, p. 433. La ragione, non chiara nel commento del Conche, è per noi il fatto che la lezione scelta esprime meglio il legame profondo che unifica i contrari: συνάπτω è più esatto di συλλαμβάνω, «legare assieme» è più efficace ed espressivo di «prendere assieme» (questo vale anche per i rispettivi *nomina actionis*), e lo stile eracliteo è denso e incisivo. Anche DK annota a proposito di συλλάψεις: «das dem Sinn weniger entspricht» (*loc.cit.*). Gli argomenti più squisitamente filologici del Kirk e del Marcovich a favore di questa lezione *Dikē* non ci sembrano cogenti.

implicito in «nome» e «nominare»: nella logica arcaica l'elemento linguistico (nome) e quello gnoseologico (sapere) sono inscindibili³.

Il termine *ὄνομα* poi compare altrove nei testi eraclitei: in 32 DK e in 48 DK; inoltre in 67 DK si ha l'uso del verbo denominativo derivato da questo sostantivo: *ὄνομάζεται*. In questi tre testi il significato che i significanti comportano appare tipicamente linguistico, come del resto è ovviamente proprio del concetto di «nominazione». In tutti e tre questi frammenti il testo esprime inoltre un'opposizione e una *synapsis* corrispondente: in 32 DK l'opposizione è fra il non volere e il volere il solo essere veramente saggio, cioè il principio divino⁴, essere chiamato Zeus: l'evidente antitesi ha la sua *synapsis* nel principio stesso; infatti Dio è la suprema sintesi e coincidenza di tutti gli opposti: cf. 67 DK. In 48 DK si ha l'opposizione fra il nome e l'azione: la *synapsis* è nella *coincidentia oppositorum* costituita dalla relazione inscindibile fra il nome stesso che designa la vita e l'arco che procura la morte, in quanto tale nome rivela la natura di quello che oggi chiameremo il referente nella concezione greca arcaica⁵. Così è in 67 DK, per cui il dio, come s'è detto, è suprema sintesi di tutti gli opposti, cioè la suprema *synapsis* che garantisce l'esistenza delle coppie di opposti ed è nominato di volta in volta secondo il profumo delle spezie che

³ Cf. G. Calogero, *Storia della logica antica*, I. *L'età arcaica*. Bari, 1967, p. 8; pp. 39-41; p. 44; p. 47; p. 65-66; pp. 67-68: Si tratta nel complesso della «triunità arcaica», costituita dall'indistinzione del piano linguistico da quello gnoseologico e da quello ontologico. Cf. altresì A. Pagliaro, *Eraclito e il logos (Fr.B 1)* in *Saggi di critica semantica*. Messina – Firenze, 1961, pp. 133-159 e G. Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*. Napoli – Firenze, 1972, pp. 55 e segg. Cf. anche, in generale, M. Kraus, *Name und Sache*. Amsterdam, 1987. Solo su questa base si può capire il *logos* eracliteo, che non vale semplicemente «discorso», od «organismo di pensiero», o «struttura oggettiva della realtà», ma tutte queste caratteristiche assieme in un plesso inscindibile entro il quale tutt'al più sono debolmente distinte. Così «il nome di *Dikē*» di 23 DK non è separabile dal referente *Dikē* nella realtà dei fatti e questo vale, per il senso della nominazione, anche a proposito di 32 DK, di 48 DK e di 67 DK, s'intende riguardo ai rispettivi referenti.

⁴ Cf. C. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*. Paris, 1959, p. 244; secondo l'autrice «non seulement on tend à identifier la Chose Sage à un principe, mais même à un principe *transcendant!*» Certo per Clemente, citato dalla studiosa (ivi), data la tendenza a cristianizzare il pensiero eracliteo propria dello scrittore di Alessandria, il Dio di Eraclito è trascendente, ma in realtà sappiamo che s'identifica con le relazioni degli opposti (cf. 67 DK) e quindi è un principio monistico.

⁵ Anche in questo caso appare chiara l'inscindibilità arcaica di piano linguistico, gnoseologico e ontologico; cf. n. 3.

bruciano⁶, dove la nominazione è relativa, ma implica chiaramente il principio assoluto (Dio).

Ora, anche nel caso di 23 DK ci deve essere, non solo opposizione, ma anche *synapsis*. Accettando la correzione ἥδεσαν si è indicata l'opposizione in un principio gnoseologico che appare strettamente connesso all'elemento linguistico (ὄνομα) e a quello ontologico (ἦν) secondo il plesso tipico dell'elementarità indistinta, o suscettibile di scarsa distinzione, propria della logica arcaica⁷. L'opposizione, per ora, si rivela come un rapporto fra la conoscenza del nome della *Dikē* e un'incognita (ταῦτα) che, con la sua esistenza, condiziona questo nome. A questo punto tuttavia ci lascia alquanto scettici la possibilità di interpretare in modo adeguato il testo conservando quell'enigmatico pronome neutro plurale⁸. L'esistenza di quali cose o enti condiziona questa conoscenza? Perché il testo non specifica che si tratta di colpe o ingiustizie, ma presenta l'uso di un pronome dimostrativo come οὗτος che doveva riferirsi a qualcosa di precedente? Non si capisce perché Clemente, a qualunque fonte attinga, non citi il testo precedente che avrebbe dovuto precisare quali cose con la loro esistenza condizionano la conoscenza (o, con la correzione peggiore, il timore) del nome della giustizia.

Alcuni studiosi, rendendosi conto del senso poco soddisfacente del pronome, l'hanno corretto in modo variamente coerente al senso del testo: il Reinhardt ha proposto ταῦτά che, ovviamente, dal punto di vista paleografico è correzione ottima, in quanto le lettere della lezione proposta sono le stesse della parola del testo corretto; senonché non si capisce che cosa vorrebbe dire: «non conoscerebbero (o temerebbero) il nome della Giustizia, se non fossero (o non ci fossero) le stesse cose»; non si capisce cioè che cosa verrebbe ad essere lo stesso

⁶ La parola ἥδονή qui indica quasi certamente il profumo: cf. M. Marcovich, *op. cit.*, p. 290. Dio qui è il fuoco, o almeno equivale al fuoco (una delle numerose prove del monismo eracliteo), anche se quest'ultimo è introdotto da un paragone (cf. M. Marcovich, *op. cit.*, p. 289). Del resto testi come 30 DK, 31 DK, 90 DK, 66 DK provano chiaramente che il fuoco è il principio fisico universale che spiega tutte le manifestazioni della natura, quindi, nella concezione eraclitea, per noi senza dubbio monistica, Dio.

⁷ Cf. nn. 3 e 5.

⁸ Giustamente DK annota: «unverständlich». Invece M. Marcovich afferma che le correzioni «non sono necessarie» (*op. cit.* p. 163 n.1). Altrettanto aveva asserito G.S. Kirk, *op. cit.* p. 127. A. Maddalena, *Sulla cosmologia ionica da Talete a Eraclito*. Padova, 1940, p. 243, citato dal Marcovich nella stessa nota, spiega il pronome come τα πάντα: è ben difficile che questo pronome dimostrativo, sia pure al neutro plurale, indichi «la totalità», «tutte le cose», «tutto», sia in siffatto contesto, sia *a fortiori*, in generale. Bisogna tuttavia ammettere che il Maddalena si è notevolmente avvicinato a quello che per noi è il senso giusto, ma a condizione che si corregga il pronome.

del nome della Giustizia. Il Reinhardt premette alla traduzione incorporandola ad essa questa frase: «Gerecht und Ungerecht ist dasselbe»⁹, ma questo è un arbitrio, perché il testo non l'autorizza, mancando in esso questa frase¹⁰. Il contesto di Clemente può indurre a tale interpretazione, ma non è naturale che egli proponesse un testo in cui i due principi contrari non emergono chiaramente, a qualunque fonte attingesse la sua citazione: così è espressa l'identità senza l'opposizione, che non poteva essere sottintesa nel testo di Eraclito. Il Reinhardt cita 58 DK nella sua nota¹¹; ma l'identità lì è conseguente a un'opposizione chiaramente indicata: i medici tagliano e cauterizzano e si lamentano di non ricevere un compenso adeguato e producono lo stesso effetto delle malattie: si tratta della coincidenza dell'azione dei medici col suo contrario, cioè con le malattie. Anche altri esempi dell'uso del pronome αὐτός nel senso di «medesimo» nei testi eraclitei che presentano coincidenze di opposti comportano un'indicazione esplicita dell'opposizione che si risolve in identità. Così è in 15 DK, 59 DK, 60 DK e 88 DK. In tutti questi frammenti risultano chiaramente l'opposizione e la *synopsis*: in 15 DK si ha l'identità degli opposti Ade e Dioniso, in 59 DK si ha quella del processo dritto e di quello curvo del movimento della gualchiera (o dello scrivere)¹², in 60 DK si ha l'identità e l'unicità¹³ della via in su e di quella in giù, in 88 DK si ha l'identità di vivo e morto, desto e dormiente, giovane e vecchio.

⁹ K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn, 1916, p. 204, n.1.

¹⁰ K. Reinhardt, *op. cit.*, *loc. cit.* parla di «Sinn», per lui «unverkennbar», ma in realtà egli traduce fra virgolette l'intero frammento a partire dall'integrazione, per noi arbitraria, da noi riferita: Clemente avrebbe citato una frase atta a indicare che «il giusto e l'ingiusto sono la stessa cosa», sia attribuendola direttamente a Eraclito, sia trasformandola nel suo dettato, sia aggiungendola come propria.

¹¹ K. Reinhardt, *op. cit.*, *loc. cit.*

¹² La lezione è incerta; preferiamo, non senza incertezza, la lezione di M. Marcovich, *op. cit.* p. 113, che è γνάφωv; ma anche la lezione γραφέωv, che è la lezione dei mss. di Ippolito, che cita il frammento, ed è difesa dal Kirk, *op. cit.*, pp. 97-104, ha una discreta probabilità di essere quella giusta.

¹³ L'espressione μία καὶ ὡτῆ di 60 DK è la stessa di 59 DK (μία καὶ ἡ αὐτῆ). Secondo il Kirk, *op. cit.* p. 103, si potrebbe dubitare se in 59 DK questa espressione appartenga a Eraclito o se queste parole siano frutto d'una integrazione di Ippolito tratta da 60 DK, da lui citato subito dopo; però egli finisce per accettare come autentica l'espressione (ivi, p. 104). Essa indica che l'identità degli opposti è tale in quanto essa esplicita il senso eracliteo dell'unità microstrutturale costituita dal nesso degli opposti, che a sua volta presuppone la grande unità garantita dal *logos* e, in testi come 23 DK, dalla *dikē*.

Ma proprio tutti questi casi smentiscono la lezione e la conseguente interpretazione del Reinhardt, perché tutti presentano chiaramente indicata l'identità degli opposti, mentre non è così nel caso di 23 DK letto con la correzione del Reinhardt.

D'altro canto DK presenta nell'apparato critico le proposte dubitative di correzione τὰδικα oppure τὰντία. Nel primo caso, in coerenza col contesto di Clemente, si oppone alla Giustizia unica la pluralità, che, per la *coincidentia oppositorum*, in seno ad essa non può essere che totalità, reale o possibile, degli atti ingiusti e delle loro conseguenze; nel secondo si oppongono alla Giustizia, in base al principio strutturale della *synapsis*, i contrari (per Eraclito semplicemente opposti)¹⁴. Che τὰδικα, che è correzione del Kranz, sia diventato ταῦτα, sia pure in mano a un copista sbadato e maldestro, è difficile per due ragioni. Prima di tutto è paleograficamente improbabile: il gruppo δικ difficilmente poteva essere letto come ντ, anche in scrittura maiuscola (ΔΙΚ > YT); inoltre un termine che indicava «le cose ingiuste» era intelligibile, in quel contesto, persino al copista più sprovveduto e meccanico, perché Clemente ne parla abbastanza chiaramente e lo stesso testo eracliteo da lui citato parla di «giustizia», per cui era facile immaginare o concepire il suo contrario. Solo un copista estremamente sciatto poteva commettere una svista siffatta, sostituendo una lezione ovvia con un pronome enigmatico e incomprensibile. La lezione τὰντία, che è del Diels, è

¹⁴ La distinzione fra ἐναντία (contrari) e ἀντίφασις (contraddizione) è aristotelica: cf. ad es. *A. Po.*, 72 a 12, *Int.*, 17 a 33, *Metaph.*, 1011 b 23, 1055 b 1 (L S J, s. v. ἀντίφασις); nel senso di «proposizione contraddittoria» attribuito al termine cf. *Int.* 22 a 39, *A Pr.* 34 b 29 (L S J, loc. cit., II); cf. anche L S J, s. v. ἀντιφατικός, nel senso di «contraddittorio»: si tratta dell'avverbio corrispondente usato in *Int.*, 17 b 17 e in 22 a 34. Per la natura specifica dei contrari rispetto ai contraddittori cf. *Metaph.*, 1018 a 25, *Cat.*, 6 a 18 (L S J, s. v. ἐναντίος); nel senso di «proposizioni contrarie», distinte da quelle contraddittorie, cf. *Int.*, 17 b 4, *A Pr.*, 63 b 28 (L S J, loc. cit., I, 4 b). Per Eraclito si dovrebbe parlare genericamente di ἀντικείμενα (opposti), tenendo conto del fatto che storicamente si è ad uno stadio anteriore alla distinzione entro il concetto di opposizione. Che egli abbia usato nella parte perduta del suo scritto in questo senso generico l'aggettivo (sostantivato o no) ἀντίος non si può escludere. L'avverbio ἀντίον in funzione di preposizione col genitivo compare in 120 DK, ma in senso fisico, e ἀντί col regolare genitivo compare in 29 DK in un passo di lezione dubbia riferito da Clemente; forse è giusta la lezione di L ἐναντία. Comunque c'è senso di opposizione fra l'uno e il tutto nella correzione del Cobet, accettata dal Marcovich (*op. cit.*, p.349). Naturalmente l'opposizione si risolve in modo immediato, senza distinzione di momenti logici successivi, nella relazione degli opposti (*synapsis*) o addirittura nella *coincidentia oppositorum*: cf., per il primo caso, 10 DK; per il secondo cf. almeno 15 DK, 59 DK, 60 DK e 88 DK. Questa immediatezza è ovviamente conseguenza dell'elementarità del pensiero arcaico.

paleograficamente più probabile: infatti poteva sfuggire facilmente a un copista l'iota, data l'esilità della sua scrittura sia in carattere minuscolo che maiuscolo, e la crasi dell'articolo poteva così non essere intesa e ν poteva facilmente essere scambiato con υ in tale lettura; tuttavia, anche senza la comprensione, o addirittura nell'ignoranza della relazione degli opposti, così importante, anzi fondamentale per Eraclito, sarebbe stata evidente l'enunciazione d'un principio opposto alla Giustizia nel contesto di Clemente (il peccato) e nell'ambito stesso del testo citato (il contrario della giustizia conosciuta o temuta dagli uomini inteso come sua condizione). Perché dunque il copista avrebbe dovuto scrivere $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ al posto di una parola così ovvia?

A questo punto ci sembra necessario, per tentare di leggere diversamente il testo, chiarire quale sia veramente il significato della *Dikē* per Eraclito.

In 28 DK è detto che «*Dikē* afferrerà (o, come preferisce il Marcovich¹⁵, «dichiarerà colpevoli») i fabbricanti di menzogne e i loro falsi testimoni». Qui appare evidente che la *Dikē* è una divinità che adempie un ufficio etico-giuridico (cattura o denuncia dei colpevoli), ma a livello cosmico, garantito appunto dalla sua divinità (essa è chiaramente personificata). In 80 DK si legge: «Bisogna sapere che la guerra è comune e la lotta è giustizia e che tutto avviene per lotta e necessità¹⁶.» La guerra è un fatto umano, ma se tutto avviene per lotta e necessità, la guerra (o lotta) non solo è comune, cioè universalmente connettente ($\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$) nei confronti degli uomini, ma acquista un significato cosmico, cioè rientra nella legge universale che governa il mondo sia fisico che umano. In 94 DK si dice che «il Sole non travalicherà le sue misure; altrimenti le Erinni, ministri di *Dikē*, lo scoperanno». Qui, e in modo inequivocabile, *Dikē* è un principio cosmico, non etico, o almeno non solo etico, come appare evidente dal contesto naturalistico (si parla del corso del sole). Così è in 102 DK: «Per Dio tutto è bello e giusto, ma gli uomini alcune cose le hanno considerate giuste, altre ingiuste». Qui, negli aggettivi derivati $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\alpha$ e $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\alpha$, si ha il senso della relatività e della parzialità del giudizio umano contrapposto alla totalità unificante della *dikē* divina che abbraccia, diversamente da quanto può fare l'uomo, tutte le cose e i rispettivi

¹⁵ Cf. M. Marcovich, *op. cit.*, p. 51. Anche se lo studioso cita LSJ e vari studiosi precedenti, ci sembra che «afferrerà» renda meglio lo stile immediato e intenso di Eraclito, incentrato in una scelta verbale densa e icastica, coerente alla «harte Fügung» arcaica che costituisce la sua struttura.

¹⁶ L'incertezza sulla lezione dell'ultima parola (o delle ultime parole) del frammento si risolve nel modo migliore con lezione di DK, Kirk e Marcovich: $\kappa\alpha\tau' \acute{\epsilon}\rho\iota\nu \kappa\alpha\acute{\iota} \chi\rho\acute{\epsilon}\omega\nu$; infatti le altre lezioni non danno senso adeguato: M. Conche dà $\chi\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\epsilon\nu\alpha$, C. H. Kahn l'accetta in forma dubitativa e T. M. Robinson l'accetta come testo corrotto senza tentare una correzione. È improbabile la correzione del Bywater $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$.

contrari, e dunque costituisce un principio cosmico o un attributo basilare del principio stesso. L'interpretazione di tale attributo in senso etico-giuridico implicherebbe una limitazione della sua universalità.

Non bisogna dimenticare che, nell'ambito del pensiero greco arcaico, l'uomo e la sua attività sono coinvolti nell'ordine naturale che li contiene e condiziona come la totalità contiene una parte; così avviene per la *dikē*: basta confrontare il concetto eracliteo con quello che compare nel celebre frammento 1 DK di Anassimandro, dove δίκη e ἀδικία hanno chiaramente un senso cosmico, cioè abbracciano la totalità degli enti (τοῖς οὔσι, che è neutro, non maschile) regolati dal primo dei due principi in lotta col secondo. Dunque anche qui la *dikē* deve avere un senso cosmico, che si estende al di là della giustizia umana, anzi la contiene: è la giustizia universale che governa il mondo, la norma che *indica*, come suggerisce la radice indoeuropea¹⁷, la via da seguire e da interpretare per tutti gli esseri, non solo per gli uomini.

Clemente, con la viva sensibilità morale che è retaggio ebraico-cristiano, moralizza, restringendolo, il concetto di «giustizia» eracliteo, tipicamente naturalistico e presocratico, che certo contiene *anche* un criterio morale riguardante la condotta dell'uomo, ma lo supera includendolo nella *physis*.

In realtà è probabile che la *dikē* abbia qui la funzione di principio cosmico limitante (come in 94 DK) e connettente i vari opposti, in questo senso coincidente con la lotta e la guerra (come in 80 DK) ed esso stesso suprema *synapsis* degli opposti. L'opposizione della *dikē* eraclitea a una pluralità di elementi è un enunciato troppo universale per potere essere ridotto a un principio puramente morale o etico-giuridico.

Infatti risulta dal confronto coi frammenti dove compare il concetto (o il personaggio) di *Dikē* (specialmente 94 DK) che tale tendenza è un arbitrio storiografico, perché il concetto specifico dei tempi di Anassimandro (sesto

¹⁷ Cf. E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, 1923, s.v.; H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I. Heidelberg, 1960, s.v.; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* I. Paris, 1968, s.v.. Il significato prevalentemente umano che il termine ha in Omero, in Esiodo, in Solone e in altri autori posteriori (cf. E. A. Havelock, *The Greek Concept of Justice from its Shadow in Homer to its Substance in Plato*. Cambridge, London, 1978, pp. 4-262 e oltre) non deve indurre a dimenticare che l'indagine naturalistica di Anassimandro ed Eraclito conferisce al termine senso cosmico (ivi, 263-68), senso che, nel frammento di Anassimandro, e, per Eraclito, almeno in 94 DK, s'impone; Giustamente il Kirk (*op. cit.*, p. 128) afferma: «It is reasonable to suppose that the sense of δίκη in this fr. 23 accords with the sense which Heraclitus has certainly assigned to the word in the other three fragments, that it means 'the right, or established way'»; tuttavia egli non si rende pienamente conto del senso cosmico del principio eracliteo, implicito nella sua interpretazione.

secolo a.C.) e di Eraclito (sesto e quinto secolo a.C.) ha una valenza che include sia l'aspetto etico-giuridico, ma in una sfera religiosa monistica di ordine cosmico.

Quindi l'interpretazione morale è valida purché la s'includa entro la visione cosmica e naturalistica eraclitea come una parte entro il tutto, avrebbero detto Platone e Aristotele, una specie entro il genere.

Questo non era capito quando ormai il valore della *dikē* era circoscritto all'ambito etico-giuridico, già molti secoli prima di Clemente, come risulta da una testimonianza trasmessa da Gellio, VII, I, 2, per cui, secondo quanto afferma Crisippo nel quarto libro del *Περὶ προνοίας* (*SVF*, II, 1169), «è assurdo pensare che ci possano essere beni se non ci fossero i mali; infatti, poiché i beni sono contrari ai mali, è necessario che gli uni e gli altri siano reciprocamente opposti e, in certo modo, si sostengano l'un l'altro con avverso sforzo: Infatti come ci potrebbe essere coscienza di giustizia se non ci fossero le ingiustizie?». È evidente che qui si ha a un dipresso la stessa interpretazione di Clemente, ma su base stoica, non cristiana. Crisippo certamente si rifaceva come Cleante a Eraclito¹⁸ per fondare il suo sistema: il *logos* eracliteo diventava per lui la ragione divina immanente al mondo, quindi un principio cosmico, ma qui può darsi che egli interpreti il testo eracliteo circoscrivendone il senso al problema morale che acquista, com'è noto, una valenza relativamente autonoma rispetto alla gnoseologia, alla logica, alla fisica e alla teologia nell'ambito del pensiero stoico. D'altra parte quel passo va visto in funzione polemica, perché Crisippo polemizza contro coloro che pretendono che la provvidenza non esista (Gellio, *loc. cit.*); quindi il passo va quasi certamente inteso come un richiamo del nesso tra il principio morale e l'ordine cosmico. Inoltre non bisogna dimenticare che Gellio, il quale riferisce il passo, pensa e scrive in latino, pur conoscendo il greco, e traduce quindi il termine *δικη* in una lingua che non ha un vero corrispondente del termine greco e potrebbe avere reinterpretato lui stesso in senso etico-giuridico, cioè tipicamente romano, il pensiero di Crisippo. Comunque l'evidenza dell'interpretazione morale del pensiero del frammento eracliteo s'impone.

Altro caso d'interpretazione morale è nell'*Ep. VII* pseudo-eraclitea, p. 336, 88 Taràn: si tratta della conclusione della lettera che riferiamo nella traduzione di L. Taràn: «Quelle che si considerano in sommo grado simboli di giustizia, le leggi, sono testimonianza di ingiustizia; se infatti non esistessero vi abbandonereste sfrenatamente al male. E anche ora, se pure vi frenate un poco per timore del castigo, siete pieni di ogni malvagità.»¹⁹. Appare evidente qui

¹⁸ Cf. R. Dilcher, *Studies in Heraclitus*. Hildesheim, Zürich, New York, 1995, pp. 177-200. Per quanto riguarda Crisippo cf. p. 180.

¹⁹ R. Mondolfo e L. Taràn, *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*. Firenze, 1972, p. 341. A p. 336 è il testo greco del passo da noi citato nella traduzione del Taràn.

l'influsso di 23 DK inteso in senso morale e giuridico²⁰. Concordiamo col Tarán per il quale le lettere IV – IX «furono composte approssimativamente nel I secolo dopo Cristo»²¹. Dunque anche qui abbiamo una testimonianza, fra l'età di Crisippo e quella di Clemente, dell'interpretazione moralistica del frammento, che si può ricondurre a una cultura di tipo stoico, o pertinente alla diatriba cinico-stoica²². Le due testimonianze, entrambe riportate dal Marcovich²³, documentano il fraintendimento, almeno parziale, del testo eracliteo in un'epoca che comincia nel terzo secolo a.C.; si tratta appunto di un'interpretazione riduttiva, in senso etico-giuridico, del più esteso senso cosmico del pensiero eracliteo e in generale presocratico.

Dunque, sulla base di queste considerazioni, quale correzione si può proporre del poco comprensibile pronome? Il copista (ma forse Clemente) si deve essere trovato di fronte a un'espressione al neutro per lui poco comprensibile, che ha sostituito con un pronome neutro plurale altresì poco comprensibile, ma più banale. Proponiamo quindi di correggere in τᾶλλα. La crasi dell'articolo e di questo pronome non è affatto da escludersi nello ionico di Eraclito, dal momento che la si trova nel caso di ἀντός (cf. i frammenti citati 15, 60, 88 DK); d'altra parte il pronome ἄλλος al neutro plurale con valore pronominale preceduto dall'articolo è documentato nello ionico di Erodoto (cf. ad es. I, 85, 1); non è poi da escludere che l'originaria forma senza crasi fosse sottoposta a crasi in trascrizioni successive del fr. 23 DK. Dal punto di vista paleografico era possibile uno scambio di λλ con υτ, specialmente in caratteri maiuscoli (ΛΛ > ΥΤ).

²⁰ Secondo L. Tarán «Marcovich è in errore quando dice che l'autore della lettera ha interpretato ταῦτα come ἀδικήματα» (R. Mondolfo e L. Tarán, *op. cit.*, p. 346). Si ha comunque nel finale della lettera un'interpretazione etico-giuridica di 23 DK. Un'eco di questa interpretazione si ha in un frammento del papiro che conserva la stessa *Lettera VII*, citato da M. Marcovich in *op. cit.*, p. 163. Il Tarán, *op. cit.*, p. 298, respinge la tesi del Martin per cui si avrebbe una continuazione della lettera e il testo dato dai mss. non sarebbe completo.

²¹ R. Mondolfo e L. Tarán, *op. cit.*, p. 302.

²² Cf. R. Mondolfo e L. Tarán, *op. cit.*, p. 297. Secondo il Tarán il carattere generale della legge di cui parla l'autore risente dell'influsso stoico e la diatriba contro gli Efesini e gli uomini in generale «rientra nella diatriba cinico-stoica».

²³ Cf. M. Marcovich, *op. cit.*, pp. 162-163: Alludiamo alla testimonianza di Gellio (Crisippo) e a quella della *Lettera VII* pseudo-eraclitea; naturalmente è la testimonianza di Crisippo che risale al terzo secolo a.C., quella della *Lettera VII* attesterebbe semmai il perpetuarsi di questo tipo d'interpretazione, nell'ambito di una cultura per lo più stoica, nel primo secolo d.C. Per quanto riguarda la testimonianza di Clemente, che ci dà il testo del frammento eracliteo, essa è l'ultimo testo in ordine cronologico e documenta il permanere, anzi l'accentuarsi di tale interpretazione in ambito cristiano fra il secondo e il terzo secolo d.C.

Accettando questa correzione si avrebbe, non solo una semplice opposizione e la conseguente *synapsis*, ma forse la più radicale e basilare delle opposizioni possibili nell'ambito del pensiero eracliteo; infatti dire che la conoscenza del nome della legge universale che governa il mondo (la *dikē*) è condizionata da «tutto il resto» o da «tutte le altre cose» significa per Eraclito affermare, certo dopo aver chiarito il senso del *logos*, e forse anche quello del fuoco, che all'universalità del principio divino si oppongono tutte le altre cose, cioè tutte le particolari determinazioni del mondo fisico e umano. Ma questa antitesi comporta la necessaria relazione unificante (*synapsis*): infatti senza il *logos*, in virtù del quale tutto avviene (1 DK), la totalità degli enti che il sapiente distingue uno per uno nella sua spiegazione (ivi) sarebbe inesplicabile, tanto che gli uomini hanno l'aria di inesperti o addirittura di gente cui sfugge quello che fanno da svegli, come ciò che dimenticano quando dormono (ivi). Il *logos* è in realtà la sintesi universale di tutte le altre realtà particolari, senza le quali si dissolverebbe nel vuoto non avendo ragion d'essere; tutte queste realtà sono veramente «altre», cioè diverse, di altra natura, (cf. il senso che ἄλλος ha talora di ἀλλοῖος)²⁴: quindi la radicalità dell'opposizione consiste proprio in questa apparente estraneità delle cose particolari rispetto al nome della *dikē* che, in quanto è un principio cosmico, è regolata dal *logos* universale, anzi s'identifica con esso a livello strutturale, in quanto chiarisce la loro natura e le loro relazioni; tali cose sono tutte diverse dalla *dikē* universale data la loro particolarità, ma solo

²⁴ Cf. L S J, s. v. ἄλλος, III, 1, dove è indicato come equivalente di ἀλλοῖος sono citati un esempio dell'*Iliade* e uno del *Fedro* platonico; così pensiamo che anche τᾶλλα possa valere «le altre cose», e quindi «le cose diverse da un'altra» (nel nostro caso «dalla *Dikē*»), cioè assumere un significato più specifico in taluni casi. In 67 DK si ha il verbo ἀλλοιοῦται: si tratta del fatto che Dio si altera in un «cambiamento qualitativo» (M. Marcovich, *op. cit.*, p. 289) nella molteplicità delle sue determinazioni particolari, con le quali ovviamente coincide come principio universale, secondo la consueta concezione eraclitea. Il Marcovich (*op. cit.*, *loc. cit.*) e il Kirk (*op. cit.*, p. 189-191) difendono giustamente l'autenticità eraclitea del verbo contro H. Fränkel. Quanto all'uso di ἄλλος nei testi eraclitei superstiti, cf. 1 DK, 39 DK, 121 DK, 99 DK. In 1 DK e 39 DK è usato con valore pronominale preceduto dall'articolo, in 99 DK con valore aggettivale preceduto dall'articolo, in 121 DK con valore pronominale senza articolo: In 99 DK, se, come fa il Marcovich (*op. cit.*, p. 228) si accetta e si difende come autenticamente eraclitea l'espressione ἐνεκα τῶν ἄλλων ἄστρον, si ha un'opposizione fra il sole e le altre stelle, che non si risolve chiaramente in una *synapsis* (l'unità del giorno? Cf. 106 DK). La struttura sintattica del frammento è uguale a quella di 23 DK: si tratta d'un periodo ipotetico dell'irrealità; inoltre l'elemento singolo e unitario (sole, *dikē*) si contrappone in entrambi i frammenti a una molteplicità (le altre stelle, per noi in 23 DK le altre cose, comunque una molteplicità).

nell'unità del principio acquistano il loro significato e solo nella sua conoscenza, connessa alla loro esistenza, hanno la loro ragion d'essere. Lo stesso si può dire, sullo specifico piano fisico, del fuoco e delle sue determinazioni. Ci troveremmo dunque, accettando questa correzione, di fronte alla *synapsis* più vasta e cosmica, quella adombrata in 10 DK dall'espressione ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, dove il primo termine, indicando gli interi, allude probabilmente anche al *logos*, al fuoco, al divino, alla *physis*, al *kosmos*, alla *dikē*, termini che coincidono nella struttura profonda del loro referente, indicando tutti l'universale, cioè l'intero, che per Eraclito esiste solo in rapporto di *synapsis* coi non interi, che non sono null'altro che le sue parti, nel caso di 23 DK «le altre (diverse) cose», secondo la lezione che proponiamo²⁵.

In conclusione la nostra correzione da un lato è volta a chiarire, s'intende sul piano congetturale, un testo altrimenti difficilmente comprensibile, dall'altro a ricondurlo al carattere cosmico e naturalistico del pensiero eracliteo e al carattere di universalità non solo etico-giuridica del concetto ad esso inerente di *dikē*²⁶.

²⁵ In sostanza proponiamo con questa correzione non solo il rapporto di opposizione e di *synapsis* della molteplicità (le *altre* cose) coll'uno, ma dell'alterità qualitativa del particolare (le cose *diverse, di altra natura*) coll'universale. Naturalmente si tratta di un concetto unico, nella lezione proposta del testo eracliteo: l'alterità è tale in quanto si tratta di cose d'altra sorta rispetto al termine opposto (la *Dikē*), dunque è a un tempo alterità generale e diversità specifica rispetto a quel termine.

²⁶ Si può concordare, entro certi limiti, con R. Dilcher (*op. cit.*, p. 53), quando afferma «Heraclitus professes unmistakably to have concern not for the outward world in itself, for nature which surrounds us, but for man, his life and his awareness of the world.». Perciò l'autore polemizza con quegli interpreti che, come il Kirk, cercano di trarre da Eraclito «something like a natural philosophy» (ivi, n.1). Tuttavia risulta chiaro, soprattutto da 36 DK, riguardante il destino dell'anima, che l'uomo è coinvolto nel ritmo delle vicende cosmiche (le anime, non c'è dubbio, sono quelle umane, e, comunque, anche e soprattutto quelle umane). Ma non c'è bisogno di citare i numerosi frammenti riguardanti l'uomo e l'anima e soprattutto il cosmo che denunciano chiaramente la concezione monistica e naturalistica di Eraclito. Dunque la *dikē* eraclitea non può essere solo un principio etico-giuridico, ma sarà un principio cosmico nel duplice senso di equilibrio universale di tutti gli opposti in lotta (80 DK) e di equilibrio naturale delle misure e dei limiti (94 DK), tale da includere l'elemento umano, quindi etico-giuridico. Altre interpretazioni della *dikē* eraclitea non si confanno al suo vero senso, in quanto sono viziate, o da letture totalmente politiche, come ad es. quella di A. Capizzi (*Eraclito e la sua leggenda*. Roma, 1979, *passim* e, in particolare, per 23 DK, p. 38 e p. 68) o da letture di sfondo mistico, come ad es. quella di G. Colli (*La sapienza greca*, III, *Eraclito*. Milano 1980, *passim* e, in particolare, per 23 DK, p. 151).