

maggior parte del tempo. A contatto con il pensatore Eraclito si può forse giungere ad una esperienza in cui il tutto, con il quale noi siamo sempre già in una relazione inespressa, getta una luce » (p. 124).

Fink suggestivamente ricollega tutto lo svolgimento del pensiero dell'Efesio al problema uno-molti, all'interno del quale si chiariscono i rapporti mondo-molti, uomo-dio, fuoco-mondo; ἓν e τὰ πάντα, chiarisce, « non sono semplicemente giustapposti, non sono su un medesimo piano, un piano di comparazione della specie abituale, ma sono di un genere unico nel loro rapporto » (p. 138). L'ἓν è l'unità « all'interno della quale soltanto si trova l'insieme dei πάντα nelle loro multiple opposizioni... (Essi) costituiscono una differenza unica nel loro genere. Ed è preferibile che si parli qui di differenza e non di opposizione, perché diversamente noi pensiamo molto più facilmente alle opposizioni che per noi sono correnti, quali caldo-freddo, virile-femminio, ecc., dunque alle opposizioni reversibili ed irreversibili » (pp. 145-146). Da quest'ottica è agevole dare un'interpretazione meno restrittiva al framm. 62: « Immortali, mortali; mortali, immortali, viventi gli uni la morte degli altri, morenti gli altri la vita dei primi ». Il frammento vuole esprimere la relazione fra gli immortali ed i mortali, fra dei e uomini. « Gli dei non vivono la morte degli uomini nel senso in cui la loro vita comporterebbe l'uccisione degli uomini. Noi interpretiamo "vivere la morte dei mortali" in questo senso: gli dei vivono di fronte all'essere dei viventi che comprende l'essere in modo finitamente temporale. E di fronte agli uomini condannati alla morte che gli dei comprendono il loro δεῖ εἶναι ... Al contrario gli uomini muoiono la vita degli dei. Comprendendo l'essere-sempre degli dei, essi non vi partecipano... si comprendono da sé e comprendono il loro scomparire nei confronti degli dei che, proprio essi, non sono soggetti alla morte... (Gli dei) non vivono la morte degli uomini nel senso che la subiscono, ma nella prova che essi fanno dell'essere-sempre che è loro proprio essi sono in rapporto con gli uomini » (pp. 145-146; 147). Questo rapporto uomini-dei richiama quello uno-molti. « Nel framm. 62 la relazione in cui si incrociano uomini e dei rappresenta la relazione fra ἓν e πάντα. Gli dei sono nel loro rapporto inverso agli uomini, sono in un senso determinato la rappresentazione dell'ἓν nella sua relazione con i πάντα e questo perché essi vi intendono il meglio in quanto riguarda il πῦρ δεῖζωον. Terminando possiamo dire: la coscienza infelice non ci sceglie soltanto in quanto interpreti delle parole di Eraclito, ma si trova in queste stesse medesime parole » (p. 150).

SANTO ARCOLEO

R. LAURENTI, *Eraclito*, Laterza, Bari 1974. Un volume di pp. 294.

« Alcune Muse di Ionia, e più recentemente, di Sicilia hanno pensato che la via più sicura di tutte era unire le due concezioni e dire che ciò che è è molteplice ed uno e sta insieme con amore ed odio. Le più intonate di queste Muse dicono che nel disaccordo sempre concorda; invece quelle meno rigide hanno diminuito l'eterna fermezza di questa legge ed hanno detto che ora il tutto è uno per l'Amicizia che Afrodite vi mantiene, ora è molteplice e contrasta con se stesso per l'azione di una certa discordia » (Plato, *Soph.*, 242 d-e). Questa suggestione platonica potrebbe essere lo sfondo nel quale si muove l'agile interpretazione che Laurenti offre di Eraclito. Si tratta — è agevole notarlo — di una ermeneutica prudente, tendente a trovare un accordo fra le varie interpretazioni che dell'Efesio offrono immagini discordanti e talvolta contrapposte.

Nel capitolo introduttivo l'autore illustra i dati più salienti della biografia di Eraclito, dando un giudizio sostanzialmente equilibrato sulle varie versioni delle fonti.

Un dato rimane incontrovertibile: data la poca cura, nel periodo antico, per le biografie, i dati in nostro possesso, tutti di epoca posteriore, sono alquanto approssimativi. Sui rapporti di Eraclito-Zoroastro (si può parlare di analogie generali; cfr. Cl. Ramnoux, *Un épisode de la rencontre est-ouest, Zoroastre et Héraclite*, « Revue de la Méditerranée », 1959, pp. 329-364) mi sembra valida la tesi, secondo cui « pur non negando una certa analogia tra concezione eraclitea e zoroastrica, i riscontri non sono tali che bastino a spiegare da soli il pensiero di Eraclito » (p. 51; cfr. anche: J. Duchesne-Guillemin, *Le logos en Iran et en Grèce*, « Quaderni della Biblioteca filosofica di Torino », Torino 1962).

La trattazione più propriamente filosofica prende le mosse dall'analisi del concetto di *logos*, del quale si specificano preliminarmente i significati, privilegiandone l'aspetto comunicativo e quello discorsivo. Ho già avuto modo di sottolineare (cfr. S. Arcoleo, *La filosofia del linguaggio in Eraclito - Analisi critica del fram. 1 Marcovich*, « Sapienza », XXVII, 1974, pp. 191-202) come non sia agevole una scelta fra le diverse interpretazioni del termine *logos*: secondo me ha colto nel segno lo Joja (A. Joja, *The Origin of Logic in Greece*, « Acta logica », III, 1960, pp. 21-29) quando ha proposto di considerare due momenti all'interno del *logos* eracliteo: quello soggettivo, ossia la parola, e quello oggettivo, ossia « la ragione dell'universo », la « mente », la « legge del divenire cosmico ».

Non mi trova consenziente, in generale, l'interpretazione del fram. 1: a parte l'aspetto linguistico, che è preminente, vorrei sottolineare anche quel valore di *ἀεὶ*, dal quale mi sembra che l'autore si sia lasciato fuorviare: della reale esistenza del *logos* nessuno dubita; al contrario è l'atteggiamento degli uomini, *sempre* duri di comprensione, *sempre* superficiali, che deve essere corretto da chi, come il *filosofo*, ha capacità di spiegare « parole e fatti ». Il filosofo — e nel frammento è espresso a chiare lettere — è il mediatore fra il mondo della verità e quello dell'opinione; esso è investito da una *missione*, che è intima e spirituale esigenza; quest'ultima si esprime, nel fram. B 2, come *φρόνησις*, che a me non sembra una « ragione privata » (p. 82), ma esplicito accenno a motivi etico-religiosi. Né mi sembra poter accettare l'interpretazione di B 72, se si accetta l'espunzione del frammento operata da Marcovich: *ὡι μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσι... τούτωι διαφέρονται, ...* « (Col *logos*) con il quale stanno continuamente in contatto... da esso si differenziano... ». La trattazione sul *logos* forse andava maggiormente approfondita. Circa il problema dei contrari mi sembra che l'autore colga proprio nel segno quando afferma che « la concezione dei contrari in tutti i filosofi anteriori a Eraclito è statica... Primo Eraclito scorderà in essi una vita e una dialettica nuova » (p. 89): in effetti, l'Efesio esamina il problema da diverse angolature ed il problema, da meramente enunciativo, diventa di volta in volta fisico (struttura e ritmo delle cose, pp. 107-108), logico (unità dei contrari), metafisico (pp. 118-140).

Accanto alla dottrina sul *logos* preminente si rivela la dottrina « sul fuoco », che opportunamente l'autore ricollega al problema del rapporto « convergenza - divergenza » e della quale sottolinea anche le valenze metafisiche. La tesi di fondo è che il fuoco « è la massa che con mare e terra costituisce il tutto, ma è anche l'*ἀρχή* delle cose e, in quanto tale, ὁ θεός, φρόνιμος » (p. 145).

Il problema di Dio è trattato con accenti di particolare interesse: certo il dio di Eraclito non si lascia definire univocamente: esso è nel cosmo, nell'uomo, rappresenta la sintesi degli opposti; è il più sapiente di tutti, « vuole e non vuole essere chiamato Zeus » (B 32); « dei » sono anche gli eroi, i morti in guerra, quanti « avendo trasceso la condizione umana potevano a ragione essere considerati "dèi" » (p. 217). Il problema dell'anima è visto nelle sue prospettive « fisiche » ed in quelle più propriamente metafisiche.

Questa fatica del Laurenti merita di essere apprezzata perché costituisce un *primum* per una rivalutazione critica del pensiero di Eraclito. Forse l'autore si è lasciato trascinare più dagli aspetti letterario-filologici di riferimento, che non da quelli più propriamente filosofici. C'è anche qualche errore nella citazione bibliografica e non si riesce bene a capire se quando cita l'opera di Marcovich si riferisca esclusiva-

mente all'articolo della *RE* oppure all'edizione critica dei frammenti. In quest'ultimo caso andrebbe corretta la citazione a p. 116 con la seguente: ταῦτά ἐργαζόμενοι [τὰ ἀγαθὰ] καὶ αἱ νόσοι.

SANTO ARCOLEO

PLATON, *Werke in Acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, herausg. von G. EIGLER; II *Des Sokrates Apologie. Kriton. Euthydemos. Menexenos. Gorgias. Menon*, bearb. von H. HOFMANN, griechischer Text von A. CROISET - L. BODIN - M. CROISET - L. MÉRIDIER, deutsche Uebersetzung von F. SCHLEIERMACHER, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, pp. XIV-606; III, *Phaidon. Das Gastmahl. Kratylos*, bearb. von D. KURZ, griechischer Text von L. ROBIN - L. MÉRIDIER, deutsche Uebersetzung von F. SCHLEIERMACHER, pp. XXII-575, ibid. 1974; IV, *Der Staat*, bearb. von D. KURZ, griechischer Text von E. CHAMBRY, deutsche Uebersetzung von F. SCHLEIERMACHER, pp. XIV-875, ibid. 1971; VI, *Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann*, bearb. von P. STAUDACHER, griechischer Text von A. DIÈS, deutsche Uebersetzung von F. SCHLEIERMACHER, pp. XV-578, ibid. 1970; VII, *Timaios. Kritias. Philebos*, bearb. von K. WIDDRA, griechischer Text von A. RIVAUD und A. DIÈS, deutsche Uebersetzung von H. MÜLLER und F. SCHLEIERMACHER, pp. XXVI-449, ibid. 1972.

I volumi finora usciti dell'opera completa di Platone in greco e tedesco rispondono ad una indicazione della Wissenschaftliche Buchgesellschaft che ha raccolto molto opportunamente l'esigenza di una nuova edizione delle opere di Platone per gli studiosi tedeschi. Tale edizione contiene, dunque, il testo greco pubblicato da vari editori nella collana di testi classici de « Les Belles Lettres » (riprodotto con un procedimento fotomeccanico) e la traduzione dello Schleiermacher. Crediamo che la validità di queste scelte sia indiscutibile: il testo greco delle Belles Lettres si raccomanda per la sua chiarezza e precisione (secondo forse solo alla edizione del Burnet) e la traduzione dello Schleiermacher è ormai un classico. Vorremmo ricordare al lettore italiano le particolarità di questa traduzione: come è noto, essa cercava di riproporre nella lingua tedesca l'originale greco, con l'intenzione di ridare fedelmente le strutture e le movenze e, in una certa misura, anche la musicalità dell'originale. Prevale, quindi, nella traduzione il momento traspositivo su quello interpretativo, peraltro con risultati assai felici, sia per la notevole conoscenza della lingua greca, che per la notevolissima penetrazione del testo platonico. È vero peraltro che la lingua usata dallo Schleiermacher, ad un secolo e mezzo di distanza, al gusto del lettore tedesco moderno suona talora poco gradevole per non dire stilisticamente insopportabile (cosa che invece al lettore straniero non succede); vorremmo ricordare un parallelo italiano assai eloquente, la traduzione del Bonghi, che produce nel lettore italiano il medesimo effetto. Tuttavia, ed è questo il punto cui volevamo pervenire, la traduzione dello Schleiermacher rimane un modello ed un punto di riferimento indiscusso per tutta la cultura filosofica germanica. Rileggere un'antica traduzione di un classico non è meno utile e istruttivo che rileggere un'antica interpretazione: in generale potremmo dire che se noi oggi possediamo traduzioni di Platone a livelli di eccezionale raffinatezza, ciò è stato possibile solo perché ci sono stati questi illustri traduttori del secolo scorso di cui certamente lo Schleiermacher, se non è il massimo, è uno dei massimi.

Molto opportunamente dunque, in questa edizione, la traduzione dello Schleiermacher è stata riportata senza modifiche (è stata variata solo in alcune particolarità ortografiche che risentivano del tempo, per es. Teil al posto di Theil, e liberata da qualche errore di stampa); dove essa appariva non aderente al testo greco, sia perché ne forniva una particolare interpretazione, sia perché si rifaceva a lezioni diverse da quelle del testo greco riportato, una traduzione alternativa è stata proposta in nota.

Un discorso a parte merita invece il lavoro svolto su due dialoghi, il *Timeo* e il