

Essere e tempo nella seconda parte del *Parmenide* platonico

di Andrea Dezi

Indice

1. *La μεταβολή nella prima deduzione dalla seconda ipotesi*
2. *L'articolazione dell'essere nella seconda deduzione dalla prima ipotesi*
3. *L' ἐξαιρήνης*

Nelle pagine che seguono verrà preso in considerazione il rapporto tra essere e tempo nel grande esercizio dialettico del *Parmenide* platonico. Seguendo le argomentazioni della quinta e poi della seconda deduzione si arriverà a leggere nell'*improvviso* l'illuminarsi della *natura* di tale rapporto.

1. *La μεταβολή nella prima deduzione dalla seconda ipotesi*

Al termine della prima deduzione dalla prima ipotesi, nella quale l'uno viene considerato solo in quanto uno, separatamente rispetto a ciò che potrebbe incrinare la sua assoluta unità, si stabilisce che l'uno, poiché non partecipa di nessun tempo, non parteciperà nemmeno dell'essere (οὐσίας) e non *sarà* uno [1].

Il fatto che l'"essere temporalmente" sia indicato come l'unica possibile modalità di partecipazione dell'uno all'essere non va inteso come mera riduzione dell'essere al divenire [2], ma come espressione della complessità nella quale soltanto può *presentarsi* l'uno, il quale è rifratto - in un intreccio di generazione ed esistenza scandito dall'allora, poi ed ora - attraverso le forme dell'imperfetto, perfetto, presente, futuro sia di εἶναι che di γίγνεσθαι [3].

La natura della transizione o del "divenire" (μεταβολή) *nel contesto* della temporalità e dunque dell'essere dell'uno si mostra in maniera perspicua nel corso della quinta deduzione, la prima a discendere dall'ipotesi secondo cui l'uno *non è*.

Parmenide inizia l'argomentazione considerando la possibilità di identificare l'*uno*-che-non-è distinguendolo dal *non-uno*-che-non-è. In questo contesto la negazione consente comunque la determinazione e la conseguente conoscibilità di ciò a cui si riferisce. L'attribuzione dell'essere al non-*uno* non aggiunge alcuna ulteriore determinazione a quel che se *fosse* sarebbe esattamente *ciò che* non è, a quel che è già del tutto determinato nella sua *possibilità* d'essere [4].

Parmenide non ci descrive dunque l'assoluto *non essere* dell'uno, ma attraverso la negazione dell'essere si limita a porre la possibilità di una conoscenza dell'uno distinta dalla sua realizzazione, per cui l'iniziale formula "εἰ ἓν μὴ ἔστιν" si precisa nell' "ἓν εἰ μὴ ἔστιν" [5].

Dell'*uno*, che non è, si darà allora scienza (ἐπιστήμη), sarà possibile distinguerlo e farne oggetto di conoscenza specifica. E esso parteciperà della dissomiglianza (ἀνομοιότης) rispetto agli altri e della somiglianza (ομοιότης) rispetto a sé stesso; inoltre, non *essendo uguale* agli altri, poiché appunto *non è uno*, parteciperà della disuguaglianza (ἀνισότης). In quanto disuguale e confrontabile con gli altri, parteciperà infine della grandezza, della piccolezza e dell'uguaglianza che si trova inevitabilmente tra di esse (μεταξύ τούτων οὐσα) [6].

Anche all'uno-che-non-è vengono dunque attribuite le determinazioni che nel corso della seconda deduzione erano state attribuite all'uno proprio e solo in quanto posto nell'*essere* e che si erano mostrate condizioni essenziali per affermare il tempo come sola modalità d'essere dell'uno. Ma nella quinta deduzione, con la sottrazione dell'essere, si opera una distinzione tra essere e non essere che permette di concepire l'uno non *nella*, *ma in relazione* alla realizzazione spazio-temporalmente determinata.

Precisando tale condizione dell'uno, Parmenide afferma che esso, pur non essendo, deve in qualche modo partecipare dell'essere:

Καὶ μὴν καὶ οὐσίας γε δεῖ αὐτὸ μετέχειν πη (Parm. 161 e).

Se da un lato la tensione verso l'essere dell'uno-che-non-è richiede l'identificazione dell'*uno* come possibilità realizzabile, dall'altro la sua assenza (*absentia*), proprio in quanto mancata realizzazione di ciò che avrebbe costituito l'*essere* dell'uno - e non di una arbitraria riproduzione o *fantasia* -, determina l'essere del suo non essere, dicendo il quale si direbbe qualcosa di *vero*, si descriverebbe come "stanno le cose":

ἔχειν αὐτὸ δεῖ οὕτως ὡς λέγομεν• εἰ γὰρ μὴ οὕτως ἔχει, οὐκ ἂν ἀληθῆ λέγοιμεν ἡμεῖς λέγοντες τὸ ἓν μὴ εἶναι• εἰ δὲ ἀληθῆ, δῆλον ὅτι ὄντα αὐτὰ λέγομεν (Ibid.).
[E' necessario che lo stesso stia come noi diciamo. Se infatti non stesse così, non diremmo il vero dicendo dell'uno che non è: se invece è vero, è chiaro che stiamo parlando degli enti stessi].

Negando l'essere dell'uno e affermando l'essere della negazione, supporremo che le cose stiano *veramente* come noi diciamo (ἔχειν αὐτὸ δεῖ οὕτως ὡς λέγομεν). Se non si vuol ammettere un'altra "realtà", duplicazione equivalente alla realtà negata cui la negazione si riferirebbe, aprendo al regresso ad infinite "vere" realtà tutte poste sullo stesso piano, - le quali finirebbero per negare sofisticamente la possibilità della negazione stessa e degli stessi concetti di "vero" e "falso" -, si dovrà attribuire all'essere negato l'essere dell'ente detto dal discorso vero.

L'uno-che-non-è, se *non sarà* non essente, allontanandosi dall'essere verso il non essere, si troverà ad essere direttamente essente [7].

E allora il legame, i vincoli che nel poema di Parmenide incatenano, stringono la γένεσις nell'essere, negando il non-essere e limitando quindi l'essere nella sua compiuta determinazione, diviene in questo contesto elemento di duplice congiunzione, ponte tra l'essere e il non essere, il quale assicura la determinatezza, la perfezione, la compiutezza di entrambi. Dice il Parmenide platonico:

Δεῖ ἄρα αὐτὸ δεσμὸν ἔχειν τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει μὴ εἶναι, ὁμοίως ὥσπερ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν ἔχειν μὴ εἶναι, ἵνα τελέως αὖ εἶναι ᾗ (Parm. 162 a).

[E' necessario che l'uno (non essente) abbia come legame del non essere l'essere non essente, se vuole non essere. Parimenti l'essente quello del non essere il non essente, affinché sia essere in maniera compiuta].

E' necessario dunque che il *legame* (δεσμὸν) del non-essere, ciò che lo trattenga nell'essere, proiettandolo al di fuori dell'oscurità del nulla, sia lo stesso essere non-essente. Allo stesso modo l'essere sarà perfettamente tale in quanto legato dal e al *non essere* il non essente (τὸ μὴ ὄν).

L'essere allora non si riduce come nell'argomento di Gorgia [8] ad ambigua copula che, costretta a sostenere e l'essere e il non essere, faccia della realtà una sorta di libera finzione. Nella visione di Parmenide la realtà per così dire si espande accogliendo in sé il possibile attraverso una congiunzione di essere e non essere, in cui entrambi diventano aspetti di un'*unica* realtà illuminata dalla *conferma* del suo essere o non essere.

"Essere" e "non essere" arriveranno così a *rafforzarsi* (μάλιστα ἄν εἴη) partecipando ciascuno sia dell' οὐσία, sia della non-οὐσία, affermando allo stesso tempo la penetrazione dell' essere nel non essere ed una posizione dell'essere in genere come comprendente l'essere e il non essere.

Anche l' uno, quindi, sia in quanto non è, sia in quanto è, parteciperà dell' οὐσία e della non-οὐσία. L'essere dell'uno-che-è viene rafforzato dalla negazione dell' assenza affermata dal non essere dell'uno. In tale contesto la partecipazione dell'uno-che-non-è all'essere e al non essere si precisa in un

contrasto tra due stati di cose (τὸ ἔχον πως e μὴ εἶναι οὕτω) attraverso il quale può mostrarsi la realizzazione del *non-essere* cioè che l'uno non è, non *essendo* l'uno-che-non-è né l'uno solo possibile, né l'uno-che-è.

A questo punto Parmenide chiede:

Οἷόν τε οὖν τὸ ἔχον πως μὴ ἔχειν οὕτω, μὴ μεταβάλλον ἐκ ταύτης τῆς ἕξεως;
Οὐχ οἷόν τε (*Parm.* 162 b).

[E' possibile che qualcosa che si trova in un modo, in un certo stato, non si trovi in tale stato, senza cambiare, smuoversi da quello stato di cose? Non è possibile].

La possibilità di una "duplice constatazione" sull'essere dell'uno si traduce nella necessità di una transizione. Prosegue Parmenide:

Πᾶν ἄρα τὸ τοιοῦτον μεταβολὴν σημαίνει, ὃ ἂν οὕτω τε καὶ μὴ οὕτως ἔχη
(*Ibid.*).

Tutto ciò che è tale per cui si trova in uno stato e non vi si trova (ὃ ἂν οὕτω τε καὶ μὴ οὕτως ἔχη) indica, segnala (σημαίνει) un passaggio, un trapassare (μεταβολή).

La *μεταβολή* è la realtà dell'*uno-che-non-è*. Non si tratta di un annullamento dell'uno, ma di quel che *realmente* resta dell'uno nel momento in cui lo si nega; si tratta del *fluire* dell'uno, attraverso il quale si manifesta e realizza per l'uno la possibilità di non essere definitivamente fissato, di distendersi nel suo essere, il quale, istantaneamente immobilizzato e negato, si dissolverebbe in un nulla. L'uno è possibile, cioè non si riduce tutto a quel che è (spazio-temporalmente dato – non potrebbe infatti darsi altrimenti), poiché *era* e *non è* più.

Questo trapassare, abbandonare uno stato per un altro, secondo Parmenide mette l'uno in movimento (κίνησις):

Καὶ κινούμενον ἄρα τὸ οὐκ ὄν ἔν πέφανται, ἐπεὶ περ καὶ μεταβολὴν ἐκ τοῦ εἶναι ἐπὶ τὸ μὴ εἶναι ἔχον (*Parm.* 162 c).

Ma si tratterà di un moto particolare, poiché l'uno, non essendo, non si sposterà da un luogo in un altro (οὐδ' ἂν μεθίστατό ποθέν ποι). Non ci sarà qualcosa di esteso di cui constatare la variazione di posizione, né per traslazione né per rotazione. L'uno-che-non-è non entrerà in contatto con l'identico in nessun luogo, esso non sarà un ente spazialmente identificabile. Sarà tuttavia identificabile, come abbiamo visto, in quanto uno-possibile e in questo senso né l'uno essente né quello non essente si faranno altro rispetto a sé stessi (οὐδὲ μὴν ἀλλοιοῦται που τὸ ἔν ἑαυτοῦ, *Parm.* 162 b), ma saranno fermi e in quiete. Il movimento dell'uno-che-non-è dovrà però implicare necessariamente una alterazione; il "non più" (οὐκέτι) del suo stato [9] impone che esso si dia "altrimenti" (ἑτέρως). L'uno, non essendo, nascerà e perirà, si produrrà come altro rispetto a prima e abbandonerà, vedrà distruggersi la sua

precedente condizione. La generazione e la corruzione si fonderanno nella μεταβολή [10] manifestando la verità del non-essere dell'uno:

τὸ δ'ἀλλοιούμενον ἄρ'οὐκ ἀνάγκη γίγνεσθαι μὲν ἕτερον ἢ πρότερον, ἀπόλλυσθαι δὲ ἐκ τῆς προτέρας ἕξεως; (*Parm.* 163 b).

L'uno, *non essendo*, mostrerà l'alterità del suo essere nel divenire. Questo non si riduce a mera congiunzione di determinazioni contraddittorie, ma è manifestazione di una *tendenza* che, rimanendo ancorata all'uno e stabilendo la possibilità stessa dell'esser possibile dell'uno nonché la possibilità della distinzione tra la verità e la falsità della posizione dell'uno, si insinuerà nel cuore dell'essere dell'uno, aprendolo alla possibilità di una complessa articolazione attraverso la quale esso potrà costantemente proiettarsi al di là di sé stesso pur rimanendo sé stesso, rivelando la sua natura intimamente temporale.

Di quest'articolazione andremo ora ad occuparci.

2. L'articolazione dell'essere nella seconda deduzione dalla prima ipotesi

Abbandonata l'assoluta separatezza dell'irrappresentabile uno, si ammette nella seconda deduzione dalla prima ipotesi la partecipazione dell'uno all'essere.

Sebbene Parmenide distingua tra l'uno e il suo essere, egli pone l'*uno essente* come indissolubile intreccio, come intero (ὅλον), ciascuna parte del quale - cioè la parte-uno e la parte-essere [11] -, in quanto parte, non può mancare dell'altra, implicando di nuovo la sintesi dell'uno e dell'essere.

Si apre in questo modo un *regressus in indefinitum* [12], per cui l'uno e l'essere, singolarmente intesi, continueranno a sfuggire in reciproca implicazione, sprofondando e dissolvendosi all'interno della prima posizione dell'essere e dell'uno. Ogni tentativo di cogliere l'uno in quanto uno nel suo essere, produrrà solo una indefinita moltiplicazione dell'iniziale sintesi.

L'uno-che-è, nella sua infinita riproducibilità, si mostrerà quindi quantitativamente illimitato (ἄπειρον ἄν τὸ πλῆθος οὕτω τὸ ἐν ὄν εἶη, *Parm.* 143 a) e dunque ἄπειρον, privo di limiti, in senso diverso sia rispetto all'ἀπειρία dell'uno della prima deduzione, la quale indicava l'assenza dell'*essere* di qualsiasi determinazione, sia rispetto all' ἄπειρον εἶναι di Melisso, all'essere che in quanto tale è appunto uno e indeterminato [13]. La dualità dell'essere dell'uno, se da un lato potrebbe certo perdersi nella immobile indeterminatezza melissiana, nell'abbandono del limite che riproduce sempre di nuovo l'identica sintesi dell'uno e dell'essere, dall'altro contiene e si apre alla possibilità di una fissazione nell'essere della distinzione dell'uno rispetto all'essere.

Ed è considerando tale possibilità che va letta la successiva argomentazione di Parmenide.

L'uno in quanto partecipa dell'οὐσία è apparso essere molti (διὰ ταῦτα δὴ τὸ ἔν ὄν πολλά ἐφάνη, *Parm.* 143 a). Ora, in contrapposizione a questa rappresentazione dell'uno, abbandonando *questa* unificazione dell'essere ed entificazione dell'uno, si potrà afferrare l'uno senza l'essere di cui partecipa - dunque esso stesso secondo sé stesso (αὐτὸ καθ'αὐτό) - solo grazie al pensiero (τῆ διανοίᾳ) che riflette su quel che già è.

L'operazione che in questo contesto il pensiero può compiere non è una fissazione separata dei due termini, essendo essi, come si è visto, disgiuntamente irrepresentabili e *dati* solo nella sintesi. Il pensiero può solo riflettere sul fatto che l'uno e l'essere *non* sono la stessa cosa, tralasciando *che cosa* essi *siano*; esso può "scorrere" [14] dall'uno all'altro rilevando che sono diversi l'uno dall'altro, per cui penserà *diversamente*, separerà l'essere e l'uno [15]. Di conseguenza essi risulteranno non coincidenti non per sé stessi, non in quanto "uno" e in quanto "essere", ma grazie al "diverso" e all'"altro" (τῷ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ, *Parm.* 143 b), grazie quindi al negativo che permette e si offre ad una stabile riflessione analitica sulla positiva sintesi dell'uno essente.

L'alterità (τὸ ἕτερον), la possibilità di differenziazione, si pone dunque come terzo "elemento" (oltre all'essere e all'uno), il quale garantisce la pensabilità di entrambi ed il *rapporto* tra di essi, stabilendone l'unione nella reciproca diversità [16].

Parmenide ottiene così la possibilità di operare con le singole unità omogeneamente distinte riuscendo in qualche modo a manipolare l'inafferrabile sintesi iniziale, i cui elementi possono ora esser *detti* (ἔστιν εἰπεῖν) singolarmente o anche due a due (ἑκάτερον ο ἄμφοτέρῳ).

Si innesci in questo modo un processo per cui si formeranno coppie [17], molto icasticamente indicate da Parmenide con συζυγίαι (giogo comune) e σύνδυο, costituite da elementi legati, ma per sé distinguibili, i quali potranno sia essere separatamente aggiunti di nuovo alla coppie dando luogo a delle terne, sia, in quanto componenti delle coppie e delle terne, essere utilizzati come indici di moltiplicazione, per cui ogni nuova "formazione" arriverà ad essere per così dire riflessa e rifratta attraverso tutte le altre.

Si manifesteranno in questo modo tutti i numeri. Il numero attraverso un duplice livello di rappresentazione viene necessariamente dedotto dall'essere dell'uno (εἰ ἄρα ἔστιν ἓν, ἀνάγκη καὶ ἀριθμὸν εἶναι, *Parm.* 144 a).

Si avrà allora una nuova forma di illimitatezza e l'instabilità dell'essere dell'uno potrà mostrarsi non più nella indefinita possibilità di riproduzione, ma in una *molteplicità interconnessa*: illimitata sarà ora la quantità numerica degli enti (ἀριθμοῦ γε ὄντος πολλά ἄν εἶη καὶ πλῆθος ἄπειρον τῶν ὄντων, *Ibid.*) Attraverso la partecipazione del numero all'essere, in una riconsiderazione dell'essere attraverso un principio di differenziazione il quale si innesta

nell'essere come principio di divisione numerica, l'essere subisce una distribuzione (γενέμηται) quantitativa nella molteplicità degli enti, la quale sarà così differenziata e strutturata come la molteplicità numerica lo è al suo interno. L'operazione analitica, "formale", si ipostatizza, per così dire, nella dispersione numerica dell'essere:

Κατακεκερμάτισται ἄρα ὡς οἶόν τε σμικρότατα καὶ μέγιστα καὶ πανταχῶς ὄντα, καὶ μεμέρισται πάντων μάλιστα, καὶ ἔστι μέρη ἀπέραντα τῆς οὐσίας (Parm. 144 b).

[Gli enti sono frammentati il più piccoli e più grandi possibile e in tutti i modi, parcellizzati al massimo grado e ci sono parti illimitate (infinite, ἀπέραντα) dell'essere].

Ora è impossibile che ognuna di queste parti non sia nessuna (*ne-ipsa-una*) parte (οὐδ-ἐν μέρος); se essa è, deve pur essere, finché è, *un* qualcosa (ἐν γέ τι εἶναι), secondo quanto si era stabilito già all'inizio della deduzione. L'uno allora sarà presso (πρόσεστιν) tutte le parti dell'essere, distribuito in altrettante parti quante sono quelle in cui è risultato distribuito l'essere. L'uno non mancherà dell'essere e viceversa, ma essi si equivarranno (ἐξισοῦσθον) essendo sempre due in tutte le cose (δύο ὄντε ἀεὶ παρὰ πάντα). Quindi:

οὐ μόνον ἄρα τὸ ὄν ἐν πολλὰ ἔστι, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ ἐν ὑπὸ τοῦ ὄντος διανενημένον πολλὰ ἀνάγκη εἶναι. Παντάπασι μὲν οὖν (Parm. 144 e).

Non solo l'*essente uno* è molteplice, ma anche lo stesso uno, distribuito da e attraverso l'ente, è necessariamente molteplice.

Potrebbe sembrare [18] che con questo risultato non ci si sia allontanati molto dall'iniziale aporia dall'aspetto zenoniano per cui ogni tentativo di determinazione si era risolto in una indefinita moltiplicazione dell'indissolubile sintesi tra essere e uno. Ma a questa indifferenziata molteplicità che si sviluppa dal primo essere dell'uno attraverso un'"immobile" riproduzione sempre dello stesso composto - il quale si pone ogni volta come l'"intera e assoluta realtà", chiusa in sé stessa e priva di relazioni con le altre "copie-composto"- si sovrappone la molteplicità quantitativamente articolata e differenziata dell'*uno* che è distribuito e riprodotto in una pluralità infinita di *enti diversi*, di parti distinte, grandi, piccole, di ogni dimensione, in rapporto tra loro e commensurabili.

Comincia dunque a mostrarsi la natura dell'articolazione dell'essere dell'uno, il quale tende ad accrescere l'interna complessità attraverso un'*organica* distinzione e reduplicazione. Se nell'iniziale *regressus ad indefinitum* la partizione poteva discendere da una arbitraria suddivisione, necessariamente vincolata alla mera riproduzione del composto da suddividere, nella moltiplicazione numerica l'*instabile dualità* dell'uno-che-è viene in qualche modo sfruttata

attraverso una *operazione* ricorsiva, la quale, in quanto gesto unitario che nel momento in cui divide non può che raccogliere sotto di sé, si trova poi riflessa nell'infinita pluralità delle parti dell'essere e dell'uno.

Si ripropone allora in altro contesto e sotto altra veste il problema della sfera parmenidea la cui soluzione sembra richiedere una "costrizione" dell'indeterminato nella determinazione. Il Parmenide del nostro dialogo afferma infatti che le parti sono necessariamente parti di un intero e pertanto l'uno, secondo quanto è proprio dell'intero, sarà limitato [19]; le parti infinite saranno avvolte dall'uno che ne costituirà il limite.

Si arriva quindi a stabilire che l'uno-che-è è uno e molteplice, intero e parte, limitato e illimitato per la quantità numerica.

L'uno potrà allora distendersi attraverso diverse posizioni (stati), assumendo uno schema (aspetto, ἔχω/σχῆμα) o figura (σχήματος δὴ τινος, ὡς ἔοικε, τοιοῦτον ὄν μετέχει ἄν τὸ ἓν, *Parm.* 145 b). Non riducendosi a quel che di volta in volta esso si troverà ad essere, sarà in sé stesso e non lo sarà. Ogni parte è nell'intero, sarà circondata dall'intero (ὑπὸ τοῦ ὅλου περιέχεται) e tutte le parti coincideranno con l'uno, il quale è tutte le parti di sé stesso. Ma esse saranno tutte le parti dell'uno, solo in quanto l'uno riuscirà ad abbracciare *tutte* le sue parti come *intero*. La molteplicità delle parti che costituiscono l'uno si darà solo nella unità che le pone in rapporto reciproco stringendole nell'interezza della loro configurazione.

Quindi l'uno è in sé stesso in quanto è tutte le sue parti, ma sarà in altro in quanto è l'intero delle sue parti. Per essere *in* tutte le sue parti l'intero dovrebbe essere in ciascuna di esse, ma in questo modo non farebbe che isolare e assolutizzare la singola parte impedendo la molteplicità necessaria sia alle parti che all'intero per esser tali; se invece l'intero fosse solo in alcune parti allora ciò che è di più dovrebbe trovarsi in ciò che è di meno, il che sarebbe parimenti impossibile.

Dunque, l'uno-intero non sarà in più parti, in una o in tutte, ma nemmeno si può ammettere che l'intero non sia in alcun luogo [20], luogo posto proprio dalle parti nella loro articolazione all'interno del limite ad esse necessario in quanto parti. L'intero non può quindi che essere in altro (ἐν ἄλλῳ), in un continuo "spostamento", nel continuo riferirsi ad altro, nel negarsi dei singoli costituenti che in quanto tali *non sono* l'intero.

L'instabile stabilità riconosciuta nell'uno essente conduce Parmenide a trarre una prima rapida, ma importante conclusione:

Οὕτω δὴ πεφυκὸς τὸ ἓν ἄρ'οὐκ ἀνάγκη καὶ κινεῖσθαι καὶ ἐστάναι; (*Parm.* 145 e).
[Essendo questa la natura dell'uno, non è necessario che esso si muova e stia fermo?].

Rimanendo in sé stesso l'uno risulta in quiete. Identificandosi (spazialmente) con tutte le sue parti, *essendo* le sue parti, esso resta sempre nello stesso (ἐν τῷ αὐτῷ) ed è quindi *sempre* in quiete (τὸ δέ γε ἐν τῷ αὐτῷ αἰεὶ ὄν ἐστὸς δῆπου

ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι). Si noti come la stabilità spaziale cominci ad essere temporalmente connotata e indicata come il continuo (ἀεὶ) durare in un certo stato, il quale viene quindi presentato in *rapporto ad altro*, come se dovesse costantemente opporsi alla possibilità di non essere (di essere in altro), trattenendo, ristabilendo continuamente [21] il proprio essere (nello stesso). In quanto infatti è sempre in altro e non è mai nello stesso, l'uno sarà sempre in movimento.

Si stabiliscono allora rapporti temporali per cui l'uno sarà più giovane, più vecchio e della stessa età rispetto agli altri.

Dopo aver mostrato la necessaria "precedenza" dell'unità rispetto alla pluralità numerica [22], Parmenide fa di nuovo riferimento alla *natura* (φύσις) dell'uno, il quale, essendo composto da parti, dovrebbe essersi generato nella distensione geometrica cui sopra si accennava, la quale non può che darsi *progressivamente*:

ἀλλὰ μὴν μέρη γε ἔχον ἐφάνη τὸ ἓν, εἰ δὲ μέρη, καὶ ἀρχὴ καὶ τελευτὴν καὶ μέσον (*Parm.* 153 c).

Se l'uno avrà parti, esso sarà anche un intero limitato da estremi e quindi avrà un principio, un mezzo e una fine. Questa scansione, considerata prima solo come base necessaria alla possibile determinazione geometrica dell'uno, diventa ora sintesi temporale di tratti successivi, ciascuno dei quali rappresenta un compimento parziale dell'uno, il quale quindi sarà generato per ultimo, risultando più vecchio di tutte le sue parti e dunque degli altri rispetto all'uno [23].

L'essere in altro dell'interezza dell'uno si manifesterà ora attraverso il suo venir *dopo* tutte le sue parti in un non-essere che, per così dire, sostiene l'essere che man mano viene negato nella e per la generazione dell'uno.

Ma ciascuna parte in quanto non contiene molteplicità e sarà distinguibile come parte, sarà numericamente una. Quindi l'uno accompagnerà ogni singola parte che si costituisce come momento dell'intero assente in ognuna di esse. L'uno, in quanto si rivela nella singolarità della parte come principio di distinzione, sarà contemporaneo ad ogni parte che si generi aggiungendosi in successione, sino a mancare in sé stesso come principio di unificazione al di là di ogni parte. In questo senso dunque, ma sempre in accordo alla sua natura (ὥστ'εἰ μὴ παρὰ φύσιν πέφυκεν αὐτὸ τὸ ἓν, *Parm.* 153 e), l'uno manterrà la stessa età di tutti gli altri e non sarà né più vecchio né più giovane.

E' chiaro che la complessità ontologica dell'uno nel suo essere si dispiega nell'equilibrio temporale dell'*identità e della differenza*, per cui il tempo viene in qualche modo a mancare non appena gli enti si confondono in *pura* identità, respingendo fuori del tempo del loro *essere*-identici l'alterità che era stata in essi *pensata*:

οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων ἐν ᾧ ἔστιν τὸ ἕτερον χρόνον οὐδένα (*Parm.* 146 d).

[In nessuno degli enti vi è l'alterità per un qualche tempo].

Riducendo gli enti al loro essere indeterminato, nella cui identità mai potrà *essere* il diverso, la temporalità si semplifica in indifferenziata e immobile durata.

Ma il tempo dell'uno-che-è è un tempo che avanza (πορευομένον). L'uno, partecipando dell'essere e del tempo, parteciperà di una sempre rinnovata differenziazione (διαφορότης [24]), diventando sempre più vecchio.

L' "invecchiamento" non è però inteso in senso assoluto [25], come crescita entropica legata al tempo come principio di distruzione: ἀλλὰ μὴν τὸ γε πρεσβύτερον διαφορότης νεωτέρου ἐστὶν καὶ οὐδενὸς ἄλλου (Parm. 141 c) [ma il "più vecchio" è differenza rispetto al "più giovane" e rispetto a nient'altro].

L'essere e il diventare più vecchio possono darsi solo in rapporto a qualcosa che a sua volta diventerà e sarà più giovane del più vecchio. Si dovrà allora ammettere che l'uno diventa più vecchio di sé stesso che diventa più giovane [26]. La fase successiva richiede la *presenza* di quella precedente, la quale a sua volta si determina in base a quella successiva. Il passato allora non si spegne oscuramente nel nulla, ma "sopravvive" nell'uno, contribuisce al suo essere, il quale si darà come *insieme* vivente di momenti che continueranno a ridefinirsi reciprocamente.

Al νῦν che si trova tra l'era e il sarà, in cui l'uno si trattiene dal divenire ed è ciò che si è trovato ad essere divenendo (ἐπειδὴν κατὰ τοῦτο [νῦν] ἦ, ἐπίσχει ἀεὶ τοῦ γίγνεσθαι καὶ ἔστι τότε τοῦτο ὅτι ἄν τύχη γιγνόμενον, Parm. 152 c-d) corrisponde una *statica* posizione che, nel porsi, viene immediatamente relativizzata e riferita ad un'altra posizione in cui pure l'uno non diviene ma è. Così l'uno che diventa più vecchio, quando incontra l'ora, è più vecchio e lo è di ciò di cui lo diventava, il quale a sua volta si troverà ad *essere* relativamente più giovane.

Attraverso questo costante rapporto, nella interna tensione tra essere e divenire, il νῦν può espandersi attraverso tutto l'uno come continua presenza della differenza.

Τὸ γε μὴν νῦν ἀεὶ πάρεστι τῷ ἓνι διὰ παντὸς τοῦ εἶναι• ἔστι γὰρ ἀεὶ νῦν ὅτανπερ ἦ (Parm. 152 e).

[L'ora infatti è sempre presso l'uno attraverso tutto l' essere: è infatti sempre ora qualora sia].

Parmenide può così stringere nell' "ora" il tempo dell'essere dell'uno, comprendendo l'articolazione dell'uno-che-è in un *presente*, dalla cui *complessa* realtà tuttavia traluce quel che il tempo non può *comprendere*.

3. L' ἐξαίφνης

Τὸ δὲ φλέγει ἀκάματον πῦρ ὄρμενον ἐξαίφνης
Fiammeggia instancabile il fuoco che si leva all'improvviso
(Omero, *Iliade*, XXI, 14-5)

Terminata la seconda deduzione e ammessa la possibilità di una scienza, opinione e percezione dell'uno (ἐπιστήμη δὴ εἴη ἅν αὐτοῦ καὶ δόξα καὶ αἴσθησις, *Parm.* 155 e), Parmenide riprende il discorso con la celebre espressione ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν, "diciamo ancora per la terza volta" [27], introducendo una nuova argomentazione cui gli interpreti hanno spesso riconosciuto una particolare importanza filosofica [28] e una peculiare posizione e funzione all'interno dell'intera serie di deduzioni [29]. Parmenide dà inizio alla discussione richiamando i risultati ottenuti nelle precedenti analisi sul modo d'essere dell'uno:

τὸ ἓν εἰ ἔστιν οἷον διεληλύσαμεν [...] ἓν τε ὄν καὶ πολλὰ καὶ μήτε ἓν μήτε πολλὰ καὶ μετέχον χρόνου (*Parm.* 155 e).
[L'uno, se è come abbiamo detto, [...] è uno essente e molti e né uno né molti e partecipante del tempo].

Come abbiamo visto, l'uno si è rivelato essere - considerato secondo diverse prospettive strutturate per implicazione reciproca - quantitativamente uno e molti, principio di unificazione, distinzione e moltiplicazione, indifferenziatamente né uno né molti; e ancora, non molti in quanto uno al di là dei molti e di sé stesso ed uno in ciascuno di essi, e non uno in quanto molti componenti l'uno e in quanto moltitudine indefinitamente riproducibile. Ora tutte queste determinazioni, la complessa stratificazione dimensionale che si è manifestata nel movimento di differenziazione dell'uno e che è stata raccolta in sintesi ammettendo la partecipazione dell'uno al tempo, si dispiegherà e distribuirà ritmicamente secondo tempi diversi:

[*scil.* οὐκ ἀνάγκη] ὅτι μὲν ἔστιν ἓν, οὐσίας μετέχειν ποτέ, ὅτι δ' οὐκ ἔστι, μὴ μετέχειν αὖ ποτε οὐσίας. Ἀνάγκη. Ἄρ' οὖν ὅτε μετέχει, οἷόν τε ἔσται τότε μὴ μετέχειν, ἢ ὅτε μὴ μετέχει, μετέχειν; (*Parm.* 155 e).

Se è l'uno, *allora* (in quel tempo) parteciperà dell'οὐσία; se non lo è, *allora* non vi parteciperà. Una qualunque posizione dell'uno, sia essa l'unità distinta (dalle altre unità) o indistinta, la molteplicità numerica o indefinita, rimanderà ad un

altro "momento" in cui quella posizione sarà negata, relativizzata e resa per questo distinguibile:

ἐν ἄλλῳ ἄρα χρόνῳ μετέχει καὶ ἐν ἄλλῳ οὐ μετέχει• οὕτω γὰρ ἂν μόνως τοῦ αὐτοῦ μετέχοι τε καὶ οὐ μετέχοι (*Parm. Ibid.*).

La complessità ontologica dell'uno nel suo essere potrà mostrarsi attraverso la *diversità* dei tempi di partecipazione, grazie alla quale soltanto può darsi la partecipazione e la non partecipazione allo stesso (τοῦ αὐτοῦ).

Si afferma dunque un necessario "alternarsi" delle determinazioni, il quale però non sembra riconducibile al problema della partecipazione, per così dire, orizzontale, di uno stesso soggetto a predicati differenti (P e non-P), cioè alla possibilità di spostare e risolvere sul piano della successione temporale la contraddizione, altrimenti analiticamente inammissibile; non si tratta qui del problema del "divenire temporale", inteso come *passaggio* tra due differenti stati/proprietà dell'identico soggetto, i quali, posti sullo stesso piano, dovranno poi essere collegati da un "istante" che trapassi (ma in quanto appunto in-stante, non trapassante) dall'uno all'altro.

Ci sarà invece *anche* un tempo della partecipazione al divenire, il quale è "parte" della manifestazione dell'essere dell'uno considerato nel suo distendersi, procedere dall'ora al poi [30].

Parmenide afferma molto chiaramente che c'è, dovrà esserci anche *questo* tempo (οὗτος χρόνος) dell'uno:

ὅτε μεταλαμβάνει τοῦ εἶναι καὶ ὅτε ἀπαλλάττεται αὐτοῦ
[quando afferra l'essere e quando l'abbandona].

E' impossibile pensare di essere in un momento (τοτὲ μὲν) in una condizione e in un altro momento (τοτὲ δὲ) di non esservi, senza che in un *qualche tempo* (ποτε) tale condizione non sia afferrata e lasciata. Questo farsi altro dell'uno, considerato momento condizionante che precede e segue il momento del suo esser altro, questo abbandonare ed afferrare l'essere è per Parmenide il divenire, il generarsi (γίγνεσθαι) e perire (ἀπόλλυσθαι) dell'uno:

ὅταν μὲν γίγνηται ἓν, τὸ πολλὰ εἶναι ἀπόλλυται, ὅταν δὲ πολλὰ, τὸ ἓν εἶναι ἀπόλλυται (*Parm. 156 b*).

[Qualora diventi (si generi) uno, perisce l'esser molti, qualora diventi invece molti, perisce l'essere uno].

Il *diventare-uno* e il *diventare-molti* sono quindi riconosciuti come processi diversi di generazione e corruzione (e precisamente, συγκρίνεσθαι e διακρίνεσθαι), i quali si distinguono a loro volta dall'*essere-uno* e dall'*essere-molti*, il cui reciproco differenziarsi costituisce allo stesso tempo il motore e il risultato di quei processi. La stessa cosa vale per altre coppie di determinazioni opposte, come

simile/dissimile, grande/piccolo, per le quali si ammette un tempo del divenire l'uno o l'altro degli opposti, e dunque del crescere, diminuire, eguagliarsi, assimilarsi, diversificarsi.

Si potrà dunque sintetizzare e allo stesso tempo generalizzare affermando che da un lato l'uno è fermo e stabilmente in quiete e dall'altro è invece continuo processo, moto, continua apertura all'una o all'altra delle sue "fasi".

Si danno allora due "tempi" in generale, quello del moto e quello della quiete, i quali costituiscono e determinano l'*essere nel tempo* dell'uno.

Ma come sarà possibile dar conto di questo rapporto? Potrà esso stesso *manifestarsi*?

Si richiede certo una *discontinuità* che insieme garantisca l'unità di quel che si mostra nella separazione:

ὅταν δὲ κινούμενον τε ἴσθῃται καὶ ὅταν ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι μεταβάλλῃ, δεῖ δήπου αὐτό γε μεδ' ἐν ἐνὶ χρόνῳ εἶναι (*Parm.* 156 c).

[Quando essendo in movimento si fermi e quando stando fermo si sposti (si proietti, μεταβάλλῃ) verso il movimento, è necessario certamente che esso non sia in qualche tempo].

Se l'uno, in quanto è, è e diviene nel tempo, il quale costituisce l'intera realtà della stessa possibilità d'essere dell'uno, non ci sarà alcun tempo in cui l'uno né è né diviene, né muta né si mantiene immobile:

Χρόνος δὲ γε οὐδεὶς ἔστιν ἐν ᾧ τι οἷόν τε ἅμα μήτε κινεῖσθαι μήτε ἐστάναι (*Ibid.*).

[Non c'è alcun tempo nel quale sia possibile che qualcosa né si muova né stia fermo].

Eppure, se il tempo stesso è la presenza di questi diversi momenti e sarà possibile distinguerli attraverso il tempo, per cui l'uno che è prima in quiete potrà poi muoversi e viceversa, si dovrà ammettere la *possibilità* di un *effettivo* spostamento dall'uno all'altro. Sarà allora necessario introdurre una terza dimensione?

"Πότε οὖν μεταβάλλει;", "quando allora avverrà questo spostamento?" chiede il giovane Aristotele, ormai disorientato.

L'uno si sposterà *all'improvviso*. Questo, τὸ ἐξαίφνης, è il non-luogo (τὸ ἄτοπον τοῦτο) in cui si troverà l'uno quando si sposterà, la *sospensione* della realtà temporale, lo squarcio che interromperà la continuità di ogni dimensione, attraversandole tutte, e a partire dal quale l'uno potrà proiettarsi verso ciascuna di esse (τὸ γὰρ τὸ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβαλλόν εἰς ἑκάτερον, *Parm.* 156 d).

Questa *natura* improvvisa, ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις, inafferrabilmente posta tra (μεταξύ) la quiete e il movimento, che non è né in quiete né in movimento, né in nessun altro modo, *mostrerà* la possibilità stessa dell'impossibile nel tempo. In essa è l'"attimo" [31] imprevedibile, il vorticoso punto in cui l'eterna forza

vitale (αἰών [32]) si raccoglierà risfolgorando della propria *potenza*, per poi ridistendersi nella temporalità dell'essere.

La parola "ἐξαίφνης" non indica infatti l'"istante" del tempo raggiungibile (o da cui ci si possa allontanare) *progressivamente* [33], né un limite o una misura che possano essere arbitrariamente posti [34]. Propria dell' ἐξαίφνης è la sorpresa, il balzo, lo scarto, l'imprevedibilità, il porsi al di là di ogni controllo intenzionale. In questo senso l' ἐξαίφνης si distingue anche dal καιρός, dal tempo opportuno, il quale, sebbene si dia come discontinuità emergente da un' imprevedibile e incontrollabile congiuntura, permette di ristabilire la continuità attraverso una immediata reazione e adeguazione, le quali, inoltre, sono in genere guidate da una prospettiva e da un'attesa – inevitabilmente costruite in base ad uno scopo e ad una intenzione – che determinano la natura stessa del καιρός, dell'armonico punto d'equilibrio che si è *pronti* a cogliere [35].

Nel caso dell' ἐξαίφνης invece, date certe condizioni, si verificherà un evento che, usando quelle condizioni come punto d'appoggio, se ne distaccherà imprevedibilmente, lacerandone, per così dire, il tessuto e introducendo una *novità* che non può essere afferrata seguendo lo sviluppo di quanto andava accadendo [36].

Così nelle *Leggi*, trattando dell'omicidio per ira (θυμῶ) di un uomo libero, Platone distingue tra quanti ricercano la vendetta e uccidono in una fase successiva all'offesa subita, e quanti invece senza premeditazione (ἀπροβουλεύτως) uccidono qualcuno all'improvviso, ἐξαίφνης, fuori controllo, presi dall'impeto immediatamente sorto (παραχρήμα τῆς ὀρμῆς γενομένης) [37]. Allo stesso modo, sempre nelle *Leggi*, discutendo della giusta punizione di chi perde le armi in guerra, l'"Ateniese" sostiene la necessità di non sottoporre qualcuno ad un processo immeritato nel caso in cui le armi siano state abbandonate in maniera inevitabile ed involontaria. Tra gli esempi di una tale situazione si indica il caso in cui:

χειμώνων ἐν κόποις ὑποδεξαμένης αὐτοὺς ἐξαίφνης πολλῆς ῥύσεως ὕδατος
(*Leg.* 944 b).

Immersi nel cuore della tempesta (χειμώνων ἐν κόποις), con tutte le forze e le facoltà impegnate a seguire, comprendere e reagire al corso degli eventi, nel tentativo di trattenersi, sopravvivere, questi uomini saranno colti di sorpresa (ὑποδεξαμένης αὐτοὺς) da un'improvvisa (ἐξαίφνης) corrente che li *disarmerà*, superando ogni organizzata resistenza.

L'uomo, qualunque sia la precedente condizione o il tempo in cui egli abbiano sistemato le proprie modalità di orientamento, si troverà nell' ἐξαίφνης *fuori di sé* [38].

Nel *Simposio* la sacerdotessa "Μαντινική", Diotima, spiega a Socrate che il dio entra in contatto con l'uomo attraverso la natura demonica – e tale è quella di Eros – la quale, ponendosi tra il divino e l'umano, oltre a rendere possibile

ogni "mantica" e a garantire il commercio e la "dialettica" (διάλεκτος) tra gli dei e gli uomini, assicura l'intima connessione ed unità del tutto (ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι, *Symp.* 202 e), considerato come l'insieme di dimensioni incommensurabilmente diverse. Eros, come amore della bellezza, desiderio di procreazione nella bellezza, sarà il miglior strumento ed aiuto (συνεργός) cui la natura umana possa appoggiarsi per *proiettarsi al di là di sé stessa*, per superare la propria mortalità ed avvicinarsi il più possibile alla natura divina.

Diotima descrive quindi un percorso di progressivo innalzamento che parte dall'amore per i bei corpi, passa attraverso l'amore per la bellezza che si trova nella anime, quindi per quella delle istituzioni, delle leggi, delle scienze, finché, ormai in grado di generare bei discorsi e pensieri, non si riesca a scorgere la scienza unica di tale bellezza.

Colui che sia giunto sino a questo punto nella conoscenza dei misteri erotici (πρὸς τέλος ἤδη ἰών τῶν ἐρωτικῶν) all'*improvviso vedrà* qualcosa di miracoloso, per sua natura bellezza [39]:

ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν (*Symp.* 210 e).

Teso verso il gran mare della bellezza (τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ), in generoso, fecondo, amor della sapienza (ἐν φιλοσοφία ἀφθῶν), egli vedrà rivelarsi sulla soglia del tempo, in un lampo prodigioso, l'unità e l'interna complessità del tutto.

Note

[1] Cfr. *Parm.* 141 e.

[2] Cfr. *Tim.* 38 a-b.

[3] Εἰ ἄρα τὸ ἐν μηδαμῇ μηδενὸς μετέχει χρόνου, οὔτε ποτὲ γέγονεν οὔτ' ἐγίγνετο οὔτ' ἦν ποτὲ, οὔτε νῦν γέγονεν οὔτε γίγνεται οὔτε ἔστιν, οὔτ' ἔπειτα γενήσεται οὔτε γενηθήσεται οὔτε ἔσται. Ἀληθέστατα. Ἔστιν οὖν οὐσίας ὅπως ἂν τι μετάσχοι ἄλλως ἢ κατὰ τούτων τι; Οὐκ ἔστιν. Οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει (*Parm.* 141 e).

[4] Πρῶτον μὲν ἄρα γνωστόν τι λέγει, ἔπειτα ἕτερον τῶν ἄλλων, ὅταν εἴπῃ ἐν, εἴτε τὸ εἶναι αὐτῷ προσθεῖς εἴτε τὸ μὴ εἶναι. οὐδὲν γὰρ ἥττον γινώσκειται τί τὸ λεγόμενον μὴ εἶναι καὶ ὅτι διάφορον τῶν ἄλλων (*Parm.* 160 d).

[5] Cfr. *Parm.* 161 b-d.

[6] Cfr. *Parm.* 161 d.

[7] εἰ γὰρ μὴ ἔσται μὴ ὄν, ἀλλά πῃ τοῦ εἶναι ἀνήσει πρὸς τὸ μὴ εἶναι εὐθύς ἔσται ὄν (*Parm.* 162 a).

[8] L'Anonimo del *De Melisso Xenophane Gorgia* (979 a, 4) attribuisce a Gorgia questa conclusione:

ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα

"Cosicché i fatti (τὰ πράγματα) niente di più saranno di quanto non saranno", liberati dall'essere e dal discorso che pretende di attribuire loro tale essere. *Fissando* l'essere, si scoprirà nella sua negazione determinante un'altra fissazione che viene ad essere contraddittoriamente sostenuta dallo stesso "essere", il quale quindi perderà la capacità di illuminare quel cui viene attribuito scivolando nella penombra di un'indicibile (ἄλογος) antitesi che esso si limiterà allora a *segnalare*.

[9] E' interessante notare come i due stati vengano qui indicati da Platone con tempi verbali differenti (οὐκέθ' ὡσαύτως ἔχει ὡς εἶχεν).

[10] Questa μεταβολή può esser collegata e confrontata con la discussione tra Socrate e Callicle nel *Gorgia* (cfr. *Gorg.* 496-7) sulla possibilità di trovarsi in condizioni opposte contemporaneamente. Secondo Socrate l'uomo non potrebbe per esempio allo stesso tempo star male ed esser sano riguardo ad una parte del corpo, né insieme abbandonare la salute e la malattia. Ma l'una e l'altra vengono perse o acquisite alternativamente (ἐν μέρει) e questo vale in generale per i beni e i mali, non per i piaceri e i dolori. Essendo i bisogni o i desideri, in quanto mancanze, per sé spiacevoli, il piacere consisterebbe nella soddisfazione/riempimento (πλήρωσις) di tali piaceri e bisogni. Quindi quando colui che ha sete beve, mentre soffre gioirà. E questo accadrà contemporaneamente nello stesso tempo e luogo del corpo, o se si vuole, dell'anima. Appena si smetterà di soffrire avrà termine anche il piacere, il quale resta essenzialmente connesso e dipendente dalla sofferenza. La soddisfazione di un bisogno si rivela allora una contraddizione vissuta dall'essere vivente, il quale confinato in una dimensione "istantaneamente" sensibile, si ridurrebbe a tendere al non essere di quel che non è, cioè ad una μεταβολή che rappresenti il completo annientamento di quella costante μεταβολή che pur costituisce il suo essere, piombando dunque in assoluto non essere, inteso come cessazione del divenire.

[11] τοῦ εἶναι μορίου, τοῦ ἐνὸς μορίου (*Parm.* 142 e).

[12] καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτω αἰεὶ, ὅτιπερ ἂν μόριον γένηται, τούτῳ τὸ μορίον αἰεὶ ἴσχει• τό τε γὰρ ἐν τὸ ὄν αἰεὶ ἴσχει καὶ τὸ ὄν τὸ ἐν (*Ibid.*)

[13] Cfr. **Coxon** (1999), p. 130: "In making Parmenides assert [*scil.* nella prima deduzione della prima ipotesi] that the indivisible One is unlimited Plato deliberately ignores his emphatically expressed and well known view that "strong necessity holds it in the bondage of a limit", in favour of that of Melissus, whose words in B2 he repeats *verbatim*", ma, è bene sottolinearlo, con altro significato e con altro punto di vista (view) rispetto a Melisso.

[14] Cfr. l'ἀναλογίζεται dell'anima nel *Teeteto* (186 a).

[15] Che con questa operazione del pensiero non potesse essere colto l'uno della prima deduzione e che essa implichi (e produca) necessariamente almeno una dualità, risulta chiaro, oltre che dallo sviluppo dell'argomentazione, anche da quanto lo stesso Parmenide afferma nel corso di quella prima deduzione: "ἕτερον δέ γε ἑτέρου οὐκ ἔσται, ἕως ἄν ᾗ

έν• οὐ γὰρ ἐνὶ προσήκει ἐτέρω τινὸς εἶναι, ἀλλὰ μόνω ἐτέρω ἐτέρου, ἄλλω δὲ οὐδενί" (*Parm.* 139 c).

[16] Cfr. *Parm.* 147 c.

[17] Cfr. **Sayre** (1996), p. 170.

[18] Cfr. **Calogero** (1977), p. 282.

[19] καὶ μὴν ὅτι γε ὅλον τὰ μόρια μόρια, πεπερασμένον ἄν εἴη κατὰ τὸ ὅλον τὸ έν• ἢ οὐ περιέχεται ὑπὸ τοῦ ὅλου τὰ μόρια; (*Parm.* 145 a).

[20] e che quindi non sia niente. Si accenna qui, con altro significato, al motivo zenoniano ripreso da Gorgia in chiave nichilista.

[21] In questo senso può essere qui letta la parola αἰεί, la quale essendo anche legata ad αἰών, più che indicare una astratta eternità indica il "sempre di nuovo", il continuo ripetersi e rigenerarsi. Cfr.: "Il y a alors convergence entre αἰών et les adverbs issus des formes apparentées. En face du masculine αἰών une forme de neutre désignait l'espace de temps où dure la force vitale; on a obtenu ainsi des adverbs signifiant "toujours". Ce "toujours" indique ce qui est perpétuellement recommencé, avant d'être un toujours permanent et immobile. Ainsi chez Homère, la notion de répétition constante est mise en valeur, par exemple: A 52 αἰεὶ δὲ πυραὶ καίοντο, Θ 342 αἰὲν ἀποκτείνων τὸν ὀπίστατον, Ψ 5 αἰεὶ δ' ἠνίοχον κονίης ῥαθάμυγες ἔβαλον" (**Benveniste** (1937), pp. 109-10).

[22] Cfr. *Parm.* 153 a-b.

[23] εἴπερ ἀνάγκη αὐτὸ τὸ έν μὴ παρὰ φύσιν γίγνεσθαι, ἅμα τελευτῆ ἄν γεγονὸς ὕστατον ἄν τῶν ἄλλων πεφυκὸς εἴη γίγνεσθαι. Φαίνεται (*Parm.* 153 d).

[24] etimologicamente, un costante portarsi attraverso. Cfr. *Parm.* 141 c.

[25] Cfr. su questo punto **Bhöme** (1996), 117-21.

[26] οὐκοῦν ἐπειδὴ πρεσβύτερον ἑαυτοῦ γίγνεται τὸ έν, νεωτέρου ἄν γιγνομένου ἑαυτοῦ πρεσβύτερον γίγνοιτο (*Parm.* 152 b).

[27] Per il significato di questa formula, cfr. **Sayre** (1999), p. 241.

[28] Cfr. **Kierkegaard** (2007), pp. 81-91.

[29] Basti ricordare che la sezione è stata letta come svolgimento di un'ipotesi autonoma che andrebbe ad aggiungersi alle altre otto (cfr. **Damascius**, in *Parm.* R. II, 247, 9- 10); oppure come mediazione tra la prima e la seconda deduzione, punto di chiarificazione ed equilibrio tra conclusioni contraddittorie (Cfr. **Natorp** (2004), pp. 261-3); o infine, ammessa comunque la distinguibilità e la natura "intermedia" dell'ipotesi, come momento di discontinuità del mosaico dialettico, come luogo difficilmente collocabile all' interno del tessuto di ipotesi e deduzioni che costituisce la seconda parte del dialogo (Cfr.: **Wahl** (1926): "Elle est un trou dans la trame des hypothèses comme l'instant en un sens trou le temps", p. 167).

[30] Cfr: τὸ γὰρ προϊὸν οὕτως ἔχει ὡς ἀμφοτέρων ἐφάπτεσθαι τοῦ τε νῦν καὶ τοῦ ἔπειτα, τοῦ μὲν νῦν ἀφιέμενον, τοῦ δ' ἔπειτα ἐπιλαμβανόμενον, μεταξύ ἀμφοτέρων γιγνόμενον, τοῦ ἔπειτα καὶ τοῦ νῦν (*Parm.* 152 c).

[31] Cfr. gr. αυτιμή (respiro), ted. *atmen* (respirare). L'attimo è qui propriamente un "trattenere il respiro".

[32] Cfr. **Benveniste**, (1937), p. 111.

[33] Cfr.: Οὐκοῦν προϊόντος μὲν τοῦ χρόνου, πληθύνοντος δ' ἡμῶν τοῦ γένους, εἰς πάντα τὰ νῦν καθεστηκότα προελήλυθεν πάντα; Ὅρθότατα. Οὐκ ἑξαίφνης γε, ὡς εἰκόσ, κατὰ σμικρὸν δὲ ἐν παμπόλλῳ τινὶ χρόνῳ (*Leg.* 678 c).

[34] Interessante è a questo proposito la distinzione di **Damascio** tra un νῦν inteso come "χρόνου πέρασ τοῦ μετροῦντος τὴν σωματοειδῆ γένεσιν" [limite del tempo che misura la γένεσις d'aspetto corporeo] e l' ἑξαίφνης, il quale invece è "νοητὸν τρόπον τινὰ καὶ αἰώνον" [in qualche modo proprio del pensiero ed eterno ("eonico")] (*In Parm.* R. II, p. 264-5, 18-20).

[35] Cfr. Pindaro, *Pyth.*, IX: "ὁ δὲ καιρὸς ὁμοίως παντὸς ἔχει κορυφάν".

[36] Il καιρὸς si potrebbe paragonare ad una pausa nella quale culmina un crescendo musicale. (Cfr. p.e. in **Liszt**, *Mephisto Walzer*, la pausa in cui balena il passaggio dai 3/8 ai 2/4 delle terzine del "presto strepitoso"). Più vicino all' ἑξαίφνης è il luminoso passaggio (batt. 13-14 dell' *Adagio sostenuto* della Sonata op. 106 di **Beethoven**) dalla densità accordale del "do diesis maggiore/do diesis in settima dimnuita" al delicatissimo ed improvviso *si* naturale che canta, soprano, in inatteso "sol maggiore".

[37] Cfr. *Leg.* 866 d-e.

[38] Allo stesso modo un dio piomberà *improvvisamente* in un mondo che ne manifesti in maniera *enigmatica* la presenza. Cfr.: τῆς σοφίας [...] ἢ ἐμοὶ ἑξαίφνης νῦν οὕτως προσπέπτωκεν ἄρτι οὐκ οἶδ' ὀπόθεν (*Crat.* 396 c); ὡσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες ἑξαίφνης χρησμοδεῖν (*Ibid.* 396 d). Cfr. anche *Resp.* 515 c, 516 a-e.

[39] Cfr. *Epist.* VII, 341 c.

Opere di Platone:

Crat.	<i>Cratylus</i>	Cratilo
Epist.	<i>Epistulae</i>	Lettere
Gorg.	<i>Gorgias</i>	Gorgia

Leg.	<i>Leges</i>	Leggi
Parm.	<i>Parmenides</i>	Parmenide
Resp.	<i>Respublica</i>	La Repubblica
Symp.	<i>Symposium</i>	Simposio
Theaet.	<i>Theaetetus</i>	Teeteto
Tim.	<i>Timaeus</i>	Timeo

Le opere sono citate secondo le pagine dell'edizione Stephanus.

Bibliografia

- Benveniste, E.** (1937), *Expression indo-européenne de l'éternité*, in: Bulletin de la Société linguistique de Paris, XXXVIII (1937), pp. 103-112.
- Böhme, G.** (1996), *Idee und Kosmos: Platons Zeitlehre. Eine Einführung in seine theoretische Philosophie*, Klostermann, Frankfurt/M.
- Calogero, G.** (1977), *Studi sull'eleatismo*, "La Nuova Italia" Editrice, Firenze (nuova ed.).
- Cassin, B.** (1970), *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia (MXG). Edition critique et commentaire*, Presses de l'Université de Lille III, Lille.
- Coxon, A. H.** (1999), *The philosophy of Forms. An Analytical and Historical Commentary on Plato's Parmenides*, Van Gorcum, Assen.
- Damascius**, *Commentaire du Parménide de Platon*, 4 voll., Les Belles Lettres, Paris, 1997-2003.
- Kierkegaard, S.** (2007), *Il concetto dell'angoscia*, SE, Milano.
- Natorp, P.** (2004), *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (2. Auflage von 1921), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Sayre, K.** (1999), *Parmenides' Lessons*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Wahl, J.** (1926), *Etude sur le Parménide de Platon*, F. Rieder et Cie, Paris.