

Martina Stemich, *Parmenides' Einübung in die Seinserkenntnis*, Ontos Verlag, Frankfurt 2008

La ricerca della Stemich affronta due nodi fondamentali: i) il percorso proposto nel poema di Parmenide verso la conoscenza dell'essere; ii) la relazione intercorrente tra tale obiettivo di conoscenza e l'atteggiamento spirituale di colui che vi è coinvolto.

Relativamente al primo punto sono individuati nei frammenti i passaggi che gradualmente – pedagogicamente - conducono alla *Seinserkenntnis*: la Stemich è convinta, infatti, che la *Seinslehre* eleatica risulti da una indagine essenzialmente rivolta a determinare la possibilità per l'uomo di una conoscenza che conduca dalla ignoranza alla comprensione dell'essere.

Già nella tradizione presocratica – un paio di secoli prima che il modello si affermasse nella cultura ellenistica - si sarebbe progressivamente delineata la prospettiva di una ricerca filosofica intesa come sistematica indagine intorno alla natura della conoscenza e graduale formazione spirituale. In questo senso la ricerca della Stemich si richiama alla precedente su Eraclito [Martina Stemich Huber, *Heraklit. Der Werdegang des Weisen*, Grüner, Amsterdam 1996].

L'indirizzo fondamentale della ricerca insiste dunque sulla teoria dell'apprendimento [*Lerntheorie*] di Parmenide, cioè sulla sua rappresentazione della ascesa del *kouros* al pensiero filosofico.

L'opera prevede un capitolo (il primo) di introduzione alla figura di Parmenide e di contestualizzazione del poema, essenziale per la sua interpretazione complessiva: la Stemich sottolinea, in effetti, come il filosofo abbia sviluppato il proprio discorso filosofico sfruttando, in modo originale, immagini e nozioni di una tradizione ben nota ai fruitori del poema [*audience, Hörserschaft*], così da poterli coinvolgere e condurre poi lungo una insolita pista di ricerca.

Nella prospettiva di questa reinvenzione della tradizione, il secondo capitolo esamina le ragioni della scelta della Dea innominata come guida nel processo di conoscenza. Parmenide non si propone come autodidatta: la Stemich si sofferma sul consapevole coinvolgimento (passivo e attivo) del *kouros*, il quale progressivamente rovescia il proprio ruolo da discente a (potenziale) docente. Il poema potrebbe essere basato sulla effettiva esperienza di apprendimento dell'autore.

Nel terzo capitolo, che si concentra sulla conclusione del proemio, la Stemich esamina il programma pedagogico dalla Dea delineato introduttivamente alla sua comunicazione. Il *kouros* dovrà padroneggiare [*meistern*] due ambiti teorici ben distinti: il «cuore che non trema della verità» da un lato, le «opinioni dei mortali che non sono degne di fede» dall'altro. La svalutazione dell'ambito delle opinioni, in particolare, svolge, nella lettura della Stemich, funzione «diagnostica» e «prognostica»: contribuisce, in altre parole, per un verso a mettere in discussione la consapevolezza quotidiana, per altro a superarla. Tesi interpretativa di fondo è che Parmenide, nel poema, non sia interessato a introdurre una distinzione ontologica, bensì delinea due distinte modalità di percezione della realtà: la effettiva conoscenza dell'essere contrapposta a un conoscere solo presunto (un mero «opinare parvenze», *Scheinmeinen*).

Sempre nell'ottica di valorizzare la originalità dell'intervento di Parmenide all'interno della tradizione, nel quarto capitolo la Stemich si sofferma sulle rappresentazioni e pratiche pedagogiche tra Grecia arcaica e classica, con particolare riguardo a quattro modelli: Omero, la scuola pitagorica, Eraclito e (per un riscontro) Platone. Parmenide,

nella lettura proposta, si rifarebbe a giudizi di valore di assonanza omerica, che subiscono però una profonda trasformazione nel testo. Per la Stemich, in effetti, quello che potremmo indicare come il “punto di vista morale” del poema si collocherebbe a metà tra la tradizionale convinzione omerico-esiodica secondo cui le divinità sono responsabili per le scelte degli uomini, e quella socratica, che insiste invece sulla responsabilità individuale.

I passaggi didattici fondamentali del poema - che definirebbero i graduali livelli di competenza, dalla iniziale condizione di ignoranza alla estrema possibilità cognitiva – sono individuati nel quinto capitolo. Nello schema riprodotto dalla Stemich, il *kouros* deve i) conoscere tutto, ii) interiorizzare quanto dalla Dea proposto alla conoscenza, iii) mettere alla prova razionalmente le parole della Dea, la quale, in questo senso, fa concretamente appello alla sua autonomia, indipendenza spirituale. Il terzo passaggio, insomma, comporta di fatto il superamento del ruolo discendente del *kouros* e il conseguimento della stessa dignità cognitiva della Dea.

Nei due successivi capitoli la Stemich si concentra sulla analisi di due frammenti (B 16 e B 4) cruciali nella economia della sua ricerca. B 16 conterrebbe, nella chiave pedagogica proposta, una vera e propria lezione teoretico-cognitiva: in forza della capacità della propria intelligenza (*noos*), il *kouros* può conseguire una *krasis*, una omogeneizzazione dei dati della esperienza quotidiana in una totalità armonica (*harmonischer Ganzheit*), corrispondente alle proprietà essenziali dell'essere parmenideo (per cui nel poema si impiega l'aggettivo *oulomeles*): compattezza e coerenza. Analogamente B 4 è interpretato come introduzione, da parte della Dea, di una peculiare visione della realtà, in cui la intelligenza (*noos*) trascenda la molteplicità delle cose nella unità dell'ente (essere): il frammento, in altre parole, si interesserebbe della educazione filosofica del *kouros*, indicando il compito di intervenire con il *noos* per correggere la ordinaria percezione della realtà quotidiana, e superarne le contraddizioni, con l'effetto di far corrispondere *signi* dell'essere e qualità del contemplare filosofico.

In questo modo la Stemich conclude l'esame del primo nodo della sua ricerca: il poema costituirebbe un vero e proprio avviamento alla educazione delle facoltà con cui l'uomo è in grado di acquisire conoscenza, che coinvolge vari approcci e metodi di apprendimento. Ogni passo avanti comporta lo sviluppo del potenziale spirituale del *kouros*, attraverso cui egli progressivamente si rivela capace di conoscere l'essere.

Con il capitolo ottavo la Stemich passa dunque a considerare il secondo nodo – la relazione tra obiettivo di conoscenza e atteggiamento spirituale del *kouros* -, a partire dal problema dei «signi dell'essere». In proposito, ella rimarca come la tradizione interpretativa si sia per lo più concentrata sulla analisi della *alētheia* e, di conseguenza, dei «*sēmata*»: il suo interesse principale, invece, è rivolto a stabilire una correlazione tra i *Seinsmerkmale* e il *Geisteszustand* di colui che conosce (*Erkennender*), secondo le indicazioni del poema (B 3: identità di pensiero e essere [*to gar auto noein estin te kai einai*]).

Negli ultimi due capitoli l'autrice tira le somme delle sue indagini, (i) ribadendo la indipendenza di Parmenide rispetto ad altre scuole di pensiero, e (ii) individuando la rilevanza della sua poesia dottrinale per le interpretazioni del pensiero filosofico antico in chiave di formazione spirituale. In tal senso la Stemich torna sul confronto con Eraclito, per confermare l'idea che la filosofia nella cultura presocratica sia stata qualcosa di più di mera *historiē*, cioè anche riflessione sistematica sui modi per acquisire conoscenza.

1. Confrontandosi con la tesi interpretativa di P. Kingsley (*In the Dark Places of Wisdom*, 1999), la Stemich marca la irriducibilità di Parmenide a mero «guaritore» o maestro di *katabasis* (*phōlarkos, iatromantis*): sebbene Kingsley abbia avuto il merito di porre in rilievo aspetti trascurati del pensiero eleatico, egli trascura il fatto che la via della ricerca eleatica conduce a una conoscenza critica, chiarificatrice, foriera di chiarezza razionale. In questo senso la lettura sciamanica di Parmenide, che, tra l'altro, difficilmente potrebbe dar conto dei contenuti scientifici nei frammenti della seconda parte del poema, sarebbe frutto di un fraintendimento.

La Stemich, invece, valorizza una indicazione di Diogene Laerzio (IX 21) circa la relazione di Parmenide con il pitagorico Ameinia, che avrebbe prodotto un mutamento della condotta di vita del filosofo, una «conversione» verso una forma di *hēsuchia*, tranquillità, quiete e fermezza nell'animo (diversamente da Kingsley che pensa piuttosto alla immobilità indotta dalla *incubation* di matrice sciamanica). Mentre tale modello di vita non si potrebbe facilmente ricondurre al contesto sociale di appartenenza di Parmenide, esso troverebbe giustificazione se interpretato in connessione con una attività contemplativa rivolta alla interiorità. A sostegno della propria lettura, la Stemich porta tre elementi: i) la possibilità che la quiete interiore sia conquista di colui che arriva a conoscere «il cuore che non trema della verità»; ii) la concordanza della notizia di Diogene con la concezione presocratica della verità come «adeguazione» (Teofrasto attribuisce a Parmenide la tesi per cui «il simile conosce il simile»); iii) la prova testuale della possibile relazione stretta tra conoscenza della assoluta immobilità dell'essere e tranquillità dell'anima.

La scrittura in versi da parte di Parmenide richiamava il modello di sapienza associata alla tradizione del canto poetico, ma facilitava anche la diffusione e memorizzazione, oltre a consentire di attingere a un bagaglio di immagini e metafore di sicuro effetto dall'armentario omerico e esiodeo. Parmenide avrebbe così sfruttato i vantaggi che la tradizione orale gli garantiva, per introdurre – in totale autonomia – nuovi concetti filosofici e formule astratte. La poetica del filosofo sarebbe, secondo la Stemich, funzionale alla sua dottrina: Aristotele insegna che non è la forma in versi a caratterizzare la *poiēsis*, ma la sua *mimēsis* rispetto alla realtà. La poesia filosofica di Parmenide è poesia dottrinale e dunque essenzialmente didattica, nella misura in cui rappresenta una nuova teoria come insegnamento proposto a un discente (da cui, per esempio, le formule imperative diffuse nel testo).

Il proemio di Parmenide costituisce, secondo la Stemich, una autorappresentazione dell'autore, la rassicurazione, attraverso la Dea, della attendibilità della sua ricerca filosofica. In questa direzione svolgerebbero un ruolo importante gli elementi relativi al viaggio, caratteristici della cultura del tempo: rispetto al dibattito interpretativo intorno al proemio, infatti, la Stemich è critica nei confronti della lettura che privilegia, nel viaggio del *kouros*, la dimensione della iniziazione e della rivelazione, riprendendo, invece, quella che insiste sul recupero parmenideo di elementi della tradizione epica per renderli funzionali alla propria innovativa proposta filosofica.

In quanto *anabasis*, il viaggio del *kouros* è stato interpretato da Sesto Empirico come allegoria della ascesa dalla oscurità alla luce, dalla notte della ignoranza e dell'errore al rischiaramento: il viaggio rappresenterebbe, insomma, un processo di ricerca del sapere

filosofico. D'altra parte all'epoca di composizione del poema il modello culturale di formazione tipico della società aristocratica era costituito dalla tradizione omerico-esiodica, che coinvolgeva la dimensione della pratica sociale esteriore e non quella individuale, della ispirazione solitaria. L'uso del termine *kouros* aprirebbe la possibilità di una incidenza orfico-pitagorica, che la Stemich, tuttavia, in considerazione della creatività filosofica del poema, tende a escludere.

In quanto *katabasis*, a partire da J.S. Morrison («Parmenides and Er», 1955) si è preteso di cogliere, in relazione con la escatologia platonica, elementi per una lettura sciamanica della esperienza del poema, successivamente rafforzata dal confronto con il contenuto delle lamine orfiche e in genere con il motivo della *katabasis* pitagorica, soprattutto da Burkert, tenendo conto in particolare del retroterra culturale della Magna Grecia (culti di Helios e Demetra). Burkert avrebbe in realtà, secondo la Stemich, raccolto elementi culturali diversi per tempi e luoghi, riducendoli a una unica radice.

Una variante (sostenuta tra gli altri dalla Curd e da Fränkel) coglie nel viaggio non *anabasis* o *katabasis* ma una esperienza in un *al di là* (*Jenseits*), *ben lontano* (*weit weg*), *dietro* (*hinter*) la esperienza quotidiana: il vantaggio di questa lettura, nella prospettiva della Stemich, è quello di proporre il viaggio nel senso di un processo di trasformazione spirituale, più aderente alla dinamica interna del testo.

L'uso dell'aoristo in alcune forme verbali del proemio solleva il problema della interpretazione temporale (effettiva e ingressiva) della esperienza proposta: una esperienza eccezionale e puntuale, che appartiene a un passato concluso, ovvero una esperienza ripetibile? La Stemich insiste sulla lettura processuale: sebbene il percorso verso la Dea sia già stato compiuto, esso – in quanto motivo connesso a una trasformazione comprensibile solo come sviluppo sistematico – diventerebbe emblematico della graduale approssimazione alla conoscenza ricercata dal filosofo. Le forme imperative della prima parte del poema, in effetti, sembrano confermare questa prospettiva processuale piuttosto che quella puntuale, sollecitando il lettore a superare la propria condizione spirituale ordinaria per avviarsi a diventare «uno che sa» (*Wissender*). Il proemio annuncerebbe una trasformazione della intera persona, che interviene non improvvisamente ma gradualmente.

In conclusione, la Stemich esclude che il proemio rappresenti una asceti estatico-religiosa, ovvero che esso possa ridursi a esperienza sciamanica (che contraddirebbe la natura logica dell'argomentare della Dea): è plausibile, al contrario, che Parmenide proponga l'inizio della ricerca nei termini simbologici della tradizione religiosa, dal momento che la *quest* è destinata a modificare l'intera personalità del *kouros*. In questo senso Parmenide avrebbe selezionato quelle metafore che nella cultura del suo tempo erano le più efficaci per la ricezione del proprio originale discorso. Nella interpretazione della Stemich il poema è da seguire come la *via della ricerca della verità* (*Weg der Wahrheitssuche*): a differenza di molte letture contemporanee, l'autrice non si concentra sulla sua dimensione ontologica ma sul *processo* di conoscenza che esso coinvolge.

2. La ricerca del sapere comincia nel proemio con la consapevole decisione del *kouros* di avviarsi sulla strada di ricerca; si sviluppa di conseguenza nel racconto di un trasferimento\trasporto passivo al cospetto della Dea, per riceverne la istruzione; si conclude, infine, con la piena riappropriazione della indipendenza. Così nel corso del

poema il *kouros* si trasforma da colui che è condotto alla conoscenza in colui che può condurre gli altri alla conoscenza.

La meta del viaggio è la Dea, che appare a un tempo benevola e terribile: la «numinosità dell'incontro è suggestiva». La sua casa si raggiunge a conclusione di un lungo percorso, dopo aver attraversato – grazie alla compagnia delle figlie del Sole - la regione della Notte. La via è lontana dallo spazio frequentato, battuto dagli altri uomini, estranea al loro *common sense*, all'ordinario campo di esperienza della quotidianità, oltre le porte della Notte, in altre parole ai limiti della realtà conosciuta. Il *kouros*, tuttavia, intraprende il viaggio di sua volontà.

Il fatto che Parmenide proponga l'insegnamento di una divinità femminile per raggiungere la conoscenza dell'essere riflette uno sfondo culturale in cui il tema della ispirazione da parte di figure divini femminili è ricorrente, e centrale risulta il ruolo femminile nella mediazione tra società maschile e ambito culturale-sacrale.

D'altra parte, il fatto che il «vero convincimento» arrivi con l'autorità di una dea, sottolinea, da un lato, la assoluta certezza che Parmenide attribuisce alla propria dottrina, e offre dall'altro un indizio del profondo legame del filosofo con la cultura del suo tempo.

La nozione di “*kouros*” appartiene alla tradizione delle iniziazioni misteriche (cfr. inni orfici): Parmenide si rappresenta nel poema come *kouros*, che viene edotto da una entità divino. Simbologia e scelte verbali del proemio suggeriscono l'idea di una ricezione passiva, di una relazione gerarchica di ruoli. In gran parte del poema è presente la forma imperativa, con il *kouros* come destinatario della istruzione della Dea; poi, a partire dal decimo frammento, il testo diventa una forma impersonale di comunicazione scientifica, risultato, probabilmente, della autonoma riflessione di Parmenide.

Nella poesia omerico-esiodea l'uomo non segue tanto valori individuali, ma vive in una tradizione di valori culturalmente trasmessi, non autonomamente determinati. Quando gli eroi di quella poesia si riferiscono all'“io”, lo rappresentano come una parte della personalità del protagonista nella forma autonoma di un “tu” che si contrappone, segue o cerca di prevalere. Così, nell'epica non si sviluppa un dialogo reale, manca il quadro di una individualità consapevole e responsabile: tutte le istanze parziali diventano autonome e conflittuali, campo di intervento di forze divine, che rendono l'azione dell'uomo omerico scarsamente consapevole e responsabile.

Nella tradizione filosofica arcaica si danno alcuni segnali di emancipazione dal quadro omerico: in Senofane che rivendica la propria autorialità, in Eraclito che sottolinea coscientemente il proprio *logos*, in contrasto con la tradizione. La posizione di Parmenide è complessa, ma certamente da larga parte del poema risulta valorizzata la posizione filosofica indipendente dell'autore: è vero che è la Dea a istruire, ma verso sapere inaudito, che rompe con la tradizione e scaturisce dalla ricerca personale dell'autore.

La Dea per gran parte del poema gioca il ruolo attivo, indicando se stessa decisamente come «*egō*» e proponendo ciò che il filosofo deve sapere, imparare, esperire, ovvero evitare, rendendo quasi superflua la valutazione critica sollecitata al *kouros*.

Se la vocazione didattica della *daimōn* fosse estranea – come nella psicologia omerica – alla consapevolezza di sé del filosofo, la sua illustrazione della realtà sarebbe concessa senza resistenza. Ma il pensiero di Parmenide è ormai lontano dalla psicologia omerica, per cui lo stesso *kouros* può determinare in quale misura andare incontro alla dottrina della Dea e soprattutto quanto spingersi avanti nel viaggio.

Già l'attacco del proemio mostra la peculiarità dell'atteggiamento del *kouros*, a un tempo inattivo e autonomo, sulla via verso la conoscenza della somma verità: si parla, infatti, delle cavalle che conducono il poeta nella direzione in cui il suo *thumos* desidera andare, dove il termine *thumos* (benché si riferisca a una parte) sta per la totalità della personalità del *kouros*, per il soggetto dell'evento. Nello stesso senso può essere letto nei primi versi il riferimento del poeta a se stesso come *eidota phōta*, «l'uomo che sa», qualificazione tra l'altro in tensione con l'espressione *kouros*, che indica tradizionalmente il giovane avviato alla iniziazione e quindi in una posizione di minorità rispetto alla guida.

Il fatto che il *kouros* a un tempo sia condotto al sapere attraverso la Dea e – in quanto in qualche misura sapiente – sia in cammino per essere edotto implica che egli si lasci istruire di buon grado, che intraprenda intenzionalmente il percorso didattico, per mostrare a possibili discenti la via verso la conoscenza dell'essere. Insomma, la consapevole, deliberata passività del filosofo per raggiungere la conoscenza più alta è rappresentata nella immagine delle cavalle che portano il *kouros*: lo conducono lontano quanto il suo *thumos* desidera, che è poi aspirazione di un soggetto qualificato come *eidota*, come «colui che sa».

La Dea annuncia che il *kouros* deve imparare tutto, sottolineando quindi una relazione gerarchica nella ricerca: è così tanto più sorprendente che, poi, ella lo inviti a valutare criticamente l'argomento proposto. Ciò implica che la relazione didattica non impone una dipendenza, ma che ha di mira la autonomia spirituale del discente. A differenza di Eraclito, Parmenide non si presenta come autodidatta, adotta nel poema un modello didascalico, con una docente e un discepolo, per poi romperne le implicazioni gerarchiche, marcando come il *kouros* debba – con il proprio *logos* – giudicare del *logos* della Dea. In realtà Parmenide vuole rappresentare un evento pedagogico: uno svolgimento dal non sapere al sapere più alto della Dea.

3. Dopo la introduzione e la contestualizzazione dell'opera, l'analisi del poema si concentra in apertura sui versi B 1. 28-30, in cui la Stemich rileva come il riferimento ai e la connotazione dei «mortali» rivestano, in un contesto appunto pedagogico, una specifica funzione didattica, *diagnostica* rispetto alla ordinaria condizione umana, cui sono contrapposti il riferimento al e la connotazione del *kouros*, da leggere, invece, in prospettiva *prognostica*, come proiezione delle possibilità umane di conseguire la conoscenza propria di un dio.

Da un lato, infatti, con la figura del *kouros*, Parmenide rifiuta l'ottica secondo cui solo dei e visionari possano conoscere la Verità; dall'altro, introducendo nel programma educativo proposto dalla Dea anche la conoscenza delle «opinioni mortali», egli evita la arroganza di coloro che, possedendo una qualche forma di sapere, disprezzano ciò che non corrisponde alla verità che hanno trovato.

A chi si rivolge Parmenide? La dottrina filosofica è rivolta a coloro che possono seguire il *kouros* nella ricerca della conoscenza: la conclusione del proemio in tal senso rivela la intenzione formativa del testo parmenideo. La scelta dei verbi *puthesthai* e *mathēsai* è significativa: il primo indica *raccogliere conoscenza sulla scorta della esperienza*, il secondo *comprendere, imparare attraverso il giudizio*. Il *kouros* deve compiere un

percorso di apprendimento seguendo un metodo che prevede diverse forme di apprendimento.

Tale programma è introdotto dalla Dea con la formula *chreō*, è *necessario*, che per la Stemich va interpretata, secondo le indicazioni di Mourelatos (A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, 1970), come necessità soggettiva, cioè come consapevole partecipazione, personale, decisa adesione – a differenza di quanto veicola la formula *dei*, che ha invece valore di necessità oggettiva. Questa lettura è coerente con il quadro delineato di un volontario coinvolgimento del *kouros*, esprimendo intesa tra le sue aspettative e il programma della Dea.

Ma qual è questo programma? Il *kouros* deve imparare «ogni cosa»: in altre parole, il programma non prevede solo la comunicazione dei contenuti del sapere, ma anche informare sulla necessaria condizione epistemica che i due ambiti (opinione e conoscenza) implicano. La Dea, insomma, intende illustrare non solo «il cuore che non trema della ben rotonda verità», ma anche le «opinioni dei mortali in cui non è vera certezza»: due ambiti di sapere pedagogicamente complementari, sebbene le opinioni siano delineate come in sé contraddittorie.

L'uso del verbo *puthesthai* (*imparare per sentito dire, ricercare*) fa pensare a una appropriazione di conoscenza che intervenga attraverso attenzione, concentrazione, certamente non in una condizione di *trance* o sogno.

Nella tradizione la conoscenza è appannaggio solo di divinità e di uomini ispirati: anche le affermazioni degli dei – mediate dalle Muse ai poeti – non erano sempre fondamentalmente vincolanti (come rivela in particolare la poesia di Esiodo, dove le Muse sottolineano di poter annunciare verità genuine o solo apparenti). In genere, però, le Muse garantivano per la verità dei poeti, i quali, per annunciarla, superavano i propri limiti umani ricorrendo alle parole delle Muse. L'ascoltare fatti (raccontati da dei e Muse) degni di fede valeva come esperienza personale: quando un poeta aveva ascoltato dei e Muse, aveva acquisito sapere, poiché *era stato lì*, aveva raggiunto la propria conoscenza attraverso esperienza personale.

Nella tradizione di pensiero presocratica, Senofane mantiene lo scarto tra sapere umano e divino, mentre Eraclito e Parmenide ritengono che all'uomo sia dato conoscere la verità.

I versi 28-30 del proemio non si riferiscono tanto a opinioni e verità quanto alla condizione spirituale della conoscenza delle opinioni e della verità: la condizione degli *uomini intrappolati nelle opinioni* e quella degli *uomini che conoscono la verità della Dea*.

Nell'impegno di conoscere «tutto», Parmenide rompe due volte i modelli di pensiero stabiliti: superando la distinzione per cui solo dei e uomini ispirati possano conoscere la verità divina; riconoscendo all'ambito della *doxa* un nuovo significato accanto alla verità. In particolare la Stemich sottolinea come la interpretazione secondo cui Parmenide insegnerebbe un sapere obiettivo rispetto all'ambito dell'essere, contrapposto a opinioni soggettive rispetto all'ambito delle *doxai*, richieda una revisione.

La espressione *atremes hētor alētheiēs* viene spesso letta come riferentesi alla astratta verità del filosofo, ma nella tradizione il sostantivo *hētor* era impiegato in relazione ad animali, uomini, dei, quindi in un senso non astratto. Secondo la Stemich esso

implicherebbe, rispetto al nostro costume, una diversa percezione del pensare e del sentire. La parola sarebbe vicina a *thumos*, per veicolare l'idea di una attività intellettuale emotivamente tonalizzata. Nel poema *hētor* corrisponde alla essenza della realtà che il *kouros* deve conoscere: anche la *alētheia*, cui *hētor* è collegato, assume una funzione vitale per il *kouros*. Per *hētor* valgono le stesse caratteristiche della verità: scegliendo il termine *hētor* l'eleate opta per correlare la verità all'uomo che la deve conoscere, quando, invece, avrebbe potuto impiegare termini o immagini diverse, più impersonali.

Analogamente, la scelta dell'aggettivo *atremēs*, che descrive una positiva qualità della verità, allude alla condizione umana: la verità della Dea non solo corrisponde a un ambito assoluto di realtà, ma a rappresentazioni che significano l'uomo e la capacità di conoscenza dell'uomo. L'aggettivo è connesso con la immutabilità dell'essere, ma allude anche al fatto che nella loro agitazione gli uomini sono tenuti lontani dalla verità e compito di chi intende conoscere è quello di acquisire un *noos atremēs*.

La variante *eupeitheos* è preferita a *eukukleos* (DK) (*alētheiēs eupitheos*) dalla Stemich, che ne marca il valore di concretezza, la efficacia nel persuadere (*peithō* radice dell'aggettivo).

Il termine *alētheia*, attestato già in Solone come «dire il vero» contrapposto a «mentire», è parola chiave nella tradizione pitagorica. La Stemich si concentra sul suo significato nel poema. Alcuni la intendono come entità data al di fuori dell'individuo (Coxon): Parmenide avrebbe così delineato una concezione della verità come essere contrapposto al non-essere. Eraclito consente di interpretare la verità anche come categoria mentale, una condizione che consente all'uomo di superare il senso comune quotidiano. Per la Stemich il problema è cogliere se le due prospettive (oggettiva e soggettiva) non siano aspetti della stessa cosa. Esiste una differenza di significato tra *alētheia* e *eteos* o *etumos* (che in Omero hanno una portata oggettiva): la *alētheia* indica la relazione dell'uomo al vero, in cui si può rintracciare l'aspetto di *dire vero*, *fare vero*. Tuttavia in Parmenide non si può delimitare il valore oggettivo da quello soggettivo: egli comunque insiste meno sul significato di entità sussistente fuori del soggetto e piuttosto sulla relazione della verità con l'uomo.

Nel complesso il vocabolario dei versi analizzati rivela che in gioco non c'è tanto la rivelazione di una verità oggettiva che il *kouros* debba registrare: i versi del poema possono essere letti secondo un doppio registro – che secondo la Stemich gli ascoltatori potevano allora cogliere -, per cui i termini da un lato mantengono il loro valore corrente, quotidiano, dall'altro ne assumono uno nuovo. La tensione, nel caso del proemio, è nella relazione tra «cuore che non trema della verità convincente» e «opinioni dei mortali». Il discendente deve interessarsi di entrambi gli aspetti, che non si riferiscono a due ambiti assolutamente distinti della realtà, ma a due distinte condizioni di conoscenza.

La parola «opinioni» (*doxai*) veicola l'idea di manipolazione da parte dell'uomo: anche nel poema le opinioni sono da intendere come opinioni degli uomini, non degli dei. Parmenide con quella nozione non ribadisce semplicemente la distinzione tradizionale tra sapere divino e umana ignoranza: la Dea in conclusione annuncia che comunicherà parole ingannevoli, e invita il *kouros* a giudicare criticamente il suo (di lei) sapere. Perché guidare il *kouros* a conoscere opinioni insicure? Perché nessuna opinione dei mortali possa mai prevalere sulla sua.

La Stemich individua due possibili finalità nella scelta parmenidea:

- i) compiere un passo avanti rispetto alla tradizione che voleva il sapere appannaggio delle divinità (e, mediamente, di poeti e visionari ispirati), ovvero marcava lo scarto tra il sapere del filosofo e quello del volgo. Parmenide offre nuove prospettive scientifiche, ma anche un compromesso tra negazione della disponibilità del sommo sapere per l'uomo e negazione di quella forma di conoscenza (*doxa*) che non soddisfi il nuovo criterio di verità;
- ii) svolgere un ruolo didattico: ponendo a confronto le certezze quotidiane del *common man* con la verità della Dea, per la prima volta si prende consapevolezza della loro natura, di un modo di vedere concresciuto con la abitudine. L'uomo non è solo costretto a modificare il proprio punto di vista, ma può anche usare le *doxai* senza, come accade ai «mortalis», ridursi a esse.

Nel poema di Parmenide ritroviamo diversi tipi umani: il *kouros* rappresenta il tipo impegnato a conoscere, colui che si lascia istruire volentieri e giunge alla conoscenza della Dea; i mortali rappresentano, invece, coloro che rimangono impaniati nelle certezze quotidiane e conoscono solo *doxai*. Nel corso dell'opera, secondo la Stemich, la linea divisoria tra sapere divino e ignoranza umana viene annullata e l'uomo, a partire dalla condizione di *brotos*, può conseguire la conoscenza della Dea.

Il poema distingue schematicamente tra *colui che sa* e *coloro che non sanno*: i *brotos* non sanno nulla, il *kouros* deve conoscere tutto. I mortali non sanno perché compresi nelle loro abitudini quotidiane, nelle convinzioni che da esse acriticamente scaturiscono. La realtà è definita dai mortali con parole (*dokounta, dokimōs*) che hanno radice in “*dok-*”, che sorgono comunque da una accettazione, opinione assunta attraverso una decisione (a differenza del mero *phainesthai*). Il problema non risiede nelle *doxai* ma nel fatto che i mortali giudicano scorrettamente i dati percettivi. Il *kouros*, che cerca di raggiungere il sapere della Dea, si rende conto che il proprio sapere quotidiano è fatto solo di opinioni, e può introdurre questa conoscenza come ausilio: trasformarla nella presa di coscienza delle contraddizioni insite nelle convinzioni tipiche del sapere quotidiano. Secondo la Stemich l'errore dei mortali risiede in ultimo nel *noos*, che interpreta scorrettamente la esperienza, che non rimane *atremes* e non si concentra sulla verità cui la Dea richiama il filosofo, che non contrappone sensi e capacità razionale, ma contesta il modo insoddisfacente di relazionarli. I due ambiti, cui allude la conclusione del proemio, non sono ambiti di realtà, piuttosto due distinti ambiti di percezione, conoscenza della realtà.

4. Il poema di Parmenide si colloca secondo la Stemich a metà strada tra la posizione tradizionale (omerico-esiodica), secondo cui le divinità sono responsabili per le scelte degli uomini, e quella socratica che insiste sulla responsabilità individuale.

Così come nel pensiero pitagorico la filosofia era intesa come prassi di vita, in altre scuole di pensiero presocratiche ci si dedicava a una indagine metodica intorno al conoscere: tipico il caso di Eraclito, il quale concepì la filosofia come ricerca del sapere e *paideia*.

La origine delle rappresentazioni pedagogiche presocratiche è ancora legata all'*epos* omerico: nella cultura orale i valori collettivi erano interiorizzati, l'apprendimento passivo, il poeta divinamente ispirato. Lo stesso sapere salvifico era appannaggio di iniziazioni, incubazioni. A questa impronta si oppone la tradizione ionica, con la

*historiē* intesa come ricerca autonoma e raccolta di dati conoscitivi in vari ambiti di sapere.

I pitagorici sottraggono la formazione al condizionamento sociale, trasferendola alla comunità della conoscenza, che fornisce nuove concezioni escatologiche e etiche, ripensando al suo interno una autentica relazione pedagogica. Eraclito, a sua volta, sviluppa un metodo di conoscenza con cui a un tempo poteva comprendere l'uomo e la regolarità dell'universo.

La sottolineatura da parte della Dea della insuperabilità della spiegazione verosimile dell'universo offerta nella seconda parte del poema rientra nella logica omerica secondo cui l'eroe deve essere il migliore: ma perché non è sufficiente conoscere la verità? La risposta è legata alla posizione del *kouros*, che nella sua formazione non finisce in un regno del puro pensiero: egli, più competente degli altri, dovrà padroneggiare diversi ambiti cognitivi, dal momento che si muove non tra sfere d'essere reciprocamente incompatibili, ma semplicemente tra modi di conoscere diversi da un punto di vista epistemico.

D'altra parte, a differenza dalla tradizione, la formazione del *kouros* lo porta a scegliere diversamente dalla società, a vedere il mondo in una prospettiva lontana dalla quotidianità; pur accedendo alla verità, egli non è, tuttavia, estraneo al mondo e quindi deve avere conoscenza anche delle cose del mondo.

5. La Stemich individua tre tappe nel percorso formativo del *kouros*: i) egli deve imparare tutto; ii) appropriarsi (prendersi a cuore) e interiorizzare quanto appreso; iii) giudicare razionalmente le parole della Dea. Egli è spinto, insomma, dalla stessa autorità divina, a mettere in discussione la comunicazione della autorità divina, a sviluppare la propria autonomia, a superare la subordinazione gerarchica del discente nei confronti della divinità, per diventare a sua volta un insegnante.

L'imperativo di imparare è proposto con verbi come *punthanomai* e *manthanomai*: il secondo ha il valore di «imparare per esperienza o studio» ovvero di «comprendere, discernere»; il primo di «imparare per sentito dire, raccogliendo informazioni» ovvero «imparare per indagine». Il suo significato sarebbe appunto prossimo a *erōtaō*, «raccogliere informazioni», «appropriarsi del sapere», «ricercare il sapere». Così *panta puthesthai* sembra riferirsi in primo luogo alla attività di una facoltà che non si rivolge immediatamente alla conoscenza dell'essere, ma alle opinioni e alla cosmologia. Il *kouros* dovrà impegnarsi su un fronte di indagine molto ampio, che può ricondursi alla nozione di *historiē*. Il programma proposto in conclusione del proemio ha funzione propedeutica e non implica una immediata comunicazione della verità dell'essere. Le forme di apprendimento indicate con *punthanomai* e *manthanō* non corrispondono insomma alla condizione cognitiva obiettivo del sapere filosofico: una ampia raccolta di dati non è sufficiente per conoscere la profondità dell'essere, ma ne costituisce una necessaria premessa.

Il secondo passo del percorso di conoscenza prevede che il *kouros* presti attenzione alle parole della Dea e le prenda a cuore: il carattere imperativo con cui le Dea si rivolge al *kouros* indica la necessità impellente di una presa di posizione, di una appropriazione del materiale di apprendimento. Come ribadito anche in B 6.2 (*ta s' egō phrazesthai*

*anōga*), la Dea richiede all'allievo un esame approfondito e una interiorizzazione di quanto comunicato. Se in un primo momento l'invito è quello di ricercare, di portare la attenzione verso l'esterno, in un secondo il *kouros* è esortato a prendere a cuore, interiorizzare ciò che ha appreso. Quindi egli deve prima raccogliere molto materiale (*panta*), poi analizzarlo.

Il terzo passo, dopo che in B 6 e B 7 la Dea ha marcato il contraddittorio percorso di indagine dei mortali, e in B 8 si volge a richiamare tutta la concentrazione sulla unica via di ricerca percorribile, consiste nel sottolineare, passando dalla denuncia della confusione dei mortali alla proposta dei «segni dell'essere», l'urgenza della valutazione razionale autonoma dell'argomento, del giudizio critico (*krinai de logōi*). Il riferimento al *logos* nel contesto appare come il riferimento a una facoltà a un tempo umana e divina, condivisa: la Dea riconosce all'uomo una capacità di conoscere analoga a quella divina. Il fatto che poi che il *kouros* sia invitato a giudicare implica che la Dea lo riconosca strutturalmente capace di decidere.

I primi due passi presuppongono che il *kouros* acquisisca un certo grado di disciplina e maturità, prima di poter giudicare della dottrina della Dea. La Dea invita il *kouros* a compiere il percorso, assumendo la responsabilità di un giudizio che lo pone alla sua stessa altezza nella conoscenza.

6. Nel sesto capitolo la Stemich analizza il fr. B 16 DK, che interpreta come riferito alla facoltà di pensiero dell'uomo e di cui coglie il nodo centrale nella nozione di *krasis*, mescolanza (delle membra). Le implicazioni della nozione nel contesto del poema sono rilevanti: una mescolanza perfetta delle «membra molto agitate» riguarda immediatamente anche uno «spirito agitato», il quale, tuttavia, può in quanto pensiero corretto introdurre alla corretta *krasis*, ricondurre a unità omogenea (nell'essere *oulomeles*) le membra. Insomma, del frammento è offerta una lettura epistemologica, che ne fa una svolta – per quel che concerne la concezione del *nous* – nella storia della riflessione presocratica.

La sua attribuzione all'una o all'altra delle due parti del poema è controversa: la Stemich, cogliendovi la rappresentazione di un metodo per conseguire la conoscenza e l'idea che la conoscenza sia disponibile a tutti, è convinta che esso appartenga alla sezione sulla Verità, e che sia da leggere in relazione a B 3. B 3, B 4, B 5 e B 7, pur non contenendo in senso stretto la comunicazione di verità proposta in B 8, svolgono una importante funzione didattica nei confronti del *kouros*. Il contenuto epistemologico di B 16 è compatibile con la sua collocazione nella sezione sulla Verità, laddove si illustrano al *kouros* le vie di ricerca: vi si allude, infatti, nella attenzione per la relazione psico-fisica (interdipendenza tra disciplina delle «membra» - *melea* - e condizione della mente - *noos*), a come il *kouros* possa incrementare la propria capacità di comprensione (facoltà di pensiero), per avvicinare la conoscenza dell'essere.

Nella interpretazione della Stemich B 16 riflette sul nesso tra pensiero dell'uomo e percezione sensibile: la Dea non vi si rivolge in forma imperativa e non tratta né dei «mortali», né del *kouros*, ma in genere degli uomini, il che ha significato in una prospettiva didattica. Il termine *anthrōpoi* ha nel contesto un valore descrittivo, per marcare il fatto che (essi) «tutti» (*kai pasin kai panti*) hanno una identica natura (*meleōn physin*): ogni uomo può diventare un *kouros*, sebbene i *brotoi* rappresentino quella

diffusa condizione di fraintendimento risultante dalla incomprendimento delle proprie possibilità cognitive.

In Parmenide, secondo la Stemich, il verbo *noein* non indica una facoltà passiva, come marcato dal fatto che il *kouros* debba sottrarsi al giogo delle abitudini, imparare attivamente giudicando criticamente la comunicazione della Dea. B 3 conferma che al *kouros* il *noos* garantisce la conoscenza della verità, che *noos* e *einai* si corrispondono.

Il termine *krasis* indica una perfetta fusione, una mescolanza in cui non sia più possibile discernere le componenti (come invece accade in una *mixis*, semplice mescolanza): la *krasis* trasforma gli elementi in una nuova entità unitaria e armonica. Secondo la lezione che giungeva dalla tradizione della medicina ippocratica, alla idea di *krasis* si associava quella di riconduzione del molteplice a unità, in analogia con il messaggio di verità della Dea.

L'uso del termine *melea* (membra) riprende la abitudine omerica di indicare il tutto con la parte o le parti: *melea*, nella lettura della Stemich, tenderebbe quindi a rappresentare la nostra nozione di corpo, contrapposta, però, a quella di spirito (*krasis meleōn* ovvero *meleōn physis* contrapposte a *noos anthrōpōisi* ovvero *noēma*), a differenza di quel che accadeva nella rappresentazione omerica che teneva unite dimensione corporea e dimensione spirituale.

In B 16 si tratta dunque del soggetto che può conoscere *doxa* o *alētheia*, a seconda del suo atteggiamento spirituale. In questo senso il frammento non descrive ma intende guidare il *kouros* a superare nel pensiero il dato percettivo: la perfetta amalgama dei dati percettivi, la loro omogenea fusione, è risultato del pensare corretto. È possibile che ai *poluplankta melea* (B 16.1) corrisponda il *plankton noon* (B 6.6) dei *mortali*: il frammento conterrebbe allora una indicazione riguardo alla trasformazione della condizione psicofisica del *kouros*, così da farla *oulomeles* e *atremes* a un tempo. In questa prospettiva il frammento non si limita a illustrare la relazione reciproca tra costituzione corporea e pensiero, ma prescrive la condizione ideale per il pensiero. Il verso *to gar pleon esti noēma* rivelerebbe come l'elemento dominante nella relazione reciproca debba essere il pensiero. Il *kouros* avrà con il pensiero tanto maggiore influenza sulla propria complessiva condizione psicofisica, quanto più si avvicini alla conoscenza dell'essere.

7. Il frammento B 4 DK introduce una ulteriore competenza per il *kouros* e si collega all'impegno, propostogli dalla Dea nel proemio, di «imparare tutto». La tradizione antica che lo ha conservato, non chiarisce il contesto originario, la sua posizione nelle due sezioni del poema, problema rimasto aperto nella letteratura critica, con proposte di collocazione che vanno dalla apertura, a ridosso del proemio (Diels 1897), alla conclusione (dopo B 19: Bicknell 1979), dunque spaziando da una contestualizzazione nell'ambito della Verità, a una nel quadro della Opinione. Il contesto entro cui Clemente introduce la citazione del frammento (la speranza cristiana di contemplare la verità dopo la morte) contiene, tuttavia, secondo la Stemich, importanti indicazioni sul ruolo del *noos* come facoltà della visione contemplativa nel frammento.

Il primo verso del frammento formula imperativamente una istruzione per il *kouros*, rilevante per l'ipotesi che il poema contenga una introduzione alla conoscenza dell'essere. L'imperativo *leusse* (considera! osserva!) rinvia a una forma verbale insolita nella tradizione presocratica e classica: unica eccezione Empedocle B 129, in cui *leussō* significa un vedere, contemplare sovrumano, sovrasensibile. Platone gli preferisce *blepein* come visione del *nous*. A differenza di *blepō*, che si riferisce a una visione rapida, intuitiva, *leussō* (considerare, contemplare, percepire) veicola l'idea di una percezione visiva protratta nel tempo. Etimologicamente il verbo (dal sanscrito *locate* – vedere – e *locanam* – occhio) è imparentato con *illuminare*, *risplendere* e aggettivi come *chiaro*, *bianco*. Nel frammento in questione esso comunica l'idea di una contemplazione che porta con sé chiarezza: «vedere chiaro», «nella visione divenire chiaro» (*klar sehen, sehend klar werden*): il *kouros*, con una intelligenza luminosa e una visione chiara, deve imparare a comprendere. Questa visione chiarificatrice è in B 4.1 associata a *noos*. L'espressione *leussō noōi* ricorda quella di B 7.5 *krinai de logōi*: implicano considerazione, discriminazione attenta da parte della ragione, della intelligenza del *kouros*.

La particella *homōs* viene interpretata non con valore avversativo ma concessivo: non come *tuttavia*, ma come *ugualmente, allo stesso modo*. Gli *apeonta*, le cose assenti, possono essere, in forza della intelligenza, considerate *pareonta* presenti. La visione della intelligenza è come una contemplazione d'insieme (*Zusammenschau*), che raccoglie gli oggetti dispersi della percezione nella unità dell'essere.

I verbi *apeimi* e *pareimi* hanno un valore a un tempo materiale e mentale, indicando sia la dimensione del tempo sia quello della spazio, l'essere presenti o il non essere presenti: nella tradizione di pensiero prearmenide solo il *noos* è capace di superare la dicotomia assenza-presenza.

Dal punto di vista del *kouros*, B 4.1 tratta del compito di correggere il modo quotidiano di percepire la realtà, di superarne la contraddizione. Il frammento muove dalla pluralità delle cose, ma su indicazione della Dea introduce all'essere: non c'è in fondo pluralità di enti, ma l'unità dell'essere. Il centro di attrazione del frammento è dato da *noos*, in virtù del quale i termini contrapposti *apeonta*, *pareonta* sono – alla considerazione dell'intelligenza – strettamente interconnessi. Il *kouros* è invitato a considerare la forza inerente della antitesi come fattore di trasformazione, col cui aiuto egli può cogliere, oltre la molteplicità, l'unità e conoscere l'essere. La formula imperativa *leusse noōi bebaiōs* – «considera con intelligenza risolutamente» – si avvicina complessivamente a quei caratteri di immobilità, immutabilità che la Dea attribuisce alla Verità. La corrispondenza tra i segni dell'essere e la peculiarità della contemplazione filosofica non è casuale.

B 4 e B 16 si riferiscono alla maturazione spirituale dell'uomo dalla condizione di *brotos* a quella di *kouros*. I versi B 4.2-4 offrono indicazioni epistemologiche al *kouros* sull'essere, che non può essere diviso e disperso: il *kouros* deve dirigere correttamente il *noos* se vuole conoscere l'essere. Non sono fornite quindi informazioni sull'essere in sé, ma sulla sua conoscibilità da parte dell'uomo.

8. Nella interpretazione di Aristotele Parmenide avrebbe sostenuto che l'essere è conoscibile con il *logos* e che la condizione di non conoscenza corrisponde a un inganno

operato dalla percezione sensibile. In seguito la tradizione ha insistito prevalentemente sull'essere come verità su cui la Dea si concentra in contrapposizione alle opinioni degli uomini mortali. L'essere è proposto come una astrazione, un concetto su cui il filosofo può esprimere enunciati, interpretato come qualcosa che ha dimensione spaziale e temporale.

La Stemich affronta i «segni» dell'essere a partire dalla condizione dell'uomo che vuole conoscere l'essere, ovvero considera il peso della verità comunicata dalla Dea sull'uomo che conosce questa verità, muovendo dalla tesi di B 3 secondo cui la attività del pensiero (*noein, noēma*) e l'oggetto della conoscenza si corrispondono.

Aristotele (28 A 24), a proposito del pensiero di Parmenide, sottolinea come l'essere sia accessibile alla conoscenza attraverso il *logos*, la molteplicità attraverso la percezione sensibile. In questa prospettiva si è interessati non tanto all'essere nella sua qualità ontologica, quanto alla condizione epistemica con cui esso si rivela all'uomo. Secondo la Stemich, le espressioni parmenidee che stabiliscono una identità tra l'essere e il pensiero umano vanno nella stessa direzione della affermazione aristotelica.

“Pensare” non è da Parmenide determinato in modo statico, ma diversamente modulato: l'uomo in circostanze diverse può manifestare uno spirito chiaro o confuso; nel poema ciò si riflette nel suo pensare da *brotos* o da *kouros*, nella comprensione della verità della Dea o nel suo fraintendimento. Analogo il ricorso alla metafora della via: l'espressione *hodos* nel contesto della ricerca filosofica ha un valore prossimo a «direzione di vita, via di ricerca, sviluppo». Il termine *hodos* veicola, insomma, secondo l'autrice, la idea di evoluzione secondo una determinata linea di condotta.

Eraclito e Parmenide soprattutto hanno sfruttato il concetto di *hodos*: il primo lo ha impiegato sia letteralmente sia come metafora del comportamento da assumere nella ricerca della verità. Parmenide insiste meno sulla condotta di vita che sulla rappresentazione del “metodo” («via di ricerca»), o meglio su un peculiare metodo di pensiero e ricerca. La Stemich in questo senso sottolinea una convergenza tra la illustrazione parmenidea del metodo per giungere alla conoscenza dell'essere – inteso come via che conduce oltre l'ambito sensibile in un ambito metafisico - e il *Simposio* di Platone.

All'inizio del proemio Parmenide descrive la strada del *kouros* come «via della Dea», che viene imboccata dall'«uomo che sa», nelle stesse parole della Dea secondo un destino favorevole. La nozione di «via» è impiegata anche per indicare la direzione errata di indagine, da cui la Dea ammonisce di tenersi lontani. Insomma, Parmenide utilizza il concetto prevalentemente nel senso di una prospettiva teoretica sulla verità.

La corretta via di ricerca consiste nel riconoscere che esiste solo l'essere. La via della Dea richiede al *kouros* uno sforzo straordinario: egli non deve solo imparare e meditare ciò che ha imparato, ma comprendere soprattutto che c'è solo una via di ricerca possibile, convincente e produttiva di verità. Con la immagine della via Parmenide traduce anche un metodo per raggiungere la massima intensità conoscitiva: il *kouros* comprenderà in quale condizione il suo *noos* deve trovarsi per raggiungere la conoscenza somma.

Le principali tesi filosofiche di Parmenide ruotano intorno alla nozione di «essere»: nella interpretazione della Stemich è rilevante il fatto che il termine *eon* (essere, ente) si

riferisca alla verità della Dea, che è dal *kouros* esperibile attraverso il *logos*. Nella misura in cui l'*eon* è razionalmente sperimentabile, è anche «vero». Non si tratta di una cosa, che possa essere colta con i sensi, né di una condizione di coscienza, dal momento che esiste indipendentemente dal fatto che il *kouros* lo conosca o meno. Non esiste come rappresentazione soggettiva, tuttavia esiste come realtà (*Tatsache*) «epistemologica» ed è controllabile dagli altri uomini solo a certe condizioni.

Il poema è di norma interpretato come trattazione ontologica: che la trattazione dell'essere sia centrale nel poema è una evidenza; tuttavia il poema di Parmenide propone anche un metodo di apprendimento per l'uomo che voglia conoscere l'essere. L'uomo deve disporsi in una condizione spirituale adeguata alla verità, che possa cioè tradursi nella verità *atremes* della Dea. Come *kouros* l'uomo deve, con esercizio, assumere un atteggiamento psico-fisico di fondo in cui condizione del corpo e condizione della mente si corrispondano, così che egli possa essere in sintonia con i «segni», i caratteri essenziali dell'essere.

L'uomo conosce l'essere con il *logos*: esso è richiamato dalla Dea per una valutazione critica delle sue parole; in questo senso il *logos* è una facoltà divina nell'uomo, con cui gli è concretamente possibile conseguire la conoscenza dell'essere, cioè il sapere della Dea.

Il *kouros* può conoscere la verità dell'essere solo quando il suo sapere uguaglia quello divino: il pensiero e il suo oggetto si corrispondono. I *sēmata polla* sono descrizioni dell'essere, ma, a un tempo, si riferiscono anche al pensiero del *kouros* quando è nella condizione di conoscenza. Essi sono concepibili non a partire dal punto di vista della esperienza quotidiana, bensì, unicamente, nella prospettiva di pensiero peculiare cui è condotto il *kouros*, che contraddice la corrente mentalità umana.

L'essere di Parmenide non è accessibile al pensare quotidiano e alla percezione sensibile del *kouros*, eppure il *kouros* può comprendere il *logos* della Dea, le sue affermazioni di esistenza - in positivo e negativo - sull'essere, con un *logos* educato.

L'articolazione dei segni suggerisce la rappresentazione di un oggetto sferiforme e con ciò l'impressione che l'essere abbia una grandezza concreta e compatta. Ma qui non si tratta di teoria ontologica, piuttosto del *kouros* che conosce l'essere. Come suggerito da Brisson («Remarques sur les études Parménidiens en France», *Revue des Etudes Grecques* 103, 1990, pp. 687-8), sulla scia di Platone e Aristotele si è voluto valorizzare solo la dimensione ontologica del discorso della Dea, presente certamente, ma non esclusivamente, accanto ad altre: la Stemich propone di analizzare i segni in quanto oggetti della conoscenza del *kouros* e non come entità. Così non si tratta di determinare una cosa sferiforme di nome essere, ma di delineare la condizione spirituale del *kouros* nel momento in cui attinga la conoscenza: essa deve essere omogenea a quei segni.

Secondo il principio per cui il simile conosce il simile (da Teofrasto attribuito a Parmenide), l'interpretazione sostiene che conoscenza dell'essere (come condizione epistemica) e essere (come suo oggetto) si corrispondono: il *kouros* nella condizione di conoscenza rifletterà i segni dell'essere, in altre parole, *kata ton logon*, i caratteri di immutabilità, immobilità e uniformità. L'immagine della sfera, cioè della più perfetta di tutte le forme, è rappresentazione del fatto che la conoscenza dell'essere è la forma più pura del pensiero. In questo caso, dunque, non si dovrebbe intendere che l'essere si estenda spazialmente nei limiti di una sfera, ma che la somma facoltà di pensiero del *kouros*, nel momento della conoscenza dell'essere, è completamente conclusa in se stessa, coincidendo a tutto tondo con la verità della Dea.

Si pone in questo contesto il problema se l'essere racchiuda in sé tutte le apparenze ovvero se, indipendente dall'uomo, esista metafisicamente al di fuori di ogni realtà empirica. Benché non riguardi direttamente la ricerca della Stemich, ella propende per una interpretazione che insista sulla unicità della realtà che tutto abbraccia: a differenza delle idee platoniche, l'essere racchiude ogni realtà e non c'è spazio in cui l'essere non esista.

A proposito dell'essere – passando al problema della sua temporalità – la Stemich discute se esso debba essere inteso come eterno senza tempo, presente senza tempo ovvero estraneo a ogni nozione di temporalità. Platone attribuisce a Parmenide la scoperta della eternità senza tempo; tuttavia senza tempo l'essere non può essere, dal momento che il filosofo impiega un avverbio temporale (*nun*, ora, B 8.5), che pone l'essere in un contesto temporale. Parmenide, insomma, insisterebbe su una particolare concezione del tempo. Eterno nella tradizione greca si riferisce a realtà come gli dei che sono senza fine ma sono state generate; il filosofo contrappone a questa comune accezione religiosa la sua concezione dell'essere, proponendolo senza inizio e fine. Anche l'idea di un presente senza tempo appare problematica alla Stemich, implicando il presente sempre una collocazione nella linea temporale tra passato e futuro. L'indicazione del carattere di *ora* dell'essere potrebbe invece descrivere la condizione di conoscenza del *kouros*: non si trova più sulla via di ricerca, non si esercita più in vista della conoscenza dell'essere, ma è posto nell'adesso, nel pieno di quella conoscenza.

In conclusione, le caratteristiche dell'essere sono *sēmata*, a un tempo indicatori e strumenti di orientamento per il *kouros*, segnavia ma anche descrittori della situazione spirituale del *kouros*. Essi illustrano come deve essere il suo pensiero per conoscere l'essere: le indicazioni spaziali e temporali sono rilevanti per una condizione di conoscenza completa. Egli vede la verità della Dea come omogenea, compatta, conchiusa, senza inizio e fine. Il *kouros* può conoscere una realtà omogenea, compiuta e immutabile, nella misura in cui con il suo *logos* egli si ponga in una condizione di assoluta immobilità, concentrazione in sé, immutabilità. I segni spaziali e temporali si riferiscono alla esperienza di una chiara conoscenza razionale.

9. Il pensiero filosofico di Parmenide può essere interpretato dal punto di vista della efficacia terapeutica? Può contribuire alla idea di una filosofia intesa come arte di vivere? Per mettere a fuoco l'interrogativo la Stemich, nella conclusione della sua ricerca, propone un confronto tra la ricerca della saggezza di Eraclito e la via alla conoscenza dell'essere dell'eleate.

Se è vero che qualche passo del poema di Parmenide potrebbe suggerire la presenza di un fondamento religioso del suo pensiero, secondo l'autrice il complesso del lavoro interpretativo proposto rende obsoleta una simile prospettiva: i) in quanto viene descritto un processo di apprendimento, sostenuto da un desiderio di conoscenza, che conduce alla verità della Dea attraverso un percorso garantito teoreticamente; ii) durante tale processo il *kouros* è costantemente richiamato all'esercizio della autonomia razionale, che assicura un suo ruolo attivo nella ricerca della conoscenza (cosa che sarebbe esclusa dal modello rivelativo); iii) il *kouros* deve mettere alla prova, giudicare criticamente la dottrina proposta dalla Dea; iv) la metaforica della via, le indicazioni

della Dea lungo la ricerca, la stessa forma imperativo-esortativa spesso impiegata dalla Dea escludono il modello (puntuale) della rivelazione. Burkert («*Goēs. Zum griechischen Schamanismus*», *Rheinisches Museum* 105, 1962, p. 263) divideva il proemio, che poteva essere letto come esperienza sciamanica, dal resto del poema: la Stemich esclude che, a eccezione del proemio, il discorso di Parmenide possa essere interpretato come viaggio sciamanico.

Nella sua lettura, nonostante sullo sfondo siano stati individuati motivi culturali pitagorici, Parmenide propone una concezione della conoscenza originale e autonoma, operando con una terminologia forgiata *ex novo*, assicurando le sue tesi con l'avallo divino.

Il poema contiene una trattazione ontologica; rispetto a essa è proposta una guida pedagogica per il *kouros*, che rende visibile il particolare ruolo del filosofo nella società contemporanea: quello di un pensatore indipendente, che non solo ricerca, ma, allo stesso tempo, cura uno stile di vita e diffonde il suo sapere a possibili discepoli.

La didattica di Parmenide ha come conseguenza certe implicazioni pratico-esistenziali. Difficilmente il poema potrebbe essere presentato come *terapeutico* nel senso antico di *curativo, preservativo*, dal momento che il *kouros* non cerca guarigione ma conoscenza. Rimane comunque il fatto che il poema si sviluppa in parte intorno alla relazione maestro-discepolo e in questo senso contiene anche indicazioni terapeutiche, quando il *kouros* è invitato a mettere alla prova con il suo *logos* la dottrina proposta dalla Dea: l'eleate annuncia che l'uomo può sviluppare le sue facoltà cognitive oltre la condizione quotidiana e superare lo scarto tra ignoranza umana e onniscienza divina. In questo senso il poema racchiude uno schema terapeutico, in quanto la formazione (educazione) apre all'uomo una nuova prospettiva, per la quale il *kouros* può trascendere la confusione della esperienza ordinaria e conseguire la verità, con l'effetto di trasformare l'uomo.

È plausibile inoltre, leggendo il poema, porsi la domanda se la conoscenza dell'essere possa, nell'ottica di Parmenide, far conseguire l'obiettivo ulteriore della felicità umana. Esplicitamente la sua filosofia punta alla conoscenza; secondo la Stemich, tuttavia, la ricerca di conoscenza può condurre a una vita compiuta e felice (*geglickten*): far conseguire una visione chiara della realtà, emancipandosi dalle distorte abitudini dei *mortali*, e orientandosi con la migliore competenza nell'ambito delle cose mondane.

La ricerca di Eraclito si apre – in 22 B 18 – con un processo radicale di astrazione e la ricerca dell'assolutamente implausibile: «chi non si attende l'inatteso, non può trovarlo». Per essere un ricercatore di conoscenza è necessario aspettarsi qualcosa che, nella ordinaria quotidianità, è in fondo implausibile. Parmenide nel proemio sottolinea come il *kouros* intraprenda di buon grado una via che non è battuta dagli uomini, rompendo con le abitudini consolidate. Eraclito rimarca la urgenza di una assoluta libertà dalle opinioni comuni, al fine di rendersi disponibili per la scoperta di ciò che non è generalmente ricercato. La Dea impone al *kouros* di conoscere tutto: sono investite le rappresentazioni dell'uomo comune, da cui emanciparsi: entrambi i filosofi puntano a un pensiero indipendente dalla tradizione.

La ricerca della verità in senso pieno – il massimo obiettivo per entrambi i filosofi – è conseguibile: per Eraclito l'oggetto d'indagine risiede nella propria interiorità («ho indagato me stesso» 22 B 101), nella ricerca interna alla propria anima, il cui *logos* è

infinitamente profondo. *Logos* dell'anima, *logos* del *kosmos* coincidono, micro- e macrocosmo si corrispondono. Diversamente da Eraclito, il *kouros* impara a potenziare la propria capacità di pensare e giudicare, a portare a unità la molteplicità dispersa: la somma verità della Dea corrisponde alla condizione in cui il *kouros* conosce con il *logos* la verità. In questo senso l'essere di Parmenide è a un tempo verità cosmica e personale. La maggiore somiglianza tra i due pensatori riguarda proprio il fatto che entrambi sostengono che la verità personale coincide con una realtà che abbraccia tutto. Così i frammenti di Eraclito e Parmenide delineano un percorso di vita e un processo sistematico di conoscenza, condividendo un elemento illuministico, secondo cui ogni uomo ha la possibilità di conoscere.

Il pensiero presocratico è più che mera *historiē* e ricerca cosmologica: è anche ricerca di sapere, riflessione sulla conoscenza: la filosofia come direzione epistemica e scuola di vita non nasce per la prima volta con Platone.

Il pensiero di Parmenide è stato in questo senso proposto dalla Stemich come guida pedagogica alla formazione dello spirito (*Geistesbildung*): la dottrina dell'essere di Parmenide sorgerebbe come risultato di una lunga ricerca di conoscenza, che, gradualmente e progressivamente, conduce il *kouros* dalla condizione di ignoranza alla conoscenza. Werner Jaeger (1939), nella sua indagine sulla *paideia*, aveva per primo prospettato questa possibile lettura del poema, senza svilupparla nel dettaglio e nel confronto testuale. Il tema della filosofia come stile di vita è stato invece ampiamente trattato nell'ambito degli studi ellenistici di Ilsetraut Hadot (*Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 1969), Pierre Hadot (*Exercices spirituels et philosophie antique*, 1981), Andre Jean Voelke (*La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, 1993).

In realtà la Stemich ritiene che il modello ellenistico abbia già nei presocratici un precedente, per quel che riguarda la concezione del filosofare come ricerca sistematica di conoscenza e graduale processo di formazione. In tale direzione si possono annoverare alcuni contributi sul pitagorismo antico (segnatamente M. Tjiattas, «Pythagorean Askesis and the educative Preconditions of Sophrosyne» in K.J. Boudouris (ed.) *Ionian Philosophy*, 1989; L. Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, 1997); per lo più è diffuso il pregiudizio che i presocratici si siano soprattutto interessati di *physis* e *archē*, e che solo con Socrate e Platone si sia imposta una ricerca filosofica intesa a fondare un modello di vita.

La Stemich ritiene di aver dimostrato nel suo studio su Eraclito (1996) che un secolo prima di Platone l'Efesio, ripiegando sistematicamente in se stesso, insegnava la conoscenza del *logos*, concepita a un tempo come regolarità psicologica e cosmologica. Parmenide avrebbe a sua volta delineato un percorso di sviluppo di competenze cognitive: il *kouros* deve imparare tutto, rafforzare la capacità di riflettere, ottimizzare il proprio pensiero critico. Sulla scorta di una *Adäquationsthese* - secondo la quale il simile conosce attraverso il simile - il *kouros*, per poter conoscere l'assoluta, immobile, immutabile realtà dell'essere, deve trovare la via alla unità partendo dalla confusione fisica e spirituale della condizione quotidiana: la perfetta fusione (*krasis*) garantita dalla direzione del *noos* dovrebbe condurre alla unità omogenea di anima e corpo, a una condizione spirituale corrispondente alle proprietà (*segni*) dell'essere. Nei frammenti B 16 e B 4 la Stemich riscontra il ruolo guida del *noos*, nel passaggio dalla molteplicità alla unità, sebbene il percorso formativo preveda anche l'esercizio per conseguire l'armonico corrispondersi di anima e corpo, funzionale alla conoscenza dell'essere.

La verità di Parmenide non è il *non-nascondimento* heideggeriano ma la *realtà*: così come la verità è reale, essa ha anche a che fare con l'uomo per cui essa è reale. E così come il (vero) pensiero dell'uomo può conoscere il vero essere, l'essere si realizza nel pensiero dell'uomo quando questi è nella condizione spirituale adeguata. L'essere investe l'uomo in quanto *kouros*: la conoscenza dell'essere sembra contraddire ogni banale esperienza del mondo. Parmenide, tuttavia, non nega che ci sia un mondo quotidiano: per conoscerlo è comunque necessario un approccio diverso da quello della esperienza ordinaria. D'altra parte, la curiosità per quel mondo è documentata dai frammenti cosmologici della seconda parte del poema.

Dario Zucchello

Como, maggio '08