

Martina Stemich, *Parmenides' Einübung in die Seinserkenntnis*, Ontos Verlag, Frankfurt 2008, pp. 266, ISBN 978-3-938793-80-0, €86,51

La morte prematura non consentirà a Martina Stemich (1957-2005) di sviluppare ulteriormente il progetto di ricerca articolato, sin dalla metà degli anni novanta, nel suo saggio su Eraclito (Martina Stemich Huber, *Heraklit. Der Werdegang des Weisen*, 1996) e ripreso in questa *Habilitationsschrift* pubblicata postuma: dimostrare come, già nella tradizione presocratica – un paio di secoli prima che il modello si affermasse nella cultura ellenistica –, si fosse delineata l'idea della filosofia come sistematica indagine intorno alle possibilità della conoscenza umana e come ordinata formazione spirituale. In questa prospettiva, l'indirizzo della analisi insiste sulla «teoria dell'apprendimento» (*Lerntheorie*) di Parmenide, in altre parole sulla rappresentazione – all'interno del poema *Peri physeōs* interpretato come esercizio didattico-dottrinale (*Lehrgedicht*) – dell'avviamento del *kouros* al pensiero filosofico.

Sebbene originale nel suo disegno, scandito sulle figure chiave della sapienza arcaica (Omero, Esiodo, Eraclito, Parmenide, Senofane, Empedocle), il saggio della Stemich si inserisce in una più generale attenzione per la tecnica comunicativa arcaica: negli ultimi vent'anni si è assistito, in effetti, a una progressiva focalizzazione del problema nel campo degli studi sulla cultura greca, come dimostrano *Vermittlung und Tradierung des Wissens in der griechischen Kultur*, a cura di W. Kullmann und J. Althoff (1993) – con uno specifico contributo di G. Wöhrle sull'Eleate –, e il recente *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, a cura di Maria Michela Sassi (2006). Appare soprattutto significativo – proprio nell'ambito delle ricerche sull'eleatismo – la convergenza, almeno in alcuni elementi interpretativi di fondo, tra l'accostamento della Stemich al poema e il contributo di Chiara Robbiano nel suo *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy* (2006).

La Robbiano, infatti, è interessata a marcare gli elementi di suggestione e influenza comunicazionale nelle scelte espressive del poema, per definirne la intenzione «trasformativa»: la “lettura” del poema sarebbe stata occasione per una *performance*, la cui efficacia si sarebbe misurata nell'effetto di conversione a un punto di vista, e a un conseguente atteggiamento, filosofici. L'unità del poema sarebbe così da individuare non nella proposta di una dottrina (magari metafisica), bensì di un percorso (un «progetto») di graduale approssimazione dell'*audience* a un obiettivo di comprensione della realtà, e, insieme, di comprensione di sé nella realtà. Analogamente alla Stemich, anche la Robbiano rileva come nel poema di Parmenide la filosofia sia delineata come “stile di vita”, anticipando l'accezione che si sarebbe poi affermata, attraverso il socratismo, nella cultura ellenistica (secondo la lezione di P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 1987). Analogamente alla Stemich, anche la Robbiano è convinta che la filosofia arcaica, in genere (salvo rare eccezioni), palesi una ispirazione “trasformativa”, il tentativo, cioè, di forgiare l'atteggiamento critico del lettore\ascoltatore e di modificarne radicalmente il modo d'essere.

La ricerca della Stemich è organizzata intorno a due nuclei tematici fondamentali: i) il percorso proposto da 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.

Nella sua contestualizzazione del poema, la Stemich sottolinea come il filosofo abbia sviluppato il proprio discorso sfruttando, in modo originale, immagini e temi di una

tradizione ben nota ai fruitori del poema (*audience, Hörserschaft*), così da poterli coinvolgere e condurre lungo una insolita pista di ricerca. Nella prospettiva di questa reinvenzione della tradizione, Parmenide non si propone come autodidatta: l'autrice si sofferma sulla scelta della Dea guida e sul consapevole coinvolgimento (passivo e attivo) del *kouros*, il quale, progressivamente, rovescia il proprio ruolo da discente a (potenziale) docente.

Risulta in questo senso di grande interesse l'analisi della conclusione del proemio, in cui la Stemich determina il programma pedagogico della Dea. 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 denuncia dell'ambito delle opinioni, in particolare, svolgerebbe una duplice funzione - «diagnostica» e «prognostica» -, contribuendo per un verso a mettere in discussione le certezze quotidiane, per altro a superarle. La tesi di fondo della Stemich è che si debba evitare di cedere alla tentazione platonica di ritrovare, nel poema, una distinzione di aree ontologiche. Più semplicemente, Parmenide sarebbe stato interessato a delineare due distinte modalità di percezione della realtà: la effettiva conoscenza dell'essere contrapposta a un conoscere solo presunto (un mero «opinare parvenze», *Scheinmeinen*).

I passaggi didattici fondamentali del poema - che definirebbero i graduali livelli di competenza, dalla iniziale condizione di ignoranza alla estrema possibilità cognitiva - sono schematicamente ridotti a tre: 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 (del *kouros*) autonomia razionale. Il terzo passaggio comporta, di fatto, il superamento del ruolo discente del *kouros* e il conseguimento della stessa dignità cognitiva della Dea.

Nella chiave pedagogica proposta, la Stemich si concentra sulla analisi di due frammenti cruciali, B 16 e B 4: in entrambi i casi Parmenide avrebbe offerto una vera e propria lezione teoretico-cognitiva, in cui alla intelligenza (*noos*) sarebbe stato attribuito il compito di intervenire a correggere la ordinaria percezione della realtà quotidiana, per superarne le contraddizioni, assicurando quella omogeneizzazione dei dati della esperienza in una totalità armonica (*harmonischer Ganzheit*), corrispondente alle proprietà essenziali dell'essere. In questo modo il poema fornirebbe una vera e propria formazione delle facoltà con cui l'uomo è in grado di acquisire conoscenza: ogni passaggio comporta lo sviluppo del potenziale spirituale del *kouros*, attraverso cui egli, progressivamente, si rivela capace di conoscere l'essere.

Affrontando il secondo nodo della sua ricerca - la relazione tra obiettivo di conoscenza e atteggiamento spirituale del *kouros* -, a partire dal problema dei «segni dell'essere», la Stemich osserva come la tradizione interpretativa si sia per lo più concentrata sul versante ontologico della 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 stesse del poema (B 3: identità di pensiero e essere). I *sēmata* sarebbero per il *kouros* a un tempo indicatori ontologici, segnavia e descrittori della sua situazione cognitiva: essi, in altre parole, illustrerebbero la disposizione del pensiero nella conoscenza dell'essere. 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», insomma, sarebbero introdotti in quanto oggetti della conoscenza del *kouros*: priorità del filosofo sarebbe stata, allora, delineare la condizione

del *kouros* rispetto alla conoscenza, non determinare una realtà sferiforme di nome essere.

Nella interpretazione “pedagogica” del poema, la Stemich è – come del resto la tradizione interpretativa contemporanea (Mourelatos, Ruggiu, Kingsley, Cerri) - molto sensibile alla contestualizzazione, sia (i) perché, evidentemente, la sua analisi è inserita di fatto in una ricognizione più ampia della cultura presocratica (il volume su Eraclito e il chiaro interesse, forse preliminare a un approfondimento specifico, per Empedocle), sia (ii) in quanto l’inquadramento è essenziale per definire il valore dei termini-chiave (*kouros*, *daimōn*, *alētheia*, *doxa* ecc.) della sua lettura, sia, ancora, (iii) poiché è solo nel contesto che le è possibile marcare la originalità della soluzione di Parmenide. In ogni caso questa operazione - reiterata nel corso dei nove capitoli in cui, dopo la introduzione, è scandita l’indagine - consente all’autrice di confrontarsi criticamente con quel segmento della tradizione interpretativa più attento alla ricostruzione dell’ambiente culturale e intellettuale eleatico.

Esemplari in questo senso i rilievi della Stemich sull’approccio di P. Kingsley (*In the Dark Places of Wisdom*, 1999), di cui rifiuta la lettura sciamanica di Parmenide, irriducibile a mero «guaritore» o maestro di *katabasis* (*phōlarkos*, *iatromantis*). Sebbene riconosca a Kingsley il merito di aver recuperato aspetti trascurati della figura e del pensiero del filosofo, la studiosa gli contesta il mancato rilievo dell’approdo critico della via di ricerca eleatica, che conduce non a una silenziosa esperienza interiore, ma a limpida consapevolezza razionale e chiara padronanza logica. Inoltre la Stemich può, giustamente, sottolineare come la lettura sciamanica non riesca a giustificare efficacemente la presenza del contenuto scientifico nella seconda parte del poema. La conversione di Parmenide a una forma di *hēsuchia* (quiete contemplativa), di cui, in relazione alla figura del pitagorico Aminia, parla Diogene Laerzio (IX 21), sarebbe allora da interpretare nel senso della conquista, attraverso la conoscenza della assoluta immobilità dell’essere, di tranquillità e fermezza d’animo, ben diverse dalla immobilità della *incubation* di matrice sciamanica di cui parla Kingsley.

Richiamandosi alle analisi di W. Burkert («*Goēs. Zum griechischen Schamanismus*», *Rheinisches Museum* 105, 1962, p. 263), la Stemich esclude che, a eccezione del proemio, il discorso di Parmenide possa essere interpretato come viaggio sciamanico. Alle letture religiose, l’autrice contrappone, in generale, quattro osservazioni di fondo: i) il poema descrive un processo di apprendimento, di cui si rileva, sin dalla apertura, la radice nel desiderio di conoscenza del *kouros*: esso conduce alla verità della Dea attraverso un percorso razionalmente garantito; ii) nel corso di tale procedere, il *kouros* è costantemente richiamato all’esercizio autonomo del *logos*, a un ruolo attivo nella ricerca della conoscenza (esclusa dal modello rivelativo); iii) al *kouros* si richiede esplicitamente di mettere alla prova, giudicare criticamente, la dottrina proposta dalla Dea; iv) la metaforica della *via*, le indicazioni e le forme verbali imperativo-esortative della Dea escluderebbero il modello (puntuale) della rivelazione (a dispetto della proposta di Jaap Mansfeld in *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, 1964).

Nella economia della interpretazione complessiva della Stemich ha un peso particolare, proprio per le presunte implicazioni religiose, la lettura del proemio, in cui sono riscontrati la strategia didascalica del poema, il creativo reimpiego metaforico di materiale tradizionale e, soprattutto, l’impianto cognitivo della pedagogia eleatica.

Rilanciando una prospettiva sostenuta, tra gli altri, da H. Fränkel (*Wege und Formen frühgriechische Denkmäler*, 1960) e da P. Curd (*The Legacy of Parmenides*, 1998), la Stemich, nel tentativo di rimanere più aderente alla dinamica interna del testo, evita di situare il viaggio descritto nell'ambito della alternativa *anabasis* o *katabasis*, proponendolo piuttosto come esperienza di un *al di là* (*Jenseits*), *ben lontano* (*weit weg*) da e *oltre* (*hinter*) la quotidianità dei «mortalis», e dunque riconoscendogli essenzialmente la funzione di rappresentare un processo di trasformazione spirituale. La combinazione delle scelte verbali (aoristo, imperativo) rafforzerebbe il valore esemplare del percorso verso la Dea rievocato nel proemio, emblematico della graduale approssimazione alla conoscenza ricercata dal filosofo: si spiega così il ricorso a simboli della tradizione religiosa, giustificato dalla pervasività esistenziale della *quest*, che è destinata a plasmare l'intera personalità del *kouros*.

La opposizione tra *kouros* e *brotos* nei versi B 1.28-30 risponde, per la Stemich, a una precisa alchimia didascalica, *diagnostica* rispetto ai pregiudizi della ordinaria condizione umana, *prognostica* riguardo alle possibilità umane di conseguire la conoscenza della *daimōn*. Il *kouros* deve imparare «ogni cosa»: in altre parole, il programma non intende solo comunicare i contenuti del sapere, ma anche informare sullo status cognitivo dei due ambiti complementari - «il cuore che non trema della verità» e le «opinioni dei mortali in cui non è vera certezza». Così i versi finali del proemio non si riferirebbero genericamente a «opinione» e «verità» ma alla condizione degli uomini intrappolati nelle opinioni e a quella degli uomini che conoscono la verità della Dea. Nell'impegno a conoscere «tutto», la *daimōn* di Parmenide romperebbe dunque due volte con i modelli della tradizione: (i) negando che solo dei e uomini ispirati possano conoscere la verità divina; (ii) riconoscendo alla *doxa* un nuovo significato (diagnostico) accanto alla verità.

Di particolare interesse il contributo filologico con cui la Stemich chiarisce come le scelte verbali che designano l'apprendimento - *punthanomai* e *manthanō* - veicolino l'idea di un sapere acquisito sulla scorta della esperienza (*puthesthai*), ma anche fatto proprio nel giudizio (*mathesai*). Per il *kouros* la dea innominata prevede un impegno articolato: *panta puthesthai* rievocherebbe uno stile di indagine riconducibile alla *historiē* ionica, propedeutica (ma non identica) alla comprensione della verità dell'essere. Le forme di apprendimento indicate con *punthanomai* e *manthanō* non corrisponderebbero, secondo l'autrice, immediatamente all'obiettivo del sapere filosofico: un'ampia raccolta di dati non è sufficiente per conoscere la profondità dell'essere, ma ne costituisce una necessaria premessa.

D'altra parte, la stessa nozione di *doxa* conterrebbe - rispetto al mero apparire (*phainesthai*) - il riferimento a una scorretta presa di posizione cognitiva, a un giudizio erroneo dei «mortalis» sui dati percettivi. Il *kouros*, che aspira al sapere della Dea, deve rendersi conto che le proprie conoscenze quotidiane sono solo opinioni, prendere coscienza dell'errore (dei mortali) che risiede nella superficiale interpretazione della esperienza da parte di un *noos*, che non rimane *atremes*: il filosofo non contrappone percezione sensibile e comprensione razionale, ma contesta il modo insoddisfacente di relazionarle. I due ambiti, cui allude la conclusione del proemio, non sono ambiti di realtà, piuttosto due distinte modalità di percezione della realtà.

Per la determinazione dell'obiettivo cognitivo del poema, come abbiamo sopra ricordato, la Stemich si concentra sui frammenti B 16 e B 4, in cui - a ragione - riconosce la più efficace illustrazione del ruolo del *noos* nella prospettiva di Parmenide.

È indicativo, rispetto alla sua interpretazione del programma educativo contenuto nel proemio, il fatto che entrambi siano di difficile collocazione nelle due sezioni del poema, sostanzialmente a cavallo tra la comune esperienza e la corretta comprensione della realtà. B 16, in particolare, verterebbe sul nesso tra intelligenza umana e dato sensibile: la scelta di evitare la forma imperativa, e di trattare non dei «mortali», né del *kouros*, ma in genere degli «uomini», ha, per la studiosa, significato didattico. Il termine *anthrōpoi* assumerebbe nel contesto valore descrittivo, marcando il fatto che (gli uomini) «tutti» (*kai pasin kai panti*) hanno una identica natura (*meleōn physin*). Il soggetto umano può conseguire *doxa* o *alētheia*, secondo il suo atteggiamento mentale: può diventare *kouros*, iniziato alla verità, ovvero *brotos*, incarnazione della diffusa condizione di fraintendimento risultante dalla incomprendimento delle proprie facoltà cognitive. In B 16, quindi, la Dea mostrerebbe al *kouros* come superare, nella comprensione della intelligenza, il molteplice disperso della percezione: il perfetto amalgama dei dati sensibili, la loro omogenea fusione, è risultato del pensare corretto.

B 4 è analogamente proposto dalla Stemich come una vera e propria istruzione operativa per la conoscenza dell'essere. La forma imperativa di apertura (*leusse*, considera! osserva!), congiuntamente al successivo *noōi*, si appella a un contemplare che porta con sé chiarezza (*klar sehen, sehend klar werden*): il *kouros* deve ricorrere alla facoltà chiarificatrice della intelligenza, per una visione d'insieme (*Zusammenschau*) che raccolga gli oggetti dispersi della percezione nella unità dell'essere. B 4 indicherebbe esplicitamente come correggere la superficiale modalità quotidiana di percezione della realtà, per superarne la contraddizione di fondo: muovendo dalla pluralità delle cose, la Dea introduce l'unità dell'essere. Il centro di attrazione del frammento è dato da *noos* (la considerazione dell'intelligenza), in virtù del quale i termini contrapposti - *apeonta* (cose lontane o assenti), *pareonta* (cose vicine o presenti) - sono intimamente connessi. Se B 4.1 invita il *kouros* a dirigere correttamente il *noos* per conoscere l'essere, i versi B 4.2-4 propongono tracce ontologiche (l'essere non può essere diviso e disperso), che la Stemich tende a interpretare in senso epistemologico, come se investissero, in altre parole, la qualità della conoscenza dell'essere da parte dell'uomo.

La lettura prospettata dall'autrice è interessante e valorizza un insieme di elementi filologici che possono concorrere a rinnovare l'approccio a Parmenide, in una direzione originale rispetto alle recenti proposte - alternative alle interpretazioni tradizionali - di Kingsley e Robbiano. Merito della Stemich aver individuato alcuni snodi concettuali del poema e averli analiticamente decostruiti per rideterminarne il significato: appare particolarmente efficace il lavoro svolto su B 1.28-30 e la discussione di B 16 e B 4. Di più era tuttavia necessario fare su B 6, B 7 e B 9 affinché la lettura risultasse nel complesso testualmente corroborata. Si ricava, inoltre, l'impressione che la acribia con cui è condotto l'esame di alcuni versi finisca per rendere più frettoloso l'accostamento ad altri, che, alla luce del dibattito interpretativo, avrebbero richiesto, invece, maggiore attenzione: è il caso, soprattutto, di B 1.31-32 e B 8.50-53, un buon banco di prova per la tenuta della ipotesi di lettura adottata.

Elemento di forza della interpretazione di fondo del poema rimane la reiterata sottolineatura della natura epistemica della distinzione *doxa-alētheia*, contro la tendenza a leggerci una prototeoria metafisica dei due mondi, di sapore platonico, ovvero una facile contrapposizione tra percezione sensibile e ragione. In questo senso sarebbe stata però opportuna una maggiore concentrazione formale sulla «confutazione» (*elenchos*,

fr. B 7.5) della Dea, alla cui meditazione è invitato il *kouros*, e sulla argomentazione dei *sēmata* (B 8.1-49), per enuclearne il modello di razionalità cui il giovane iniziato è richiamato.

La loro dimostrazione, in effetti, procede rovesciando le posizioni del senso comune, in altri termini predicando dell'essere attributi ricavati dalla confutazione dei caratteri, opposti, affermati sulla scorta di una superficiale valutazione della esperienza. Si tratta di una matura pratica dimostrativa, una forma di esercizio discutivo-confutatorio, del tipo cui ancora Aristotele riconduceva le origini della razionalità dialettica: tale sfondo dialettico risulta essenziale per comprendere l'uso avanzato delle formule modali («è e non è possibile che non sia», «non è ed è necessario che non sia») e il consapevole ricorso a nozioni - come «possibile», «necessario», «impossibile» -, che rivelano la domestichezza con la pratica delle discussioni, documentata sin dai poemi omerici. Con il marcato rigore di questo processo argomentativo - che potrebbe rinviare ai procedimenti della geometria greca (è la tesi di Abel Rey - in *La jeunesse de la science greque*, 1933 - a proposito della «dimostrazione per assurdo» di Zenone) ovvero averli profondamente influenzati (secondo Arpad Szabó, *The Beginnings of Greek Mathematics*, 1978) - Parmenide traccia i contorni del «sentiero della Persuasione» (*Peithous keleuthos*) che conduce alla Verità, e, soprattutto, determina la natura dei *segnī* (immutabilità *in primis*) che la stessa Stemich, giustamente, collega a una chiara conoscenza razionale. Della pratica dialettica fissata nei *Topici* aristotelici, ritroviamo nel poema la formulazione introduttiva di un *problēma*, (enigma, ostacolo: nel poema la *krisis*, sollecitata dalla Dea, tra «è» e «non-è», fr. B 8.15-16), proposto in forma dilemmatica, e l'ammissione della contraddizione come segno della falsità o insostenibilità di una tesi (fr. B 2): colui che interrogava raggiungeva la vittoria quando ricavava dalla tesi iniziale l'*impossibile* (*to adynaton*) o il *paradossale* (*to paradoxon*), dimostrando così la falsità della tesi, ossia confutando l'affermazione dell'avversario, espressa nella risposta iniziale.

Il rilievo di questa struttura formale avrebbe, tra l'altro, consentito alla Stemich di confermare la propria interpretazione "cognitiva" della lezione della *daimōn*, nella misura in cui la necessità che Parmenide aggiunge alla enunciazione delle due vie sarebbe difficilmente comprensibile in un contesto d'uso del verbo «essere» diverso da quello veritativo. Il filosofo sarebbe stato dunque interessato a marcare la peculiarità della esperienza di verità cui - rigorosamente - conduce la ragione (per esempio in ambito matematico, come hanno suggerito G.E.L. Owen e P. Aubenque): lo svolgimento argomentativo, scandito da passaggi necessari, manifesterebbe progressivamente vincoli e connessioni interni al reale. In questo senso il pensiero cui è educato il *kouros* si costituisce come rivelazione dell'«essere», il cui valore veritativo si coniugherebbe così, nel poema, con quello esistenziale.

Dario Zucchello

Como, giugno '08