

Giorgio Colli e lo specchio di Dioniso

Federica Montevocchi

Un mito orfico narra che Dioniso fanciullo è attirato dai Titani con vari giocattoli, fra cui uno specchio e, proprio mentre guarda l'immagine che lo specchio gli rimanda – non la sua immagine ma quella diversa del mondo – i Titani lo sbranano.

L'immagine di Dioniso messo a morte – espressione del senso complessivo e del fondamento dell'insieme delle teogonie orfiche – è raccolta da Giorgio Colli ed eletta a simbolo del suo pensiero – esposto soprattutto in *Filosofia dell'espressione*¹, la sua maggiore opera teoretica. Precisamente tale mito può essere ritenuto il centro da cui la speculazione di Colli si irradia: esso simboleggia il *limite* enigmatico da cui ha inizio la sapienza e al tempo stesso il *luogo* cui riconduce e si riconduce 'il mondo delle *espressioni*'.

Il termine sapienza indica l'origine della filosofia greca, e quindi dell'intero pensiero occidentale. Esso non corrisponde completamente a quella che si definisce *filosofia presocratica*, ma rimanda, oltreché alle testimonianze e ai frammenti dei primi filosofi, allo sfondo mitico, religioso e arcaico in cui il *logos* affonderebbe le sue radici risultandone *espressione*, appunto.

Proprio la nascita e la natura del *logos* costituisce il nucleo della riflessione di Colli. Tale problema – che rinvia tanto all'interrogativo riguardante l'autolegittimazione della filosofia e la razionalità costruttiva su cui essa dichiara di fondarsi quanto al problema relativo ai fondamenti razionali della conoscenza – è affrontato attraverso l'intera rilettura dell'universo greco che si presenta come 'preludio' ad una dottrina autonoma. Nell'esposizione del suo pensiero Colli, infatti, sembra fare il percorso inverso a quello illustrato nell'analisi della storia della ragione a partire dalla sua nascita mostrando in una prospettiva strutturale come il sistema del *logos* astratto, quale si presenta nelle concatenazioni rappresentative, affondi le sue radici nell'irrepresentabilità originaria, in quell'alterità cui è costi-

¹ G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969.

tuzionalmente legato: la conformazione strutturale del *logos* viene così a rispecchiare perfettamente la sua genesi storica.

Schematicamente si può affermare che l'intera opera di Colli persegue l'intento di venire a capo del medesimo problema, ossia quello della nascita e della natura del *logos*, seguendo da un lato una *via discendente* e dall'altro una *via ascendente*. Va da sé che queste vie si richiamano costantemente risultando connesse: «la strada all'insù e all'ingiù – insegna Parmenide – è una sola e la medesima»².

Via discendente

La *via discendente* riguarda la lettura – comunemente definita nella storiografia filosofica come il passaggio dal *mito* al *logos* – che Colli presenta del *logos* a partire dalla sua nascita. Il passaggio dal *mito* al *logos* è quello che, 'fondando' la nascita della filosofia e del pensiero occidentale, ha comportato un interesse crescente e mai concluso derivante principalmente dal fatto che i presocratici³, con i quali si fa iniziare il corso della razionalità, hanno mantenuto inalterato, nei secoli, il loro carattere enigmatico. Le molteplici interpretazioni che li riguardano, infatti, incontrano le difficoltà, da un lato, del carattere frammentario del loro pensiero e, dall'altro, di un'interpretazione forte, definitiva, come quella fornita, nella *Metafisica*, da Aristotele che stabilisce quali sono stati e quali non sono stati i primi filosofi. L'enigma dei presocratici quindi permane poiché il loro pensiero mai si potrà conoscere, ma soltanto ri-conoscere, ri-costruire: a seconda della prospettiva in cui esso viene inserito avrà di volta in volta un significato diverso, sarà sempre il *luogo* che, potendo contenere interpretazioni molteplici, rilancia costantemente all'uomo l'interrogativo e l'enigma della ragione, ossia l'interrogativo e l'enigma di se stesso.

Colli affronta l'enigma presocratico attuando, rispetto agli altri studi sulla filosofia greca, un'inversione di prospettiva. Egli non muove dal suo presente, né da Aristotele; tenta, invece, di risalire all'età che precede i presocratici, a quel mondo omerico e preomerico, religioso e misterico, apollineo e dionisiaco, sul quale già Nietzsche aveva basato la sua lettura della nascita della tragedia. È in questo mondo – nel mondo dell'*alogos* – che il *logos* affonderebbe le sue radici, è questo mondo che il *logos* *espri-*

² G. Colli, *La sapienza greca*, I, Adelphi, Milano 1977, framm. 14 [A 33].

³ Il termine 'presocratici' con il quale abitualmente si indicano i filosofi greci dell'età arcaica, è denominazione recente, eminentemente novecentesca, divenuta canonica a partire dalla prima edizione dell'opera *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 'Presocratici' non è dunque un termine indicante una tradizione filosofica determinata ma piuttosto una categoria storiografica.

merebbe. Nella sua interpretazione, Colli ripercorrerà, allora, la storia del *logos* così inteso attraverso tutto il pensiero greco. Attraverso cioè i diversi momenti in cui tale storia si concretizza: dapprima la divinazione, poi l'enigma, la dialettica e infine la filosofia. E attraverso, quindi, lo studio delle figure che quella storia hanno incarnato: da Eraclito a Parmenide, dalla dialettica di Zenone alla sua trasformazione in retorica con Gorgia, da Socrate a Platone, al quale si lega, a suo parere, la nascita della filosofia, intesa come degenerazione della sapienza. Ovvero come progressivo *nasccondimento* dell'origine del *logos*, del suo carattere essenzialmente complementare, della sua funzione allusiva, «espressiva in senso metafisico». A partire da Platone

si è considerato il 'discorso' come se avesse una propria autonomia, fosse un semplice specchio di un oggetto indipendente senza sfondi, chiamato razionale, o addirittura fosse esso stesso una sostanza. Ma al principio la ragione era nata come qualcosa di complementare, come una ripercussione, la cui origine stava in alcunché di nascosto, fuori di essa, che non poteva essere totalmente restituito, ma soltanto accennato da quel 'discorso'⁴.

Quel 'qualcosa' che il *logos*, se inteso correttamente, esprime è un'alterità cui risulta strutturalmente legato e che non gli permette di assumere quell'autonomia, quella capacità costruttiva che invece la filosofia da Platone in poi asserisce di possedere e su cui dichiara di fondarsi.

Via ascendente

La *via ascendente* è quella che Colli pare percorrere nell'elaborazione della sua dottrina, e cioè soprattutto in *Filosofia dell'espressione* e in *Dopo Nietzsche*⁵. In queste opere egli sembra fare appunto il percorso inverso a quello illustrato nell'analisi della storia della ragione a partire dalla sua origine, mostrando in una prospettiva strutturale come il sistema del *logos* astratto, quale si presenta nelle concatenazioni rappresentative, affondi le sue radici nell'irrepresentabilità originaria, in quell'alterità cui risulta costituzionalmente legato.

Il punto di partenza è la condivisione e la rielaborazione dell'idea schopenhaueriana del mondo come rappresentazione. La rappresentazione, come è intesa da Colli, si allontana tanto dal dualismo mondo vero-mondo apparente quanto dal concetto di rappresentazione come *Vorstellung* pro-

⁴ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, pp. 97-98.

⁵ G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974.

prio della filosofia moderna, legato cioè alla prospettiva soggetto-oggetto. Il termine rappresentazione, assunto nel significato di *repraesentatio* – vale a dire nel significato di ‘rievocazione’, di ‘far riapparire di fronte’ – non è tanto l’esito di una riflessione logica quanto di ciò che si potrebbe definire un *sentire* mistico che tende a vedere il mondo, la realtà, come puro dato conoscitivo:

E così l’universo della natura, il cielo e le stelle con le loro presunte leggi, l’uomo e la sua storia, con i suoi pensieri più sottili e le sue azioni più corpose, tutto ciò non è altro che rappresentazione, ed è lecito interpretarlo come un dato conoscitivo. Tutti gli altri nomi che la ragione umana può mettere avanti, con la pretesa di svelare qualcosa di sostanziale, di elementare, di unificante rispetto al caleidoscopio dell’esperienza, i nomi di idea, di spirito, di volontà, di istinto, di azione, di potenza, non sono giustificati e non spiegano nulla, rivelano semplicemente l’intrusione di concetti metafisici a interpretare i nessi propulsivi che la rappresentazione come tale, senza aiuti trascendenti o trascendentali, già possiede in sé⁶.

La rappresentazione intesa come *repraesentatio se*, da un lato, supera il soggettivismo proprio della filosofia moderna, dall’altro, s’identifica con la memoria che è, ad un tempo, ‘realtà’ della rappresentazione e conservazione conoscitiva di un’alterità che la rappresentazione semplicemente ‘rievoca’ come segno. La memoria, in altri termini, mostra come la rappresentazione, ossia la conoscenza, non sia mai vera *immediatezza*. *Immediatezza* che, pur essendo posseduta dalla coscienza e ad essa testimoniata dai ricordi, sta totalmente fuori la sfera della conoscenza. La memoria indica, quindi, soltanto

la direzione verso qualcosa che è estraneo allo spazio e al tempo, ossia è irrapresentabile, ma che in quanto origine della memoria, noi possediamo, e che pure dà segno di sé attraverso il tempo⁷.

Tempo, memoria, immediatezza sono i termini attraverso i quali Colli delinea il suo concetto del mondo come rappresentazione confrontandosi costantemente, anche se non sempre in maniera esplicita, soprattutto con i risultati delle analisi kantiane, schopenhaueriane e nietzscheane. Anzi, tutta la sua speculazione potrebbe essere letta come il tentativo di legare alla greccità le analisi che sulla rappresentazione sono state elaborate, a vario titolo, da Kant, Schopenhauer e Nietzsche.

⁶ G. Colli, *Filosofia dell’espressione*, cit., p. 12.

⁷ *Ibidem*, pp. 35-36.

L'analisi del mondo come rappresentazione, che si presenta come una sorta di dato di fatto imprescindibile, conduce poi a formulare l'ipotesi del mondo come *espressione*, precisamente come *espressione* conoscitiva che rimanda, attraverso la memoria, a 'qualcosa di nascosto':

La rappresentazione è un dato, l'espressione un'ipotesi, un'interpretazione che viene giustificata dal meccanismo primitivo della memoria; il prodotto di questa viene condizionato dalla persistenza, dalla comunanza con un'immediatezza extra-rappresentativa di qualcosa che 'era' prima ed è ancora dopo, sia pure in un'altra forma⁸.

L'interpretazione del mondo come *espressione* comporta, da un lato, un'approfondita analisi dell'intelaiatura logico-rappresentativa – nella quale risulta fondamentale il confronto con l'Aristotele dell'*Organon* –, dall'altro lato, l'indicazione di un *limite* inconoscibile metafisico designato allusivamente con il termine *contatto* – da intendersi come contatto tra soggetto e oggetto – cui la struttura dell'apparenza, quindi il mondo dell'*espressione* rimanderebbe.

L'intento di Colli è di mostrare come le fondamentali categorie logiche del necessario e del contingente – quindi la ragione – 'discendano', per un comando di chiarificazione, da una *coincidentia oppositorum*, da un'*arche* trascendente la rappresentazione, che si configura essenzialmente come comando (violenza, necessità) gratuito (gioco, caso), come inevitabile ambiguità.

Lo specchio di Dioniso

Conoscenza e illusione

L'ambiguità del comando gratuito, della *coincidentia oppositorum* da cui discendono le categorie logiche è rappresentata simbolicamente dall'immagine orfica dello specchio di Dioniso, contenuta nel mito della morte del dio.

Oltre l'ambigua duplicità di gioco e violenza, nel simbolo dello specchio se ne nasconde un'altra altrettanto importante e radicale: quella tra conoscenza e illusione.

Lo specchio – scrive Colli – è simbolo dell'illusione, perché quello che vediamo nello specchio non esiste nella realtà, è soltanto un riflesso. Ma lo specchio è

⁸ *Ibidem*, pp. 21-22.

anche simbolo della conoscenza, perché guardandomi nello specchio io mi conosco. E lo è pure in un senso più raffinato, perché tutto il conoscere è portare il mondo dentro uno specchio, ridurlo a un riflesso che io possiedo. E ora ecco la folgorazione dell'immagine orfica: Dioniso si guarda allo specchio, e vede il mondo!⁹.

Una prima difficoltà interpretativa che presenta questa immagine orfica consiste proprio nel decifrare il rapporto-opposizione tra dio e mondo, e cioè tra fondamento metafisico e apparenza, unità e molteplicità in cui il nucleo di tale immagine si condensa. E, infatti, anche Colli nell'interpretazione dell'apparenza, che è peraltro uno dei temi decisivi del suo pensiero, pare oscillare tra due diverse caratterizzazioni. La prima di esse, di fatto negativa, è esposta ne *La nascita della filosofia* quando si afferma che le immagini viste da Dioniso nello specchio, cioè la totalità frantumata di se stesso,

gli uomini e le cose di questo mondo non hanno una realtà in sé, sono soltanto una visione del dio¹⁰.

Ridurre la totalità della realtà a mera apparenza, puro riflesso e illusione – nel duplice senso di illusione contrapposta a realtà vera e illusione come autoinganno del dio, che non sa di contemplare e per questo viene sbranato dai Titani – equivale ad una forte svalutazione dell'apparire. Una svalutazione, questa, che sembra evocare quelle concezioni che, definendo l'apparenza come gioco di immagini illusorie, semplici copie di un modello ideale, degradano la realtà fenomenica a falsità e illusione. In tal modo verrebbero riproposti tutti i dualismi tra mondo vero e mondo apparente, soggetto e oggetto che sono all'origine di quelle duplicazioni di realtà che proprio Nietzsche ha definitivamente smascherato mostrandone la genesi 'umana troppo umana'.

Nell'introduzione alla *Sapienza greca* Colli 'aggiusta', invece, la sua descrizione dell'apparenza presentandone una diversa caratterizzazione: l'immagine che Dioniso vede nello specchio

è proprio il mondo che ci circonda, siamo noi. La nostra corposità, il pulsare del nostro sangue, ecco, è questo il riflesso del dio. Non c'è un mondo che si rifletta in uno specchio e diventi la conoscenza del mondo: quel mondo, inclusi noi che lo conosciamo, è lui già un'immagine, un riflesso, una conoscenza¹¹.

⁹ G. Colli, *La sapienza greca*, I, cit., p. 42.

¹⁰ G. Colli, *La nascita della filosofia*, cit., p. 34.

¹¹ G. Colli, *La sapienza greca*, I, cit., p. 43.

Il mondo non si riflette nello specchio della coscienza, o nell'auto-trasparenza dell'io, divenendo così una conoscenza posseduta da un soggetto. Il soggetto Dioniso non conosce, quindi, il mondo-oggetto nei modi di una relazione rappresentativa poiché il dualismo tra mondo vero e mondo apparente si risolverebbe, appunto, in quello correlativo tra soggetto e oggetto. In tal modo Colli sottolinea come il mondo, riflesso di Dioniso, sia la totalità stessa, quella totalità che precede e contiene anche l'individuazione del dio che lì si contempla. L'osservatore, il soggetto della visione, è già inglobato e racchiuso in ciò che vede: lo stesso Dioniso è dentro lo specchio, è immagine e quindi conoscenza.

Se nella *Nascita della filosofia* è presentata un'interpretazione dell'apparenza ancora legata a una prospettiva schopenhaueriana, nella *Sapienza greca* l'evidenziazione dell'intreccio fra il tema della conoscenza e quello dell'inganno conduce Colli a svelare uno dei significati più profondi del mito di Dioniso, quel significato che costituisce proprio la base della sua stessa dottrina: non c'è prima un dio, un fondamento, e poi il mondo come apparenza, sogno e allucinazione del dio, ma è proprio questa differenza – quella tra apparenza e divinità o realtà vera – che viene abolita. Il mito narra, infatti, la pienezza della totalità, la profonda unità tra dio e mondo, unità antecedente a qualsiasi individuazione: Dioniso nel momento in cui si individua, conoscendo se stesso attraverso lo specchio, viene risucchiato nella totalità frantumata del mondo. Nel mostrare l'intreccio inestricabile di conoscenza e illusione, il mito allude non ad una immaturità del *logos*, ma ad una dimensione che precede ogni antitesi e ogni dualismo. Esso esprime, in maniera esemplare, quel fondo insondabile che sta alle spalle della *sapienza*, antecedente ad ogni differenziazione su cui possa instaurarsi il principio ordinatore del *logos*. Tutto ciò è espresso in *Filosofia dell'espressione* quando si afferma che fuori dal *logos*

gioco e violenza sono inscindibilmente commisti, ed è proprio il radicale specchio di Dioniso che riflettendo questo contenuto magmatico, lascia scorgere sulla sua superficie le immagini chiarificate dell'apparenza rette dal dominio alternativo tra il necessario e il casuale¹².

Lo specchio di Dioniso simboleggia 'l'altro spazio', che non si oppone al *logos* pur precedendolo, ne dischiude le possibilità e dà avvio all'articolarsi dei suoi elementi.

¹² G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 53.

Gioco e violenza

Caratteri decisivi del mito orfico sono, in primo luogo, lo specchio, poi la fanciullezza del dio che riconduce al tema del gioco, ma anche alla violenza che a questo gioco è connessa. Dioniso, infatti, viene orrendamente sbranato a causa della funzione ingannatrice del giocattolo-specchio. Proprio la duplicità di gioco e violenza costituisce la designazione che, nella *Filosofia dell'espressione*, è attribuita all'*arche*, allo specchio di Dioniso come espressione simbolica del 'contatto metafisico'. Nel mito, la tensione fra gioco e violenza rimane irrisolta poiché non si può dimostrare alcuna preminenza di un elemento sull'altro, né alcuna genesi di tipo causale. La violenza non è causa del gioco, né il gioco della violenza, ma ognuno dei due termini si risolve nell'altro: come la violenza dei Titani può compiersi soltanto attraverso lo strumento ludico dello specchio – assorbendo gli attributi di casualità, leggerezza, contingenza propri del gioco – così il gioco, nella sua funzione ingannatrice, svela quell'essenza atroce, necessaria e autoritaria che è connaturata alla violenza. «Comando gratuito» è infatti definita in *Filosofia dell'espressione* l'*arche*, a significare l'intreccio insuperabile del principio.

Ma il contenuto di tale mito è ancora più ricco, per illustrarlo completamente è opportuno richiamare Eraclito. Il mito dello specchio di Dioniso richiama precisamente quel frammento che recita: «la vita è un fanciullo che gioca, che sposta i pezzi sulla scacchiera: reggimento di un fanciullo»¹³.

L'elemento che collega il mito orfico a Eraclito è la fanciullezza del dio e il motivo del gioco. Colli intende la fanciullezza eterna di Dioniso come l'immagine simbolica del *contatto* metafisico, dell'*arche*, del principio supremo del mondo dell'espressione, del vertice dell'astrazione. La commistione di gioco e violenza, la *coincidentia oppositorum* cui accenna la dimensione originaria, risuona nell'espressione «reggimento di un fanciullo». Tali parole riassumono il significato essenziale del vertice e del fulcro della rappresentazione espresso dall'*arche*, vale a dire il significato di comando gratuito: l'*arche* è l'ambiguità abissale nella quale sono presenti, indistinti, casualità e necessità. Nell'arbitrarietà del comando, nell'*arche*, confluiscono tanto il gioco quanto la violenza: da una parte c'è la sospensione, il lasciar indeciso proprio del gioco, dall'altra la violenza che ogni comando o 'reggimento' porta con sé. La legge suprema della rappresentazione, l'*aut aut*, che decide l'alternativa tra necessario e contingente e dalla quale si dipana il mondo dell'espressione, riflette proprio questa indistin-

¹³ G. Colli, *La sapienza greca*, I, cit., framm. 14 [A 18].

zione di gioco e violenza. Più precisamente, nell'alternativa 'o necessario o contingente', il gioco si mostra nell'incertezza della decisione e del 'comando', mentre la violenza si concretizza nella decisione stessa che esclude da sé ogni altra possibilità, rivelandosi così radice del *logos*.

L'immagine del fanciullo non indica soltanto lo stato di originaria indifferenza degli opposti antecedente ad ogni separazione del *logos*, esso svela anche il significato più preciso della *physis*. Non a caso nella *Filosofia dell'espressione* si afferma che «ogni dualità si raccoglie nel termine *arche* dove il 'nascimento' comanda»¹⁴.

La vita del fanciullo altro non è che la potenza della *physis*, del nascimento, la potenza giocosa, arbitraria e gratuita che comanda e *regge* il mondo dell'espressione. Se la violenza è all'origine della *ratio*, non si può comunque trascurare, assieme ad essa, quell'elemento fatale e imprevedibile che il gioco rappresenta. Ma il principio (*arche*), che è poi il nascimento, non può mai essere svelato del tutto, né espresso da alcun discorso: la sua natura è insondabile. È ancora Eraclito a riassumere la profondità irraggiungibile del *principio*, quando afferma che «il nascimento (*physis*) ama nascondersi».

All'apice della dottrina di Colli non c'è, però, soltanto l'universo greco. Nel motivo dello specchio di Dioniso si può scorgere, infatti, anche la presenza del pensiero di Nietzsche, in particolare di quello affidato alle pagine di *Così parlò Zarathustra*.

In tale opera Colli vede riemergere lo spirito presocratico, anche se nascosto dietro simboli espressivi «storicamente antitetici, orientali, persiani e biblici»¹⁵. I riferimenti all'universo greco presenti in *Così parlò Zarathustra* sono, infatti, numerosi; basti soltanto pensare all'eterno ritorno, al fanciullo allo specchio, alla porta dell'attimo del proemio parmenideo. È il capitolo *Delle tre metamorfosi* che sembra mostrare in maniera esemplare la 'continuità' tra i greci, Nietzsche e Colli. In tale brano l'eco di Eraclito è evidente quando si dice che

innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un gioco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire sì¹⁶.

Il gioco della creazione richiede un sacro dire sì, un volere la propria volontà che significa anche dire sì all'oblio. Se il fanciullo, infatti, non dimenticasse le sue creazioni, i suoi nuovi e continui inizi (nascimenti), ne

¹⁴ G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 51.

¹⁵ G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980, p. 122.

¹⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967 e ss, p. 25.

diverrebbe responsabile e, quindi, ‘colpevole’, non innocente – sempre Nietzsche, nella *Seconda Inattuale*, sostiene che l’oblio è la condizione necessaria di ogni azione autentica. Il fanciullo non è costretto a creare nessun valore o principio soprannaturale, poiché l’oblio spezza la necessità di ogni creazione, la rende lieve e giocosa pur ponendola a fondamento di ogni creazione successiva. Enigmatico ed abissale è il gioco del fanciullo come lo è lo specchio di Dioniso. Afferma Nietzsche

non mi si è forse avvicinato un fanciullo che portava uno specchio? ‘Oh, Zarathustra – mi ha detto un fanciullo – guardati nello specchio!’. Ma, avevo appena guardato nello specchio, che dovetti gridare, e il mio cuore era sconvolto: giacché in esso non vidi me stesso, bensì il ghigno deforme di un demone¹⁷.

Lo specchio di Zarathustra ha il medesimo effetto straniante dello specchio di Dioniso: entrambi gli oggetti riflettenti non rimandano l’immagine di chi vi guarda dentro, anche se lo specchio di Dioniso mostra l’enigma dell’indivisa unità di dio e mondo, vale a dire il mondo come riflesso o apparenza del dio, mentre lo specchio di Zarathustra svela, piuttosto, una frattura tutta interna al soggetto. Quella frattura che infrange definitivamente lo specchio socratico del ‘conosci te stesso’, nel quale si riflette soltanto l’identico, ovvero il soggetto nell’identità dell’autocoscienza.

Ma al di là delle rispettive specificità, il demone che Zarathustra vede è comunque l’*Altro* che egli stesso è, così come il mondo riflesso di Dioniso è il dio stesso. Soltanto lui

esiste: noi e il nostro mondo siamo [...] quello che lui vede ponendosi dinanzi allo specchio¹⁸.

¹⁷ *Ibidem*, p. 97.

¹⁸ G. Colli, *La sapienza greca*, I, cit., p. 43.