

Giuseppe Scuto, *Parmenides' Weg. Vom Wahr-Scheinenden zum Wahr-Seienden. Mit einer Untersuchung zur Beziehung des parmenideischen zum indischen Denken*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005. ISBN 3-89665-365-2. €32.

### Introduzione

Approdo a Parmenide partendo da una analisi (gnoseologico-epistemologica) sulle condizioni e possibilità del conoscere: esigenza di un confronto con il tema dell'essere: *Frage nach dem Sein* come fondamento di tutte le altre, come *Grundfrage*.

Parmenide si colloca tra coloro che hanno fantasticato con miti, rivelazioni, teogonie, teologie e cosmologie: anche lui non rifiuta queste spiegazioni, tuttavia, per la prima volta insegna anche come sia possibile spingersi oltre questo genere di risposte. [7]

La sua posizione innovativa non è altro che una visione *mitologica*, nel senso più nobile del termine: la sua risposta è sapere divino, a un tempo *sofico* (immediata espressione di una sapienza) e *filosofico* (afferente alla strategia razionale per conseguire la sapienza), logico (afferente alla necessaria espressione linguistica di tale razionalità) e ontologico. [7-8]

La sua risposta nella immediatezza è questa: ciò che è, poiché necessariamente deve essere.

In questo passaggio dal mero dato al necessario, che è anche un passaggio dal mondano allo spirituale, dall'apparente al reale, è contenuta l'intera impresa di Parmenide. Narrativamente e contenutisticamente essa assume la veste di un procedere, di un allontanarsi dai tracciati abitualmente battuti dagli uomini: ciò è tanto più significativo in quanto ogni individuo che si ponga domande deve vivere in se stesso lo stesso percorso.

Per cogliere la eterna attualità di Parmenide è necessario, secondo Scuto, rianimarne i frammenti per riuscire a ricostruirne il pensiero. [8]

È quanto – in termini consapevolmente approssimativi – l'autore tenta nella prima parte del suo lavoro, con la traduzione, le annotazioni e il lessico, che puntano anche a fornire al lettore un quadro sintetico delle interpretazioni correnti. [8-9]

La seconda parte è quella più consistente, in cui Scuto propone la propria interpretazione del pensiero di Parmenide. Essa si fonda sulla convinzione che il contributo di Parmenide alla storia della filosofia risieda in tre aspetti:

(i) nella introduzione della distinzione tra il *vero-apparente* (*Wahr-Scheinende*) e il *vero-essente* (*Wahr-Seiende*), che costituiscono due distinte e alternative, ma epistemologicamente non equivalenti, prospettive del sapere;

(ii) nella proposta di una fisica della mescolanza ricca di influenze nella tradizione successiva;

(iii) nella scoperta della necessità dell'essere del *vero-essente*.

La ricostruzione di Scuto si serve metodologicamente di un elemento-guida introdotto dallo stesso Parmenide con l'immagine della «via», *hodos*, per porre l'accento sulla dinamica filosofica - sottovalutata - di un poema, il cui sviluppo contenutistico corre parallelo a quello del viaggio, che inizia nel mondo degli uomini per raggiungere il regno di una dea benevola. [9]

Sfruttando le metafore del viaggio e della ricerca, i frammenti non sono analizzati nella loro probabile sequenza originaria, ma secondo un presumibile sviluppo sistematico: così dopo un capitolo dedicato ai problemi interpretativi generali del proemio, Scuto si confronta nel secondo con la *doxa*, per sottolineare la novità e indipendenza della fisica (dottrina della *physis*) di Parmenide e soprattutto dei suoi aspetti teoretico-conoscitivi. Un terzo capitolo è dedicato a quella *krisis* che rappresenta il punto di svolta nella riflessione eleatica, determinando la decisione definitiva per l'essere di un *vero-essente*, oggetto, nel capitolo successivo, di un approfondimento inteso a marcare unitarietà e coerenza della elaborazione di Parmenide, quando la *krisis* è colta nella sua radicalità. Nella terza parte l'autore si interessa della prima ricezione del pensiero di Parmenide. Nella appendice propone un abbozzo di indagine sulla relazione tra il pensiero di Parmenide e il pensiero indiano, per valutare fino a che punto possano esserci stati contatti: si limita a delineare entro quali contorni la ricerca sia plausibile. [10]

## I. Il testo

## II. La via

### *Attraverso la porta*

Il proemio fornisce la chiave per schiudere la complessità culturale e spirituale di un'opera che sorge da una rivelazione divina, e linguaggio e contenuto della quale non possono essere altro che poesia e *mythos*.

Tutto ciò che accade nel poema, accade al di là di una porta, attraverso cui l'autore può transitare con guida divina e che simboleggia il punto di svolta tra mondo umano e mondo divino (citazione di David Gallop, per sottolineare come la porta costituisca il punto in cui tutte le differenze della esperienza umana si risolvono, tutti i contrasti scompaiono). [p. 79]

L'immagine di una tale porta non è rara tra i contemporanei: è attestata in Esiodo (*Teogonia*: nella cosmologia di Esiodo la porta si trova là dove cielo, terra, mare e tartaro si confondono, dove hanno la loro origine e la loro fine) e in Omero (*Odissea* e *Iliade*, dove si parla anche dei sentieri del giorno e della notte). Parmenide si muove dunque all'interno di una concezione del mondo (di un *sistema di verità*, come lo definisce Scuto) credibile per gli antichi greci.

La localizzazione della porta e della casa della dea conduce alla estremità occidentale del mondo in Esiodo, a quella orientale nella *Odissea*: la scelta di Parmenide potrebbe essere meramente figurativa, per intendere un luogo al di là dei consueti ambiti umani, ovvero essere associata a una concezione sferica della terra (Teofrasto, 28A1 DK), che risolverebbe la contraddizione tra le localizzazioni esiodea e omerica. [p. 81]

In Esiodo il *chaos* – la origine di tutte le cose - era posto al di là della porta del Giorno e della Notte: esso indica quella apertura originaria dove tutto ha nascita, il *chasma* (abisso) da cui tutto scaturisce. Significativamente il termine *chasma* è presente nel poema, a significare lo spazio dischiuso dalla apertura dei battenti. [p. 82]

Rapporto con l'orfismo (Diels, Böhme): centralità della luce, analogie con la *Politeia* platonica (mito di Er); significatività orfica di Adrastea-Ananke-Dike; riferimento iniziale alle «cavalle» si ritrova anche in un papiro orfico (fr. 49 Kern). [pp. 83-86]

Il fatto che Parmenide abbia lasciato innominata la dea non comporta, secondo Scuto, che il riferimento al divino sia impersonale e simbolico, come sostenuto per esempio da Tarán. Parmenide avrebbe potuto tacere in quanto i suoi ascoltatori o lettori erano in grado di decifrarne il riferimento, ovvero perché culturalmente era opportuno tacere (vedi tradizione eleusina): potrebbe trattarsi di Demetra o Persefone, divinità dell'al di là. A conferma indicazioni ricavabili da Apuleio e laminette orfiche. [pp. 87-9]

Una riflessione sulle interpretazioni del proemio può prendere le mosse dalla classificazione di Couloubaritsis: (i) letterali, (ii) religiose, (iii) allegoriche o razionalistiche. Tipica tra le letterali quella – ritenuta discutibile – di Capizzi: quando anche fosse accettata una simile prospettiva di lettura, rimarrebbe da risolvere il problema del suo rapporto con il contenuto speculativo del poema. Al polo opposto troviamo le letture allegoriche e razionalistiche, che sottolineano il carattere innovativo, da un punto di vista logico e filosofico, della operazione di Parmenide sul materiale della tradizione omerica: tipico, in questo senso, l'approccio di Tarán, che interpreta il proemio come una mera costruzione letteraria, un *medium* poetico in vista di un effetto esclusivamente retorico. Ma è proprio la accuratezza con cui Parmenide sceglie e costruisce le proprie immagini che fa supporre a Scuto una funzione più impegnativa; né ci sono nel poema segnali che vadano nella direzione di una riduzione retorica del proemio. [pp. 90-92]

Tale prospettiva allegorica appare storicamente insostenibile e metodologicamente arbitraria, adeguata a un *milieu* razionalistico ma non al mondo di Parmenide. Come in Omero e Esiodo, non c'è in Parmenide l'intenzione di usare la poesia e le immagini poetiche per comunicare contenuti filosofici. Le immagini di Parmenide non sono immagini, ma aspetti percettibili della realtà: interpretare il proemio come gioco letterario significa leggerlo in modo anacronistico, senza tenere conto del contesto d'origine. [pp. 92-3]

Una analogia unilaterale Scuto riscontra nelle letture religiose del poema. La presenza di elementi orfici (come si può constatare anche in altri casi) non comporta la riduzione del proemio a esperienza mistica.

Tutto il poema – a eccezione del proemio – consiste delle parole della dea, le quali parole sono tanto significative proprio perché la dea ha dichiarato (alla fine del proemio) la propria intenzione di trattare «tutto». È interessante notare come il discorso della dea è chiamato e introdotto nel poema: ella, all'inizio della sua comunicazione al poeta, si riferisce al proprio discorso come a un *mythos*. [p. 93]

*Mythos* è in Parmenide il discorso vero e reale, la illustrazione teosofica e filosofica della verità. *Mythos* è tutto ciò che la dea afferma: non si tratta di rappresentazione, fantasia, immaginazione, piuttosto potrebbe rendersi con *rivelazione*, *informazione* ovvero *dottrina*. Una rivelazione in forma di racconto e figure che non ha da temere alcuna circolarità, in quanto tutto è connesso, e che è pur sempre dottrina in quanto discorso vero della dea. [pp. 94-5]

Per Scuto il proemio e l'intero poema sono da intendere *mitologicamente*, secondo le stesse indicazioni dell'autore: il recupero del mito non deve essere inteso come evasione acritica in una dottrina dogmaticamente rivelata, risponde piuttosto al desiderio di non ridurre il discorso alla sola dimensione dialettica. [p. 96]

La figura della dea, la rappresentazione del viaggio, la origine divina della dottrina proposta non sono elementi puramente retorici, religiosi o allegorici, ma attualizzano quei *caratteri spirituali e culturali* che servono a Parmenide per fare spazio a una nuova fondazione del sapere. Ogni eco religiosa, ogni accenno mitologico e gioco letterario, ogni affermazione argomentativa, di grande significato filosofico, non coincide con la essenza e lo scopo dell'opera, ma è parte di una costruzione del mondo che supera le delimitazioni di ambiti.

La interpretazione *mitologica* del poema aiuta a chiarire altri aspetti: se il discorso della dea è *mythos*, la sua forma è la poesia. In questo senso il riferimento esiodeo è importante perché nella sua opera le Muse affermano di poter, se vogliono, al contrario degli uomini, annunciare la verità: *verità* e *essere* sono i due aspetti coincidenti della loro rivelazione; così in Parmenide l'essere dell'ente è la realtà, che coincide con la verità del sapere rivelato. La scelta della forma poetica è conseguente: *mythos* è la rivelazione divina. Senza le Muse Esiodo non avrebbe messo in versi la sua *Teogonia*; Parmenide deve recarsi nell'al di là perché la verità è privilegio degli dei e, conseguentemente, solo essi possono svelare il vero agli uomini. [pp. 97-8]

La ricchezza di riferimenti culturali rivela la consapevolezza di Parmenide del contesto mitologico e religioso del suo tempo, la convinzione della inscindibilità di spirituale e filosofico, sapienza e conoscenza, con cui la rivelazione, che forma e attraversa l'intero poema, mantiene la propria fisionomia imprescindibile: la poesia.

La rivelazione non può che essere poesia, poiché essa è *mythos*, cioè parola divina. [p. 98]

#### *La natura del verosimile*

Parmenide mostra il carattere fenomenico di una esperienza che può essere considerata semplicemente come *vero-apparente* e il cui valore epistemologico può essere solo *doxa*, ipotesi di filosofia della natura. Citando Heitsch, Scuto sottolinea come in Parmenide, per la prima volta, il *Wahr-Scheinende* trovi una fondazione ontognoseologica e una ampia trattazione. [p. 99]

(fr. 10) Parmenide impiega nei frammenti il verbo *eidon* solo quattro volte: per indicare, in apertura, l'«uomo che sa» (*eidōs phōs*: *eidon* è utilizzato nel suo senso pienamente positivo); per indicare, in negativo, i «mortalì che nulla sanno» (*brotoi eidotes ouden*) – abbiamo così gli estremi del campo del sapere; nel decimo frammento, dove viene annunciata la esperienza della *physis* dei corpi celesti.

Per *physis* si intende la «natura» come origine del divenire e fondamento della essenza (*Wesen*): la *physis* racchiude proprietà dinamiche (causative) e statiche (essenziali). Essa, da un punto di vista razionale, coincide con il suo oggetto, è il suo oggetto stesso, come il sapere umano può afferrare e padroneggiare. Chi conosce la *physis* possiede tutto il sapere di cui ha bisogno per orientarsi nel mondo delle cose. Sarebbe un errore

se tale impegno prospettato dalla dea fosse svalutato: si tratta di una promessa in sé positiva. [p. 100]

Obiettivo di tale esposizione di filosofia della natura non è introdurre un esempio di falso sapere, né di condannare la migliore delle possibili forme di conoscenza disponibili per l'uomo: al contrario, la rivelazione intende impedire che Parmenide possa essere superato o indotto in errore dalle più diverse teorie. [pp. 100-1]

In 8.61, secondo Scuto, non vi è alcuna intenzione dialettica, né disprezzo per il sapere da comunicare nella seconda parte del poema: non ci sarebbe traccia del tipico gusto greco per la disputa eristica, piuttosto la esigenza di confrontarsi con il mondo della esperienza. [101]

La dottrina della *physis* – la cui esposizione occupava la maggior parte del poema – rappresenta allora una *pars construens* da prendere sul serio: infatti, come riconosce Kahn, l'interrogativo che si pone Parmenide è a un tempo problema ontologico e gnoseologico, più esattamente il problema della indagine della conoscenza, la scelta tra alternativi percorsi per pensiero e conoscenza, nel perseguimento della verità. [pp. 101-2]

Secondo Scuto, tale osservazione di Kahn sulla prima parte del poema, vale anche per la seconda. Parmenide può essere letto non come teorico di un monismo senza compromessi: senza ridurre la importanza della sua riflessione ontologica, egli ha inteso elaborare anche una concezione del mondo fisico, innovativa e per quanto possibile scientifica.

Per quanto riguarda il contenuto concreto della dottrina della *physis*, i frammenti, purtroppo, non aiutano. Tuttavia è possibile ricostruire i lineamenti di insieme delle sue premesse: si tratta di una fisica pluralista – dualista – che riconduce le diverse proprietà degli enti alla combinazione di due elementi equivalenti. [p. 102]

L'ordine del mondo che scaturisce dalla loro mescolanza poggia su un fondamento divino (fr. 12: «[...] nel mezzo una dea, che tutto comanda e governa [...]»), che gli assicura una necessità a un tempo teologica, filosofica e scientifica. La identificazione di tale fondamento divino con la dea che accoglie il poeta è controversa. Per Scuto, questa dea che è sempre causa attiva dell'intero mondo in divenire è molto vicina a una Afrodite (in Empedocle è la prima divinità, creatrice degli stessi dei; Simplicio definisce la dea della *physis theōn aitia*). [p. 103]

La derivazione della teoria non è esplicita in Parmenide, che poteva dare per scontato il riconoscimento da parte dei lettori\ascoltatori: Ippolito parla dei pitagorici, che effettivamente erano presenti in Magna Grecia e a cui la figura di Parmenide sarebbe collegata, attraverso Aminia. [p. 105]

Parmenide è consapevole del fatto che derivare spiegazioni del divenire dalla esperienza sensibile è possibile solo sulla scorta di una sua formulazione linguistica, di un trasferimento del sensibile nel linguistico. In questo senso egli insiste sul fatto che la imprescindibile (per la conoscenza) attività dell'*onomazein* è di natura esclusivamente umana.

L'atto di attribuire al percepito un nome è il primo passo da compiere per poter avviare un processo di conoscenza. Ma i nomi svolgono la loro funzione semantica individuando il loro oggetto nello stesso momento in cui lo separano dal suo contesto, frammentando dunque l'intero, il tutto, il continuo del percepire in pezzi singoli, separati (le *cose*). L'ambito della esperienza si rivela ambito del nominare, del sapere classificatorio e razionalizzante (nel senso etimologico della imposizione di relazioni proporzionali), dei nomi-segni (*epistēma*), con cui (fr. 19) la dea conclude il proprio discorso. [p. 106]

Nell'insistenza su questo fatto – imprescindibile per l'uomo - Parmenide non è polemico, si limita a constatare la necessità della esperienza concettuale: imporre nomi è l'unica possibilità per l'uomo di acquisire un sapere sul mondo sensibile. Dal momento che questa possibilità rimane completamente nell'ambito del suo arbitrio, con essa non gli si può dischiudere la verità dell'essere. [pp. 106-7]

Il sapere che l'*onomazein* rende possibile è indicato da Parmenide come *doxa*. In conclusione del proemio, tutto ciò che è da sapere è connotato in base alla relazione alla *alētheiē*, termine che in Parmenide esprime la piena identità di realtà e verità. La verità di Parmenide non è concetto di logica proposizionale. Non può essere vero l'enunciato ma solo l'ente, nella misura in cui è reale. *Verità* è per Parmenide anche la realtà dell'unico essere e dunque il criterio e il fondamento della tensione essenziale tra il nominalismo inevitabile delle *doxai* umane e il cuore che non trema di una pura conoscenza. [pp. 108-9]

La *doxa* è componente della annunciata comunicazione della dea e si lascia definire per ciò, che il suddetto criterio della verità le nega assolutamente un rapporto alla verità-realtà. Tuttavia Parmenide deve confrontarsi anche con la *doxa* e apprendere da essa. La *doxa* non ha altro scopo che introdurre nel poema una regolativa teoria della *physis*. *Ta dokounta* si riferisce al mondo della esperienza nel suo complesso. [p. 109]

I *dokounta* devono essere presi in considerazione perché rispondono a una necessità che li chiama all'essere, che li chiama all'essere *dokimōs*, avverbio che ha valore positivo di «accettabile». Per Scuto *dokimōs* indica una specie di essere che è proprio, da un lato, dei fenomeni, che sono soltanto apparenti, ma che, dall'altro, nello stesso tempo, è accettabile. Sebbene apparenza, questo mondo è. Può essere solo *dokimōs*, ma proprio per questo le modalità della sua esistenza devono essere conosciute, per poter essere valutate nella loro realtà apparente. [pp. 109-110]

La *doxa* non è quindi altro che il mondo della esperienza considerato nel suo apparire: il sapere da essa garantito è quello della legge che regge il mondo dei fenomeni: filosofia della natura. La *doxa* trova qui anche il suo limite: è solo sapere sui *dokounta*, sui fenomeni così come sono vissuti nella quotidianità. Non è *falsa*, ma diretta alla essenza del suo oggetto e per questo *illusoria*, in quanto, sebbene sia possibile una organizzazione concettuale di *ciò-che-appare-vero*, è impossibile in tal modo conseguire una sapere della realtà. [pp. 110-111]

*Exkurs I*

Anche sulla scorta di precedenti valutazioni positive della *doxa* (Reinhardt e Riezler), negli ultimi decenni si è sviluppata una innovativa linea di indagine che insiste sulla incidenza della *doxa* parmenidea sulla successiva filosofia della natura. Scuto insiste su alcuni punti: (i) la *doxa* non solo costituisce una parte non trascurabile dell'opera di Parmenide; (ii) essa non solo ha avuto influsso sulla fisica posteleatica, ma (iii) la sua esposizione si fonda sulla stessa *krisis* tra essere e non essere da cui dipende la teoria della verità, e (iv) costituisce la dottrina dell'Eleate sul mondo dei fenomeni. [p. 114]

#### *La krisis*

Ciò che è deve anche necessariamente essere: questa è la *krisis* che decide sulla *natura di ciò che appare vero* e sul *cuore di ciò che è vero*. [117]

Riguardo alla assenza di un soggetto della *krisis* (*estin ē ouk estin*) Ruggiu e Couloubaritsis parlano di progressiva manifestazione del soggetto, altri ritengono che esso sia sottinteso come «essere», altri ancora che ogni soggetto possa funzionare (Kirk. Raven, Schofield): in questo caso si registra la tendenza a leggere la alternativa in senso astratto e sempre più esclusivamente logico (Tarán, Mansfeld, Coxon). Coxon vi vede la prima formulazione del principio di non contraddizione. [118]

Kahn propende, invece, per una lettura ontologico-veridica dell'*esti*: tutto ciò che conosciamo e possiamo conoscere è e deve essere così, deve essere così nella realtà. [119]

Di base Kahn ritrova in Parmenide un sistematico parallelismo tra *knowing*, *saying* e *Being*, che suggerisce una «correspondence theory of Truth».

*Essere* nel linguaggio comune assume il valore di (i) esistenza (*x* è, esiste), (ii) predicato (*x* è *f*, ha la proprietà *f*), (iii) identità (*x* è *y*, è identico a *y*), (iv) verità (è vero che).

Patricia Curd ha declinato il concetto di «monismo» in *material*, *numerical* e *predicational* (predicativo): quello di Parmenide sarebbe stato un monismo predicativo, compatibile con una impostazione pluralista della fisica. [120]

Scuto ritiene anacronistico attribuire a Parmenide la tematizzazione o l'impiego del principio di contraddizione come tale, come principio puramente astratto e logico. Tutto ciò che fa l'Eleate è di porre la alternativa tra la necessità e la impossibilità dell'essere dell'ente: a tale scopo egli usa il principio di contraddizione, piegato e limitato comunque alla tematica dell'ente. Ne fa, insomma, un uso limitato e determinato, il cui scopo non sarebbe da confondere con la introduzione alla logica nella storia della filosofia, ma consisterebbe nel fissare l'essenza di *un determinato soggetto*, cioè dell'ente. [121]

La indeterminatezza del soggetto nella *krisis* è, per Scuto, letteralmente corretta, concettualmente falsa: ciò che rimane deliberatamente inespresso (e deve essere o non può non essere) non è qualsiasi soggetto logico, ma il *Wahr-Seiende*, l'ente vero, che può essere proposto anche come *alētheiē*, verità-realtà. Friedo Rickert: l'essere in Parmenide non è pensato a partire dalla riflessione sugli enunciati, ma a partire dal vedere, non dalla verità degli enunciati, ma dalla realtà che rende veri quegli enunciati [121-2]

Il prevalente significato ontologico dell'essere parmenideo ha, secondo Scuto, in linea con la interpretazione di Kahn, immediatamente anche un valore veridico, oltre a un indiscutibile valore esistenziale. [122]

Ogni interpretazione che insista sul carattere logico-deduttivo del poema è superficiale. Una linea dimostrativa puramente razionale non costituirebbe l'obiettivo principale del *mythos* proposto. Esso invece seguirebbe una realtà-verità che è necessario inquadrare e comprendere in un linguaggio adeguato. [122-3]

Dapprima Parmenide considera la via che nega l'essere e, alla luce della alternativa, la riconosce non passibile di ricerca: in tal modo si raggiunge il cuore della ontognoseologia di Parmenide. Essere e non-essere, sapere e ignoranza non sono vere opposizioni: non indicano la opposizione di due principi equivalenti e non si relazionano rispettivamente come polo negativo e polo positivo. Una simile, simmetrica, bilanciata polarità è estranea alla prospettiva di Parmenide: il rapporto tra essere e non-essere è analogo al rapporto tra uno e zero, tra il tutto e il nulla.

In Parmenide vi è solo un unico fondamento ontologico. Il non-essere è assoluto nulla, esclusione di ogni possibilità: non può essere indicato e afferrato. [124]

Da cui la assoluta negatività della corrispondente via: tutto ciò che sporge da questa negatività (*Nichtigkeit*) si trova nel campo dell'essere (anche il non vuoto parlare del non-essere). [124-5]

Non avvedersi della necessaria alternativa comporta perdersi nella illusione che la dea stigmatizza, perdendo ogni capacità di giudizio e orientamento: farsi prendere la mano dalla esperienza quotidiana e diventare come ciechi e sordi. Attribuire in qualche modo positività al non-essere significa riconoscergli pensabilità e enunciabilità, e rappresenta un fallimento del *noos*: credere di poter conoscere e enunciare qualcosa del nulla. [125-6]

Il riferimento a una ulteriore falsa via nel frammento 6, che vorrebbe concedere allo stesso tempo come equivalenti essere e non essere, oltre al problema della sua estraneità alla *krisis* del frammento 2, solleva la questione del riferimento dei versi 31-2 del frammento 1, che alcuni interpretano come accenno a una *terza via* (Reinhardt la fa coincidere con la *doxa*). [127]

Ma la formula *all'empēs* («ma pure») non introduce alcuna possibilità di terza via: il suo senso è quello di sottolineare la inevitabilità di una *doxa* che semplicemente *appare vera*. Il riferimento del frammento 6 non è a una vera e propria via, ma o a un caso particolare della seconda, cui andrebbe ricondotta e subordinata, o a una via che non è considerata «via di ricerca». [128]

In questo senso, tenuto conto della erroneità della via per la impossibilità del non-essere, Scuto è contrario a che si parli di *terza via*. Egli è convinto che Parmenide riferisca l'errore alla fisica dualistica condannata in conclusione del frammento 8, dove si attribuiscono ai principi caratteri opposti. [128-9]

È probabile, secondo Scuto, che nell'attribuire alla *doxa* parmenidea la opposizione essere-non essere, Aristotele abbia confuso la posizione di Parmenide con quella dei fisici che egli critica. Ciò deriverebbe dal fatto che Aristotele non disponeva dell'intero poema: a dispetto della convinzione opposta di Coxon, Scuto sottolinea come tre delle quattro citazioni aristoteliche abbiano matrice platonica e che la quarta diverge leggermente dall'originale. [129-130]

La soluzione di Parmenide è invece quella di mantenere due principi, ma non come ontologicamente opposti, dal momento che possono appartenere solo all'essere e solo così possono contribuire a spiegare i fenomeni. La loro funzione è metodologica: rendono possibile dar conto dei *dokounta*, ma solo sul piano della *doxa*. Tale funzione perde valore quando si pretenda di proporla nella prospettiva di *ciò-che-è-vero* (vero-essente) e della verità. [130]

Per il fatto che la seconda via si mostra assolutamente impercorribile, all'uomo che sa si schiude la certezza dell'essere del *Wahr-Seiende*: questa è l'unica via convincente, che segue coerentemente dalla necessità del vero e della realtà. Essa decide della *krisis* e dell'errore della teoria fisica criticata: non è stata marcata la equivalenza delle due forme, conseguenza, secondo Parmenide, di un *krinein* che non ha adeguatamente escluso la esistenza del non-essere. Le differenze si risolvono sul piano dell'apparire e del nominare e non hanno alcun fondamento ontologico. Perciò una *morphē* sarebbe non necessaria. [135-6]

Al contrario fuoco e notte hanno eguale valore, che esclude il nulla. Le tesi fisiche e ontologiche presentano in Parmenide una simmetria perfetta e si radicano nella stessa decisione fondamentale. [136]

La porta rappresenta, mitologicamente, la svolta, contenutisticamente corrisponde alla *krisis*: è il luogo della corretta decisione. Il non-essere non è, così il vero-essere deve necessariamente (veritativamente e effettivamente) essere.

Ciò non esaurisce tutto quanto è da sapere: il mondo fenomenico reclama una spiegazione, altrimenti il sapere dell'Eleate sarebbe incompleto. La materia base cui ricondurre i fenomeni non può però coincidere con principi in opposizione dell'essere e non-essere. Tutto deve aver parte al *Wahr-Seiende*.

La teoria cosmologica, che è dal punto di vista fenomenico e nominale pluralista, dal punto di vista ontologico, necessariamente, deve ricondursi a un unico fondamento. [137]

Il ragionamento di fondo è lo stesso e la prima parte funge di fatto verosimilmente da introduzione filosofica e metodologica alla seconda: il poema di Parmenide resta in ogni caso, nel suo insieme, un'opera *peri physeōs*. [137-8]

#### *Il cuore del vero-essere*

Parmenide subordina il mondo fenomenico alla necessità di un unico, unitario e eterno vero-essere, il quale non esclude il sapere nominalistico e ipotetico della *physis*, ma lo supera.

Nell'ottavo frammento alle opinioni umane sono contrapposti i *segni dell'essere*: la necessità su cui si basano è la stessa emersa nella *krisis* del secondo frammento. Il

campo dell'essere-vero esclude il possibile, e rimane vincolato a una verità e realtà che deve essere. [139]

L'accento di Parmenide cade sulla compatta, indivisibile omogeneità del tutto, dell'*on*, non sullo *hen*, sull'*uno*, che è invece sottolineato come conseguenza della indivisibilità del vero-essere: l'uno è qui connesso all'*on*, come ricordato da Riezler, secondo cui nella intera storia del pensiero greco *hen* e *on* sono collegati. [140]

Secondo Scuto nei frammenti si assiste a una svolta rivoluzionaria nell'uso linguistico del participio di *einai*, *eon*, già impiegato nella *Iliade*, nella *Teogonia*, in relazione alla dottrina di Anassimene. In Parmenide assisteremmo al passaggio da un valore ancora temporale del participio a un significato atemporale: si tratterebbe di una netta correzione nella astrazione, con cui dalla costante mutevolezza della esperienza di diversi enti si concluderebbe nella certezza di un essere, sottratto al tempo, ed eterno. [141]

Da un punto di vista teoretico, Scuto valorizza il fatto che nel frammento ottavo tutti i segni ricavati da Parmenide sono le conseguenze necessarie e inconfutabili della applicazione di un principio di fondo, introdotto per primo nel discorso: l'essere non può sorgere *ex nihilo*. [142]

L'essere non è limitato nei confronti di qualcos'altro: il riferimento al limite sarebbe da intendere come implicante un al di là, bensì nel senso di *non plus ultra*: l'essere non è limitato da qualcos'altro, ma è limitato in sé, corrispondentemente alla sua stessa, interna necessità.

Quella della sfera è solo una immagine, un sostegno alla capacità rappresentativa, che ricorrendo a una figura geometrica al meglio faccia intuire la *forma ontologica del vero-essere*. [146]

La seconda via prospettata nel secondo frammento (che non è) è impercorribile in quanto il non essere non si può portare nella esperienza e ciò comporta che ciò che non è conosciuto non possa essere espresso. La impraticabilità della via è in Parmenide legata comunque non alla dimensione gnoseologica: il non essere non esiste. Inconoscibilità e inesprimibilità sono nel suo caso conseguenza di natura ontologica. [147]

Parmenide afferma la identità di fondo dei piani ontologico e gnoseologico. [148]

Coincidenza di due piani (ontologico e gnoseologico), o, meglio, di ciò che da noi è stato articolato in due piani distinti: una coincidenza così perfetta che in essa non si riconosce più o non si può autorizzare alcuna differenza: l'essere vero racchiude in sé verità, realtà e esistenza, e nella misura in cui è, nella sua essenza e per la sua essenza, conoscibile, è identico con il pensiero, in cui si esprime e rispecchia.

Qualcosa è nella misura in cui può essere anche conosciuto; qualcosa è, nella misura in cui pensa. [149]

La riflessione gnoseologica conduce alla certezza ontologica e questa a una *ontologizzazione (Ontologisierung)* della stessa gnoseologia. Senza, tuttavia, alcuna

implicazione idealistica, semplicemente esprimendo la intima unitarietà delle sfere della esistenza e del pensiero. [150]

Il coincidere di essere e pensiero abbraccia tutto in Parmenide: i *dokounta* non possono essere sottratti al vero-essere e insieme alla loro esistenza vero-apparente, così come un dire (*leghein*) o un pensare (*noein*) erronei non possono sottrarsi alla forza del vero-essere. [152]

La facoltà di *leghein-noein* rimane interna al vero-essere, o, meglio, a esso identica (identità ontgnoseologica).

Parmenide ha accettato i *dokounta*, l'*onomazein*, il *leghein*, il *noein* in tutte le loro possibilità e li interpreta come comuni prospettive umane. Sua soluzione geniale quella di aver sottolineato la unitarietà di questo insieme: egli non cade nella aporia di dover giustificare la molteplicità del mondo dal punto di vista della unitarietà del vero-essere. Il mondo nella sua molteplicità è per lui un fatto, un dato da cui partire. [153]

In questo senso l'essere-vero è realmente come una perfetta sfera, in cui le prospettive del vero-apparente e del vero-essente sono parallele, senza entrare in conflitto: «differenti prospettive del conoscibile, due modi di vedere» (Kahn). [153-4]

Per quanto riguarda il mondo fenomenico, Parmenide ha sviluppato una teoria che non lascia spazio al non-essere, una fisica dualistica, i cui elementi originari hanno parte all'essere necessariamente e le cui differenze sono mostrate, di conseguenza, solo di natura nominale. Il *Peri physeōs* di Parmenide non avrebbe potuto essere più unitario. [155]

III. La ricezione

Appendice: Parmenide il pensiero indiano

Dario Zucchello

Como, giugno '08