M. Laura GEMELLI MARCIANO *et al.*, *Eleatica 2007. Parmenide: suoni, immagini, esperienza*

Christian Vassallo

Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/philosant/447>

DOI: 10.4000/philosant.447

ISSN: 2648-2789

Editore

Éditions Vrin

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 24 novembre 2015

Paginazione: 255-258

ISBN: 978-2-7574-1141-4

ISSN: 1634-4561

Notizia bibliografica digitale

Christian Vassallo, « M. Laura GEMELLI MARCIANO *et al.*, *Eleatica 2007. Parmenide: suoni, immagini, esperienza* », *Philosophie antique* [En ligne], 15 | 2015, mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 03 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/447> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.447>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

COMPTES RENDUS

M. Laura GEMELLI MARCIANO *et al.*, *Eleatica 2007. Parmenide: suoni, immagini, esperienza*, a cura di L. Rossetti e M. Pulpito («Eleatica», vol. 3), Academia Verlag, Sankt Augustin, 2013, 304 p. ISBN 978-3-89665-600-1

Questo volume, curato da Livio Rossetti e Massimo Pulpito, raccoglie le lezioni su Parmenide e Zenone di Elea tenute da M. Laura Gemelli Marciano (d'ora in poi GM) durante il convegno "Eleatica 2007" (Ascea Marina, 29 novembre - 2 dicembre 2007). Tali lezioni si presentano come la sintesi degli studi che GM ha condotto negli ultimi decenni sui Presocratici, in particolare dei suoi tentativi di emanciparli definitivamente dalla *geschichtliche Entwicklung* in cui Eduard Zeller li aveva inquadrati nell'Ottocento. L'intera esposizione si fonda sull'assunto di una sostanziale continuità dei cosiddetti Presocratici rispetto al contesto socio-culturale e religioso in cui ciascuno di essi operò; conseguentemente, sull'esigenza di avvicinarli a una radicata tradizione magica e sciamanica (fortemente legata alle civiltà del Vicino Oriente dell'epoca) piuttosto che alla storia della filosofia antica, interpretata anacronisticamente secondo i parametri di Aristotele. Questi punti, oltre che in numerosi saggi scientifici, sono stati esposti nell'*Einführung* presentata dall'Autrice come appendice al primo dei tre volumi della sua edizione dei Presocratici (*Die Vorsokratiker*, 3 B.de, Sammlung Tusculum, Artemis & Winkler, Düsseldorf 2007-2010, I, p. 373-465). Le riflessioni sull'equivoco ottocentesco dell'esistenza di una "filosofia presocratica", sulla falsa rappresentazione dei Presocratici come simbolo del passaggio dal *μῦθος* al *λόγος* e sulla necessità di studiare l'Anatolia e la Magna Grecia dei secoli VI-V a.C. per comprenderne l'autentico pensiero, inseriscono GM in una tradizione di studi che annovera, in maniera più o meno diretta, studiosi come Cornford, Jaeger, Colli, Lloyd e, soprattutto, Burkert e Kingsley. La conseguenza immediata di simile impostazione è quella di considerare il poema di Parmenide come una vera e propria esperienza mistica e non – secondo quanto in genere si crede – come la prima testimonianza di metafisica, di logica o di scienza nell'ambito della tradizione filosofica occidentale. Questo è il *Leitmotiv* che ispira la prima parte delle lezioni (p. 45-105). Le teorie narrative di Roland Barthes e di Michel Foucault, che scindono l'autore dalla sua opera, sarebbero improponibili per il poema di Parmenide. Tenendo conto del contesto storico che la ispirò, quell'opera non potrebbe essere ridotta a una *fiction* o a un genere letterario (come il poema didascalico di Lucrezio). La voce del poeta sarebbe qui soltanto il veicolo del messaggio di sapienza iniziatica della divinità. L'uso d'immagini e di effetti sonori servirebbe per tradurre quel messaggio a un selezionato gruppo di persone ben preparate a un'esperienza mistica e alle dure prove che essa comporta. Secondo GM, sarebbe questa la differenza più rilevante fra il celebre proemio, che avrebbe i tipici caratteri del sogno incubatorio, rispetto al

tradizionale contesto performativo dei poemi di Omero e di Esiodo, su cui pure la critica ha spesso insistito. Un'interpretazione di questo genere viene giustificata dall'Autrice anche sulla base di evidenze dossografiche e archeologiche finora trascurate: a) la testimonianza di Diogene Laerzio (IX 21 = DK 28 A 1), che dipende in questo caso da Sozione, circa il discepolato di Parmenide dal pitagorico Ameinia; b) le iscrizioni dell'antica Velia, risalenti all'età imperiale (I sec. d.C.), che fanno riferimento a un gruppo di medici-indovini dediti alla pratica dell'incubazione terapeutica nell'ambito del culto di Apollo *Oulios* e devoti alla figura di Parmenide quale loro eroe fondatore; c) le fonti secondarie che ci informano sull'attività di legislatore svolta da Parmenide, un'attività strettamente legata alla sfera del divino nella Grecia arcaica (Plut. *adv. Colot.* 1126a = DK 28 A 12). Questi elementi offrirebbero una chiave di lettura mistica non soltanto per il proemio e per le immagini che li ricorrono (il carro, l'epifania, il rapimento, la porta, e così via), ma anche per la parte successiva del poema, che contiene l'istruzione impartita dalla dea all'iniziato. Il *κοῦρος* è chiamato ad apprendere ogni cosa, sia la Verità sia l'opinione dei mortali (DK 28 B 1, 28-30). Tuttavia – osserva GM – il riferimento al “cuore immobile della Verità suadente” fa capire che non siamo di fronte a una semplice trasmissione di sapere, ma all'esperienza divina dell'immobilità, che rimanda inevitabilmente alla pratica dell'ἡσυχία di cui parla Diogene Laerzio.

Lo stretto legame tra persuasione e verità, annunciato nel fr. 2 D.-K. a proposito delle due vie di ricerca (di esse, infatti, la via dell'È viene definita come via di Πειθώ), troverebbe piena conferma nel discusso fr. 8 D.-K. del poema, secondo l'Autrice “un esempio della forza di Πειθώ, della potenza delle parole della dea” (p. 85). Prima però di rileggere quel frammento, GM cerca di far chiarezza sui fr. 3 e 7 D.-K., il cui fraintendimento sarebbe stata una delle cause principali dell'interpretazione tradizionale di Parmenide. B 3 (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι), ritenuto in genere come affermazione della coincidenza tra essere e pensiero, andrebbe invece inteso come identità fra “ciò che è da pensarsi” e “ciò che è da essere”, ossia tra l'essere e l'oggetto del pensiero. Dunque, secondo Parmenide tutto ciò che è pensato esisterebbe, nel senso che il pensiero non potrebbe essere limitato alla percezione di un singolo fenomeno o di più fenomeni disconnessi tra loro, ma sarebbe invece una condizione statica e globale, che coinciderebbe con l'È che abbraccia ogni cosa. Quanto invece a B 7, considerato in genere come prova di svalutazione dei sensi e di esaltazione della ragione, GM si serve delle osservazioni di P. Kingsley (*Reality. The Teachings of Parmenides and Empedocles*, Golden Surf Center, Inverness CA 2003, in partic. p. 121-156 e 566-570) per offrirne un'interpretazione radicalmente diversa. Nel frammento, Parmenide non svaluterebbe le percezioni: esse, insieme al potere della parola, ricoprirebbero anzi un ruolo fondamentale nel viaggio iniziatico della prima parte del poema. Come fa notare Kingsley, la dea esorterebbe soltanto a non lasciarsi fuorviare dall'ἔθος πολῦπειρον, ossia da quei modelli cognitivi che inducono a percepire i fenomeni in maniera inconsapevole e separata, facendo così dimenticare la dimensione *attuale* propria

dell'È (B 8, 5: ... ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν) e abbracciare invece quella *diacronica* propria del *Non È* (B 8, 5: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται ...). Se allora B 7 non svaluta i sensi, nemmeno potrebbe esaltare la *ragione*, perché nella filosofia greca, almeno fino a Platone, il termine λόγος assumerebbe sempre il significato di *discorso* (come avverrebbe anche in B 8, 50). Questo è il motivo che spinge GM a leggere i vv. 5-6 del fr. 7 D.-K. seguendo l'emendamento κρίναι δὲ λόγου di Kingsley alla lezione κρίναι δὲ λόγῳ dei Ms., facilmente spiegabile – secondo lo studioso anglosassone – sia sul piano paleografico (scambio tra ου e ωι) sia su quello storico-filosofico: da un lato, con la manipolazione da parte di Sesto Empirico (*adv. Math.* VII 111) della sua fonte per inquadrare il frammento parmenideo nella sua teoria del criterio di verità, fondato sulla retta ragione e non sui sensi; dall'altro, con la dipendenza di Diogene Laerzio (IX 22) da una fonte scettica. In quel contesto, dunque, le parole realmente dette dalla dea a Parmenide sarebbero le seguenti: κρίναι δὲ λόγου πολὺ-δηρὴν ἔλεγχον / ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. Per cui il discorso sarebbe unicamente quello della dea, e il compito di Parmenide non quello di giudicarlo razionalmente, ma di esperire in prima persona, nel regno dei morti, che il *non essere* (fatto coincidere dagli uomini stolti proprio con la morte) *non esiste* e che tutto ciò che si pensa e si dice è necessariamente e immediatamente. Sulla base di questi presupposti, il fr. 8 D.-K. costituirebbe la dimostrazione del potere di Παιθῶ e dell'impossibilità di leggere il poema in chiave filosofica.

Alla δόξα GM dedica purtroppo soltanto poche righe, perché a suo giudizio l'esperienza mistica di Parmenide si dispiegherebbe totalmente tra il proemio e la prima parte del poema. Si tratta, forse, di una delle aporie più gravi delle lezioni, che non viene risolta da quanto l'Autrice afferma nei suoi *Vorsokratiker* (II, p. 61), dove considera il mondo parmenideo della δόξα come una "*fiktive Erzählung*" relativa al nostro mondo dotata di una "*grosse Bedeutung*". Il problema, tuttavia, è il seguente: se quella sezione del poema ha un grande significato, come si può fondare la lettura complessiva di esso esclusivamente sulla prima sezione? E d'altra parte, se effettivamente il significato profondo del poema si riduce alla Verità, perché poi Parmenide (*scil.* la dea) avrebbe dovuto fornire dettagli così numerosi sull'Opinione? Queste domande sono in parte affrontate nel corposo dibattito con cui il volume si conclude, ossia nella sezione dedicata ai commenti di vari studiosi alle lezioni con le conseguenti risposte dell'Autrice in difesa delle sue posizioni (p. 127-287). In questa seconda sezione del volume, GM ritorna più volte sul rapporto fra le due parti del poema, precisando come tra di esse non vi sia alcuna contraddizione. Il Parmenide *mistico* non escluderebbe il Parmenide *scienziato*, e ogni tesi contraria a questo assunto sarebbe solo il frutto di una "logica" del tutto estranea al contesto culturale in cui il poema parmenideo fu concepito. Anche in questo sforzo di chiarificazione, tuttavia, se da un lato risulta vincente l'accusa di anacronismo verso la maggior parte degli studiosi che le muovono contro, emerge dall'altro un certo imbarazzo dell'Autrice nel ricondurre la δόξα all'interpretazione mistica dell'ἀλήθεια. A ben guardare, proprio la *vera* "logica" di Parmenide ren-

derebbe del tutto pleonastica, addirittura inutile (se non blasfema), la rassegna scientifica delle cose “infime” messa in bocca a una deà! Per concludere, tanto le lezioni su Parmenide quanto quelle su Zenone, dove anche i celebri paradossi vengono ridotti a meri esercizi di vita volti a far desistere l’uditore da ogni prova intellettuale e a prepararlo alla vera esperienza dell’*essere* (p. 107-126), dimostrano come tanto le argomentazioni di GM quanto quelle dei suoi critici si muovano su un terreno ormai saturo e poco produttivo: la volontà di capire, ad ogni costo, ciò che i Presocratici abbiano *veramente* detto. Laddove, dal mio punto di vista, la vitalità di quegli autori risiede soprattutto nella loro *traditio* (GM accenna a questo problema solo nella risposta ad Alexander P. D. Mourelatos, a p. 262): dunque nella capacità dell’interprete di ricostruire accuratamente il contesto filosofico e culturale in cui essi vennero citati e tramandati, non tanto quello in cui vissero e operarono. Gli storici della filosofia, purtroppo, tendono spesso a decontestualizzare ciò che è tramandato dei Presocratici per risalire, anche con evidenti forzature, alla presunta verità del loro pensiero. D’altra parte, però, i filologi come GM si illudono di potersi liberare di ogni verità precostituita derivante dalla propria cultura di appartenenza per accedere, in maniera immacolata, alla verità costitutiva di un autore appartenente a una cultura diversa dalla loro. Gli uni e gli altri non tengono conto di un fenomeno ermeneutico descritto molto efficacemente da H.-G. Gadamer: «Die Vorurteile und Vormeinungen, die das Bewußtsein des Interpreten besetzt halten, sind ihm als solche nicht zu freier Verfügung. Er ist nicht imstande, von sich aus vorgängig die produktiven Vorurteile, die das Verstehen ermöglichen, von denjenigen Vorurteilen zu scheiden, die das Verstehen verhindern und zu Mißverständnissen führen» (*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1990⁶, p. 301). Fino a quando gli interpreti cercheranno di *disporre* dei loro pregiudizi, addirittura fino al punto di credere di potersene liberare per sempre, temo che il dibattito sui Presocratici rischi seriamente di trasformarsi in uno sterile dialogo tra sordi.

Christian VASSALLO
Université de Trèves

Olivier RENAUT, *Platon, la médiation des émotions : l’éducation du thymos dans les dialogues*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2014 (Histoire des doctrines de l’antiquité classique), 376 p. ISBN 978-2-7116-2530-7.

L’ouvrage d’O. Renaut enquête sur le rôle des émotions dans la pensée platonicienne, prenant pour fil conducteur la notion de θυμός. Cet objet en quelque sorte double permet une traversée à la fois diachronique – des premiers dialogues dits socratiques jusqu’aux *Lois* – et synchronique de l’œuvre platonicienne, en articulant les différents pans (psychologie, éthique, pédagogie, politique). L’intérêt de cette étude tient d’abord dans l’ampleur de la prise de vue qu’elle fournit, non seulement sur la pensée platonicienne elle-même, mais sur son contexte d’élaboration. L’auteur se montre très attentif aux héritages platoniciens,