

Una silloge di scritti su Parmenide

Jean Frère, *Parménide ou le souci du vrai: ontologie, théologie, cosmologie*, Paris 2012, pp. 164.

MASSIMO PULPITO / *Taranto* /

Il libro che Jean Frère dedica all'interpretazione complessiva di Parmenide, ripropone alcuni articoli e contributi già apparsi (interamente o parzialmente) in precedenti volumi, riviste o opere collettive nell'arco degli ultimi trent'anni, assieme ad alcuni scritti inediti. L'opera è suddivisa in tre sezioni, dedicate nell'ordine all'ontologia, la teologia e la cosmologia parmenidee. In appendice troviamo il testo dei diciannove frammenti del poema e la loro traduzione in francese dello stesso F. e Denis O'Brien, pubblicata nel 1987 negli *Études sur Parménide* curati da Pierre Aubenque (J. Vrin, Paris), e ora riveduta dall'autore.

Già nelle prime righe dell'Introduzione F. presenta le tre direttrici su cui si muove il libro, anticipate nel titolo, appunto ontologia, teologia e cosmologia. Egli sostiene che la novità del poema parmenideo è molteplice: non vi è solo la scoperta del "monismo ontologico", come tradizionalmente si è sostenuto. Accanto a questo, infatti, F. riconosce la presenza di una innovativa dottrina cosmologica. Ma se su questo punto l'autore si inserisce in una tendenza abbastanza diffusa oggi verso la rivalutazione della fisica parmenidea, è nella terza direttrice che troviamo la parte più originale di questo libro: F., infatti, individua nel poema una elaborata concezione teologica, a suo parere non meno importante dell'ontologia e della cosmologia.

Nella prima parte, dedicata all'ontologia, F. sostiene che nel poema Parmenide ha avviato una riflessione sul significato del verbo essere, che lo ha condotto a prendere le distanze dal monismo degli Ionici, fondato su principi di tipo materiale. L'Eleate compirebbe un'opera di purificazione della nozione di principio originario, realizzata attraverso l'eliminazione di tutte le caratteristiche diverse dal mero essere, al punto che l'espressione di tale principio sarebbe un "è" (*esti*) senza soggetto. Quest'opera di purificazione, che rende il monismo ontologico parmenideo di tipo negativo (appunto perché nega i caratteri da cui l'essere va purificato) si compie nel fr. B8, in cui, secondo F., è possibile distinguere quattro parti, corrispondenti ai momenti successivi di questa operazione e che vertono rispettivamente sul tempo, lo spazio, il pensiero e il tutto. La prima purificazione esprimerebbe il carattere non temporale dell'essere, la sua ingenerabilità e indistruttibilità, il suo essere "ora" (in un senso diverso da quello ordinario, appunto purificato dalla temporalità). L'essere non ha origine né fine. In ciò vi sarebbe un rifiuto della concezione esiodea del nulla originario e dell'annientamento di alcuni dei. Il secondo momento riguarda lo spazio, e le nozioni connesse di luogo e movimento: l'essere parmenideo, afferma cripticamente F., è un *quasi-corpo* immobile che occupa un *quasi-luogo*. Nel terzo momento, Parmenide mostrerebbe come il pensiero dell'essere non possa che esprimersi in un linguaggio a sua volta depurato dal vocabolario usuale. Infine, nel quarto e ultimo segmento compare il risultato delle analisi precedenti, l'essere stabile e intemporale nel suo insieme, presentato come una sfera geometrica perfetta.

Ma il discorso di Parmenide non si limita a esporre la verità sull'essere o a denunciare le opinioni illusorie dei mortali. Parmenide si occupa anche del cosmo dicendoci in che misura possiamo conoscerlo. La seconda parte del poema non sarebbe né uno sviluppo ipotetico, né un esercizio polemico. Gli oggetti di opinione annunciati alla fine del fr. B1 e presentati nella seconda parte, non sono nemmeno le apparenze platoniche: sono, invece, le cose stesse. La presentazione del cosmo che troviamo in questa sezione si fonda sullo studio dell'essere esposto nella prima. «Une cosmologie positive découle de l'ontologie» (p. 24) scrive F. Vanno riconosciute nel poema, secondo lo studioso, non semplicemente tre vie, bensì *quattro* cammini: il primo riguarda la verità e l'Essere, il secondo la critica delle opinioni dei mortali sull'Essere, il terzo la critica delle opinioni dei mortali sugli oggetti del cosmo, il quarto le opinioni corrette sul cosmo.

Un'altra questione che l'autore affronta in questa prima parte è quella riguardante l'identità dei mortali condannati dalla dea. Egli osserva che solitamente per mortali si intende «la foule des humains» (p. 29): egli invece propone di riconoscere in quell'appellativo qualcosa di più specifico. A tal fine esamina i termini utilizzati da Parmenide per indicare gli uomini: *phōs*, *anthrōpoi* e *brotoi*. Il primo fa riferimento all'uomo "luminoso" (*phōs-phaos*), l'uomo che sa, rischiarato dalla rivelazione divina. Con il secondo, *anthrōpoi*, Parmenide indica gli esseri umani in generale, descritti nelle loro attività di conoscenza e nomina delle cose sulla base dei loro bisogni, ma mai condannati. Infine, ci sono i *brotoi*, i mortali, oggetto costante di riprovazione da parte della dea che parla. Di chi si tratta? Non certo dei mortali nella loro totalità o gli uomini comuni, avverte F. Le loro, infatti, non sono opinioni banali, ma dottrine elaborate. L'autore ritiene,

dunque, che si tratti di poeti e pensatori, che sostengono teorie inaccettabili (oltre che a Esiodo, F., in linea con la tradizione, pensa a Eraclito).

Lo studioso propone, poi, un suggestivo confronto tra i tre principali esponenti di quella che viene chiamata tradizionalmente “scuola eleatica”: Senofane, Parmenide e Melisso. A proposito del primo, lo studioso osserva come sarebbe sbagliato riconoscere nei suoi versi solo un appello alla ragione che demistifica le ingenuità dei poeti: al contrario, Senofane allorché parla di *phrontis*, “cura” (in francese *souci*, da cui il titolo del libro) fa appello anche al cuore (*phrên*). La propensione al vero in Senofane ha, per così dire, uno spessore teologico e morale. La critica dell’antropomorfismo si unisce ad un’esigenza di purezza spirituale. A fronte di questa tensione morale che caratterizza l’uomo, vi è il divino che è invece segnato dalla permanente stabilità. Ciò, secondo F., sarebbe presente in forme diverse anche in Parmenide e Melisso. Il primo non sarebbe quel pensatore caratterizzato da una logica freddezza, come aveva creduto Nietzsche. La filosofia di Parmenide è per F. qualcosa che supera il mero incedere logico della ragione. Vi è in essa il riferimento ad una forza, un ardore (*thumos*) che muove l’uomo verso la conoscenza. Significativa, in questo senso, anche l’accoglienza benevolente della dea. Il saluto che la divinità fa al giovane che giunge al suo cospetto, e cioè *chaire*, vuol dire: «gioisci!». I due poli della filosofia parmenidea sarebbero dunque il desiderio della ricerca da un lato, e la gioia della scoperta dall’altro. Ma che il rapporto con l’essere non sia freddo razio-cinio, lo dimostra anche il riferimento alla *pistis*, la fede, e a *peithō*, la persuasione, che sembrano indicare come l’accesso alla verità sia di tipo emotivo ed esistenziale più che logico, come, in negativo, mostra anche il modo in cui è dipinta la mente disorientata dei mortali. Un altro elemento che, secondo F., ci porta a guardare in questa direzione è il fatto stesso che Parmenide ponga il dio Amore al cuore della struttura del cosmo. Anche Melisso, infine, confermerebbe come la riflessione degli eleati si ponga sul piano dell’affettività: l’essere, dice il pensatore di Samo, non patisce alcunché, non prova dolore o sofferenza, condizioni che si addicono a ciò che è corporeo: ma l’essere non ha corpo. Di fronte all’apatia dell’essere, c’è quindi la condizione patetica dell’uomo, segnato da mancanza e dolore. Noi non conosciamo rettamente, dice Melisso, dunque non cogliamo l’essere, siamo distanti dalla sua condizione. A differenza della gioia parmenidea dell’uomo che giunge al cuore senza tremito della verità, in Melisso troviamo l’infelicità dell’uomo che non può essere accolto dall’essere in cui non vi è sofferenza. In questo cambio di tonalità emotiva l’operazione di Melisso segnerebbe un distacco profondo dalla filosofia di Parmenide.

Nella seconda sezione del volume, quella dedicata alla teologia parmenidea, F. sottolinea come gli interpreti di Parmenide non solo abbiano trascurato i riferimenti al divino presenti nel poema, ma abbiano soprattutto frainteso la natura di tali riferimenti, che non rimandano a oggetti metaforici, ma a divinità reali. F. distingue tra “divinità eterne” e “divinità immortali”. Tra le prime troviamo *Dikē*, *Anankē*, *Themis* e *Moirai*, che compaiono nella deduzione del fr. B8; ma vi sono anche divinità eterne di tipo cosmologico, che, cioè, hanno un ruolo nella strutturazione del cosmo: esse sono i principi Fuoco-Luce e Notte e *Anankē* (che però andrebbe distinta dall’omonima dea del fr. B8: per questo F. chiama questa seconda divinità *Anankē II*). Da questi dei differirebbero le divinità che F.

definisce immortali, divinità dalla forte valenza simbolica che troviamo nel proemio: le fanciulle Eliadi, la Giustizia che possiede le chiavi della Porta, la dea che parla al giovane (e che, per inciso, per F. sarebbe la classica Musa invocata all'inizio dei poemi epici), la *Moirai* non funesta legata a *Themis* e *Dikē*.

Molto interessante il capitolo dedicato a *Erōs et Anankē*. F. osserva che se *Anankē* compare sia nella sezione sull'essere che in quella sul cosmo, *Erōs* lo ritroviamo soltanto nella seconda parte del poema (nel solo fr. B13). Per la verità, oltre alle due occorrenze in cui la dea della Necessità è esplicitamente nominata (B8.30 e B10.6), F. ritiene che Parmenide si riferisca ad essa (più precisamente ad *Anankē II*) anche nel fr. B12, allorché accenna ad una divinità che tutto governa (v. 3). Secondo lo studioso, da quel che leggiamo su queste due divinità, si può ricavare che *Anankē* sia la divinità originaria, mentre *Erōs* sia il dio che da ella deriva per primo e che domina su tutti gli altri dei. Sulla base di ciò, F. ritiene che non si possa accettare il fr. B12 nella forma in cui ci è giunto: in questo testo (ricavato da una citazione di Simplicio) si distinguono nettamente due momenti, l'uno (vv. 1-3) che concerne la divinità che governa tutto (cioè, secondo F., *Anankē*); l'altro (vv. 4-6) nel quale si afferma che questa divinità presiede al parto e all'accoppiamento. Ora, ciò secondo lo studioso è sorprendente: se infatti il frammento riproduce effettivamente il testo del poema, e dunque i due momenti vanno letti in successione (come fanno tutti gli interpreti), ne risulta che la divinità che presiede al parto e all'accoppiamento è la stessa che tutto governa: poiché quest'ultima è *Anankē*, allora sarà lei la divinità della generazione e dell'unione sessuale. Ma se fosse così, il dio *Erōs* sarebbe una divinità del tutto inutile, inattiva: pur essendo il primo dio ad essere concepito, di fatto sarebbe dormiente, passivo. Ma non sono forse proprio l'accoppiamento e la riproduzione i poteri che vengono attribuiti nella tradizione greca a *Erōs*? Bisogna chiedersi, allora, se davvero i versi 4-6 seguissero i versi 1-3 del fr. B12. Riesaminando il modo in cui Simplicio, in due passi, cita questi versi, facendo notare come in un caso il filosofo riporti solo i primi tre versi, cui segue il fr. B13 (quello in cui, appunto, si nomina *Erōs*), e ricordando come Diels e Kranz abbiano modificato il v. 4 per consentirne il collegamento con i versi precedenti (inserendo un femminile *hē* che consentirebbe alla *daimōn* che tutto governa di divenire il soggetto dei successivi tre versi), F. reputa ragionevole proporre un diverso arrangement dei frammenti: le due parti del frammento andrebbero separate e tra di esse andrebbe inserito il fr. B13. In questo modo, *Erōs* tornerebbe ad essere il dio che governa le nascite e le unioni sessuali.

Nella terza sezione del volume, incentrata sulla cosmologia parmenidea, F. affronta l'annoso problema della *doxa* parmenidea. Egli preliminarmente distingue tra "pensare" e "sapere": mentre il primo ha per oggetto l'Essere vero, il secondo, che si pone su un livello più basso, riguarda l'ambito del verosimile. Si tratta, in questo secondo caso, di una *doxa* che non è confondibile che le *doxai* errate dei mortali. In Parmenide oltre al vero (l'Essere) non c'è solo il non-vero (Non-Essere), ma anche il verosimile (il cosmo). L'errore che l'intelletto può commettere è quello di utilizzare le parole sbagliate, cioè quelle del cambiamento, per descrivere l'Essere-uno. È una cosmologia corretta quella che riserva il linguaggio del cambiamento alla descrizione delle cose del mondo sensibile (a patto

che il cambiamento non sia inteso come un passaggio dal non essere all'essere e viceversa, che è l'errore compiuto dai mortali, ma come un passaggio dall'essere all'essere). Queste realtà sensibili, precisa F., non sono, come spesso si è pensato, i *dokounta* del fr. B1.31. Parmenide, infatti, distinguerebbe chiaramente i *dokounta* dai *panta* del verso successivo, cioè tutte le cose. *Dokounta* sono le due *morphai* Fuoco e Notte, distinte dalle cose sensibili (*panta*) che si pongono su un livello inferiore.

I frammenti da B9 a B19 non presentano un repertorio di errori ma descrivono la natura delle cose: *phusis* è il termine che compare ad esempio nel fr. B10. Tuttavia, la traduzione consueta, "natura", oscura il carattere di divenire implicato da questo termine. Più correttamente si dovrebbe parlare di zampillo, fioritura, apparizione (*jaillissement, éclosion, émergence*), tutte nozioni che fanno riferimento al venire ad essere.

F. propone, inoltre, alcune considerazioni sugli ultimi versi del frammento B8, che fanno da cerniera tra le due sezioni principali del poema. In particolare, F. suggerisce una traduzione dei versi B8.51-52 alternativa rispetto a quella tradizionalmente accolta dagli studiosi. Al verso B8.52, infatti, compare il termine *kosmon*, solitamente collegato a *epeōn apatēlon*, a significare un «ordine ingannevole di parole». F. giudica incomprensibile il fatto che si separi il *kosmon* di questo verso dal *diakosmon* di B8.60, il quale è solitamente interpretato in senso cosmologico e non meramente linguistico. Riconsiderando opportunamente il passo, *kosmos* verrebbe a significare, con più precisione, «ordre du monde» (mentre il significato di *diakosmos* sarebbe «déploiement de l'ordre du monde»).

F. mostra, infine, in che modo i due principi, luminoso e notturno, siano alla base di un'astronomia, una biologia e una psicologia a giudizio dello studioso estremamente originali. Nella sezione astronomica, egli riconosce uno stadio che chiama *pre-cosmologico*, e di cui vi sarebbero tracce in un passo di Aezio (A37) e nei primi versi del fr. B12. L'ontologo Parmenide avrebbe giudicato difficile passare senza una transizione dall'Essere-uno alla cosmogonia e cosmologia: per questo avrebbe fatto precedere queste ultime da una sottosezione di ordine geometrico, che descrive la struttura a sfere concentriche del cosmo. In questo stadio troverebbe spazio ancora una volta la teologia. E qui va segnalata una stranezza: a p. 123 F. fa riferimento alla divinità che governa ogni cosa, attribuendole, come si fa tradizionalmente, la responsabilità degli accoppiamenti, contraddicendo però ciò che aveva sostenuto nel capitolo su *Erōs et Anankē*, allorché aveva assegnato a *Erōs* questo ruolo. Si potrebbe pensare che questo sia il segno della disarmonia tipica della raccolte di pubblicazioni (e di cui nel libro vi sono altri esempi), o che magari questo testo preceda la proposta originale di F. (cosa che comunque non giustifica tale contrasto: allorché si passa ad un libro unitario, è bene rendere i contenuti il più possibile armonici, o quantomeno giustificare le disarmonie). Ma questo capitolo (10) riproduce un articolo del 2007, mentre il testo su *Erōs et Anankē* risale al 1986, più di vent'anni prima. Può ben darsi che nel frattempo F. abbia legittimamente cambiato idea e sia tornato alla lettura tradizionale, ma sarebbe stato bene segnalare le ragioni di questo cambio di veduta, altri-

menti l'impressione che si ha è che F. si sia dimenticato delle conclusioni cui lui stesso era giunto.

Ad ogni modo, dallo stadio pre-cosmologico si passa poi alla cosmogonia, in cui Parmenide espone la genesi delle diverse sfere dell'universo, dalla periferia olimpica (le stelle fisse) fino alla Terra, e quindi alla cosmologia vera e propria, laddove si parlerebbe della natura delle cose e non più della loro genesi. Esempio di questa sezione, secondo F., sarebbe il fr. B10. Anche qui, la cosa sorprende abbastanza, intanto perché in quel frammento la dea annuncia al *kouros* che l'ascolta che egli apprenderà non solo la natura ma anche l'origine del cielo e degli astri, tema questo che nella ricostruzione di F. apparterebbe invece alla cosmogonia, ma soprattutto perché in un capitolo precedente (8), come si è ricordato, F. aveva sostenuto che *phusis* non andrebbe tradotto semplicemente come "natura", ma come "venire ad essere", cioè "avere origine".

Infine, l'ultima sezione del poema affronterebbe argomenti di tipo biologico, in cui opererebbe il dualismo tra caldo e freddo. Per le ragioni viste, se pure ha evidentemente un senso la distinzione tra la cosmologia e la fisiologia, molti dubbi pone la tesi di F. secondo cui Parmenide passerebbe da una riflessione sull'essere fondamentale all'esposizione della fisica attraverso uno stadio geometrico, di cui non è chiaro il ruolo.

Va detto che anche l'interpretazione dell'ontologia parmenidea proposta da F. lascia abbastanza perplessi, perché non rende conto degli argomenti che avrebbero condotto Parmenide a quelle conclusioni. Non sorprende che questa reticenza dia luogo a disarmonie e punti oscuri. Incomprensibili, per fare un esempio, appaiono le nozioni di quasi-corpo e quasi-luogo, così come misterioso è il rapporto tra il fondamento ontologico e il cosmo che ne deriverebbe. F. non fa alcuno sforzo per chiarire e giustificare questi punti. Data questa assenza di giustificazione di talune sue tesi, non sorprende nemmeno che egli ripeta, senza argomenti, veri *cliché* dell'ermeneutica parmenidea, come la tesi della extratemporalità dell'essere, l'interpretazione anabatica del proemio o l'idea dell'esistenza di una polemica anti-eracleitea, sorvolando sull'ampio dibattito che proprio su queste questioni ha coinvolto non pochi studiosi del secolo scorso e anche in tempi recenti.

Altro punto debole della sua interpretazione è la convinzione che nel poema vi siano addirittura quattro cammini. F., come si è detto, distingue tra l'errore dei mortali nella dottrina dell'essere e l'errore dei mortali nella concezione del cosmo. Intanto, non è chiara la ragione per cui si debba parlare a proposito di queste cose come di "cammini". È già fortemente dubbio che le vie siano tre: gli unici cammini nominati da Parmenide, come ha ricordato lo stesso F., sono quelli del fr. B2 e sono soltanto due. Il terzo è riconosciuto da alcuni studiosi sulla base di una integrazione congetturale di una lacuna presente nel fr. B6 (integrazione peraltro molto problematica, come ha ampiamente mostrato Néstor Cordero). In queste condizioni, non solo è del tutto arbitrario aggiungere un quarto cammino, ma non si capisce perché i piani del discorso debbano essere identificati con gli approcci, i punti di vista, i metodi, vale a dire le vie, comunque le si voglia intendere. Ma soprattutto, è davvero impossibile fondere i due discorsi positivi e soprattutto i due discorsi negativi, passando così da quattro discorsi a due, cioè allo stesso numero di vie

nominate nel fr. B2? A bene vedere, infatti, l'errore che i mortali commettono nell'ontologia non è molto diverso da quello commesso nella cosmologia.

Eguali riserve, infine, vanno mantenute sulla parte riguardante la teologia. Inspiegabile, ad esempio, appare la distinzione tra divinità eterne e divinità immortali (molte delle quali sembrano possedere la stessa identità). Quanto alle divinità "ontologiche" (*Dikē*, *Anankē*, *Themis* e *Moirā*), quelle cioè che compaiono nella deduzione dei caratteri di B8, non è chiaro se esse contribuiscano alla caratterizzazione effettiva dell'Essere (e in questo caso non si capirebbe come possano conciliarsi con l'Essere-uno, che da quella pluralità divina verrebbe a dipendere) o se, come sembra evincersi da alcuni passaggi, nonostante la loro vaghezza, tali divinità sovrintendano alla dimostrazione razionale dei caratteri di tale Essere (F. parla di una «action purifiante» di tali divinità, che «orienta le travail de la raison qui démontre», p. 66). Ma se è così, non si capisce quale sia il senso della rivelazione stessa della dea: anch'ella, che è una dea, sarebbe guidata dalle suddette dee? D'altronde, F. non spiega perché Parmenide evochi divinità reali per alcuni momenti della deduzione (come la completezza dell'essere) ma non per altri (come, ad esempio, per l'indivisibilità, dove pure sarebbe in atto la purificazione concettuale). Infine: perché alcune divinità vengono indicate con lo stesso nome senza essere le stesse? Come giustifica F., ad esempio, la presenza di una *Anankē I* e una *Anankē II*? E come l'omonimia tra la *Dikē* della dimostrazione ontologica e la *Dikē* che possiede le chiavi, di cui si parla nel proemio? Se si tratta di divinità diverse, perché usare lo stesso nome (è F. che avverte l'esigenza di aggiungere ad *Anankē* un I e un II che le distingua)? È appena il caso di notare che non basta che *Anankē* compaia dapprima nella sezione sull'essere e poi in quella del cosmo perché si tratti di due entità diverse.

In conclusione, nonostante i molti spunti di sicuro interesse che offrono i testi raccolti in questo volume, esso rischia di non offrire un contributo concreto al dibattito critico su Parmenide, dibattito che recentemente si è arricchito di studi importanti, ma di cui nel libro non v'è alcuna traccia. Ciò potrebbe essere spiegato dal fatto che molti degli scritti qui raccolti non sono recenti, ma è indicativo che non si faccia menzione nemmeno agli studi classici su Parmenide: di conseguenza, con pochissime eccezioni, non siamo informati sugli studiosi che hanno anticipato le soluzioni di F. (ad es., non vi è alcun riferimento a studiosi italiani come Untersteiner, Ruggiu, Casertano e Cerri che hanno sostenuto già da tempo la validità della seconda parte del poema). Segno di questa estraneità al dibattito è la scarsa bibliografia finale, che alla voce "Commentaires" contempla solo diciotto titoli (solo cinque dei quali non in lingua francese – ma va detto che, incomprensibilmente, alcuni testi citati nelle note non compaiono in bibliografia), dato questo che non rende giustizia di un settore della storia del pensiero antico in cui la messe di studi specialistici (e di alternative interpretative) è particolarmente vasta. Va segnalata, infine, una spiacevole mancanza di accuratezza nel libro, afflitto da numerosi refusi.

