

STUDIES
IN
NEO-KANTIANISM
5

Tra cielo e terra

Eugen Fink e l'interpretazione
fenomenologica dei Presocratici

Lorenzo De Stefano

Federico II University Press
fedOA Press

STUDIES IN NEO-KANTIANISM/5

SERIES EDITORS

Giovanni Morrone Università della Campania “L. Vanvitelli”

Roberto Redaelli Università degli Studi di Milano

EDITORIAL BOARD

Stefano Besoli Università di Bologna

Giuseppe D’Anna Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Carmine Di Martino Università degli Studi di Milano

Anna Donise Università di Napoli Federico II

Luca Guidetti Università di Bologna

Andreas Funke Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Christian Krijnen Vrije Universiteit Amsterdam

Sebastian Luft Universität Paderborn

Felice Masi Università di Napoli Federico II

Edoardo Massimilla Università di Napoli Federico II

Peter-Ulrich Merz-Benz Universität Zürich

Domenico Spinosa Università di Studi dell’Aquila

Andrea Staiti Università di Parma

Jing Zhao Beijing Huagong University

EDITORIAL STAFF

Sabato Danzilli Università di Catania

Tra cielo e terra : Eugen Fink e l'interpretazione fenomenologica dei Presocratici / di Lorenzo De Stefano. – Napoli : FedOAPress, 2024. – 305 p. ; 24 cm. – (Studies in Neo-Kantianism ; 5)

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-257-1

DOI: 10.6093/978-88-6887-257-1

This book has been fully peer reviewed before final acceptance.

Questo volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II".

© 2024 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Lorenzo De Stefano

Tra cielo e terra

*Eugen Fink e l'interpretazione fenomenologica
dei Presocratici*

Federico II University Press



fedOA Press

Indice

Opere di Eugen Fink ed elenco delle abbreviazioni	9
Opere di Martin Heidegger	10
Introduzione	11
I. Una nuova via per la fenomenologia	23
1. L'inizio del sodalizio intellettuale con Husserl	23
2. Analisi intenzionale e pensiero speculativo	30
3. Concetti operativi e tematici: il linguaggio della fenomenologia	42
4. Il mondo come orizzonte, il mondo come origine	53
5. Il mondo come <i>Entnichtung</i> dell'assoluto	59
II. Differenza cosmologica e questione del mondo	65
1. L'esperienza ontologica: prolegomena per la <i>Weltfrage</i>	65
2. La differenza cosmologica: con Kant oltre Kant	85
III. A che i Greci	101
1. Storia, mondo e progetto ontologico	101
2. Fenomenologia e storicità, un confronto con Husserl e Heidegger	112
IV. Anassimandro: ovvero sul limite	127
1. La rilettura aristotelica della storia della filosofia: <i>hyle kai hypokeimenon</i>	127
2. <i>Apeiron</i> come <i>analogon</i> del mondo	138
V. Eraclito	149
1. Freiburg 26.9.1934	149
2. Filosofia simbolica	160
3. La filosofia autentica	196
VI. Parmenide	225
1. Dalla fisiologia all'ontologia: essere, apparire e nulla	225
2. L'Eleatismo e il ripensamento delle categorie fenomenologiche	240
3. I <i>semata</i> : su essere, apparenza e linguaggio	244
4. La <i>Weltvergessenheit</i> della metafisica occidentale	257

VII. Conclusioni	271
Bibliografia	281
Indice dei nomi	301
Ringraziamenti	305

*A Nicola
e Bice*

Nel testo sono indicate unicamente le versioni delle opere consultate per la stesura del lavoro.
Laddove non è presente il riferimento alla edizione italiana delle opere, la traduzione è responsabilità all'autore del libro.

Opere di Eugen Fink ed elenco delle abbreviazioni

- AuN – *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, M. Nijhoff, Den Haag, 1959.
- CM – *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*
hrsg. H. Ebeling, G. van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 1988, tr. it.
a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano, 2009.
- EFGA 3/2 – *Eugen Fink Gesamtausgabe, Phänomenologische Werkstatt 2*, a cura di R. Bruzina,
Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2008.
- EFGA 3/3 *Phänomenologische Werkstatt Teilband 3, Letzte phänomenologische Darstellung: die
„Krisis“-Problematik*, Hrsg. von Guy van Kerckhove, Ronald Bruzina.
Francesco Alfieri, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 2023.
- EFGA 3/4, *Phänomenologische Werkstatt Teilband 4, Finks phänomenologisches Philosophieren
nach dem Tod Husserls*, Hrsg. von G. van Kerckhoven, R. Bruzina, G.J. Giubilato, Verlag
Karl Alber, Freiburg/München, 2024.
- EFGA 5/2, *Sein und Endlichkeit*, Hrsg. von R. Lazzari, Alber, Freiburg-München, 2016.
- EFGA 7, *Spiel als Weltsymbol*, Hrsg. von C. Nielsen/H.R. Sepp, Alber, Freiburg-München,
2010.
- EWL, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach, Freiburg, 1970.
- EiP, *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985, tr. it. a cura
di A. Lossi, Edizioni ETS, Pisa, 2011.
- GaP, *Die Grundfragen der antiken Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985,
tr. it. a cura di A. Ardovino, tr. it. S. Bertolini, Donzelli, Roma, 2013.
- GP – *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Rombach, Freiburg, 1978, tr. it. A cura di V.
Cesarone, Morcelliana, Brescia, 2019.
- HS, *Heraklit, Seminar Wintersemester 1966/67*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Vittorio Klo-
stermann, Frankfurt a. M., 1970, tr. it. a cura di A. Ardovino, Laterza, Bari, 2010.
- MuT, *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1969.
- NuD, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.-A. Schwarz,
Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2004, tr. it. a cura di A. Lossi, Edizioni ETS,
Pisa, 2006.
- NFW, *Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung*, Hrsg. F.-A. Schwarz, Königshausen
& Neumann, Würzburg, 1992.
- Ni, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, ed. it. a cura di M. Cacciari, tr. it. P.
Rocco Traverso, Marsilio, Padova, 1976.
- PdG, *Philosophie des Geistes*, Hrsg. F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg,
1994.

SWW, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-fragen zum Problem des Pänomens-Begriffs*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1958.

SzP, *Studien zur Phänomenologie 1930-39*, Den Haag, Nijhoff, 1966, tr. it. a cura di N. Zippel, Lithos Editrice, Roma, 2010.

VuB – *Vergegenwärtigung und Bild*, in *Studien zur Phänomenologie 1929-30*, M. Nijhoff, Den Haag, 1966, pp. 74 ss., anche in *Studien zur Phänomenologie, 1930-39*, Nijhoff, Den Haag 1966; tr. it. a cura di G. Jan Giubilato, Mimesis, Milano, 2014.

ZoF: *Zur ontologische Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, Nijhoff, Den Haag, 1957.

Le opere di Husserl pubblicate in *Husserliana* sono indicate dall'abbreviazione Hua e dal numero del volume in numerazione romana.

Opere di Martin Heidegger

Le opere di Heidegger pubblicate nella *Gesamtausgabe* sono contrassegnate dall'abbreviazione HGA seguita dal numero del volume in numerazione romana.

Altre abbreviazioni usate:

SuZ, *Sein und Zeit*, Niemayer, Tübingen, 1929, tr. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2006.

WiM, *Was ist Metaphysik*, Klosterman, Frankfurt a. M., 1955, tr. it a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2001.

Introduzione

Questo libro ha per tema fondamentale l'interpretazione della filosofia presocratica in Eugen Fink nel contesto della fenomenologia cosmologica della *Nachkriegszeit* successiva al periodo di assistentato con Edmund Husserl. Esso è frutto di tre anni di ricerca dottorale ospite dello *Husserl-Archiv* della Università di Freiburg i. Br e dello *Internationales Eugen Fink-Archiv für phänomenologische Anthropologie und Sozialphilosophie* sotto la guida del prof. Stephan Grätzel e la dr.ssa Annette Hilt che ringrazio per i preziosi consigli. Senza di loro questo lavoro semplicemente non sarebbe stato possibile.

Molti dei materiali utilizzati per la realizzazione di questo studio, ancora inediti durante il periodo di ricerca, sono stati nel corso degli anni pubblicati nei volumi della *Eugen Fink Gesamtausgabe*¹ per i tipi del Verlag Karl Alber. Pertanto, è stato necessario aggiornare il lavoro di tesi con le ultime pubblicazioni della EFGA e con i più recenti studi tematici, che la pubblicazione delle opere ha naturalmente stimolato. Negli ultimi anni si è assistito a una vera propria *Eugen Fink Renaissance* sia in ambito italiano che internazionale, coronata dalla fondazione dello Eugen Fink Zentrum Wuppertal (EFZW) presso la Bergische Universität nel 2020, che finalmente ha riconosciuto il pensatore di Konstanz come uno dei maggiori esponenti della filosofia del Novecento. Questo studio vorrebbe inserirsi all'interno di questo filone.

L'impianto fondamentale del lavoro è rimasto immutato, la pubblicazione in particolare dei *Phänomenologische Werkstatt* 3/3 e 3/4 e del volume 11 della EFGA *Grundfragen der antiken Philosophie* hanno confermato molte delle intuizioni maturate durante il periodo di studio in archivio propedeutico alla tesi dottorale; alcune conclusioni teoriche e ricostruzioni filologiche, tuttavia, sono state ricalibrate sulla base delle nuove pubblicazioni finalmente disponibili e alcune parti conseguentemente riscritte o aggiornate.

Quello che è emerso dalle ricerche, è che Eugen Fink, sin dagli anni 30 durante il suo periodo di assistentato con Husserl, non è mai stato un semplice ripetitore, sistematizzatore o difensore delle tesi e dell'impostazione della fenomenologia, ma ha sempre cercato, non senza difficoltà, una posizione autonoma nel suo itinerario

¹ Da ora in poi EFGA.

fenomenologico sia rispetto a quella del maestro sia a quella di Heidegger². I recenti sviluppi nella *Fink-Forschung* hanno permesso dunque di far luce sul periodo tra l'assistentato e quelli ormai maturi del dopoguerra, rispondendo anche alla questione della continuità tra le varie fasi del pensiero dell'autore. Quanto emerge è il costante tentativo di Fink di pensare con la fenomenologia, ma oltre la fenomenologia tramite la storia stessa della filosofia, il problema del mondo. La questione cosmologica guida senza soluzione di continuità l'evoluzione del pensiero finkiano, fornendo a un tempo lo stimolo per superare le posizioni della *VI Meditazione*, il pretesto per imbastire una critica tanto alla filosofia di Husserl ed Heidegger e il terreno fecondo su cui strutturare un serrato confronto con storia della metafisica occidentale.

In questo contesto, similmente allo Husserl della *Krisis* e allo Heidegger nel periodo successivo ad *Essere e Tempo*, la rimediazione del pensiero antico, costituisce il punto di snodo in cui vengono plasmate le categorie della svolta cosmologica, compiutamente esposta negli scritti degli anni successivi.

La "svolta" cosmologica, che caratterizza la fase matura e autonoma del pensiero di Fink, costituisce una terza via per la fenomenologia, mediana tra l'impostazione husserliana e quella heideggeriana. Ripercorrere la genesi e la struttura delle analisi finkiane sui presocratici e in generale sul pensiero antico vuol dire esplorare il costituirsi e le ragioni della sua *Sache des Denkens*: il pensiero del mondo come rielaborazione della questione dell'assoluto meontico emersa nella *VI Meditazione*. Attraverso la rielaborazione della filosofia antica, il problema di una meontica fenomenologica si riverbera nel problema della *physis* presocratica. Le categorie fornite proprio dal pensiero presocratico di Anassimandro, ma soprattutto di Eraclito e Parmenide, permetteranno, come vedremo in seguito, di ricalibrare alcune posizioni della *VI Meditazione* e di dissodare il terreno per le opere future.

Obiettivo del lavoro è duplice: in prima istanza ricostruire l'interpretazione dei presocratici in Fink che, come nel caso dei lavori su Nietzsche, Hegel e Kant, esprime in sede critica una posizione originale e indipendente rispetto al dibattito filosofico a lui contemporaneo³; in secondo luogo, gettare una luce sulla genesi della prospettiva cosmologica che il filosofo andava elaborando contemporaneamente e in

² Per un'accurata ricognizione dei rapporti tra il primo Fink e Heidegger cfr. G. J. Giubilato, *Individuation und ontologische Erfahrung. Die philosophische Entwicklung des frühen Fink im Lichte seiner Auseinandersetzung mit Heidegger*, in C. Nielsen, H.R. Sepp, D. Komel (Hrsg.) "PHAINOMENA, Eugen Fink, Annäherungen, Approaches, Rapprochement", 31 122-123 (2022) pp. 65-91.

³ Le interpretazioni della filosofia presocratica, di Nietzsche, Kant e Hegel sono profondamente diverse anche dalle posizioni di Heidegger, seppure maturate in un evidente e serrato confronto con quest'ultimo. Per quel che riguarda l'interpretazione kantiana, nel fare della Dialettica trascendentale l'autentico punto di snodo del sistema di Kant e il punto autentico della sua rivoluzione ontologica, Fink si dimostra assai distante sia dalle posizioni di Heidegger nel *Kantbuch*, sia da quelle del neokantismo. Su questo tema cfr. R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009 e Y. Ikeda, *Fink und Kants Dialektik* in C. Nielsen, A. Schnell (Hrsg.) "Phänomenologische Forschungen - Eugen Fink und die Phänomenologie", 2 (2022). Ritorneremo in seguito sulla questione.

relazione al contatto con il pensiero presocratico. In questo schema, fondamentale è l'analisi dei documenti *Welt und Weltbegriff, Materialien zu "Ontologische Erfahrung"* del 1939, consultato per la prima volta presso lo "Internationales Eugen Fink-Archiv für phänomenologische Anthropologie und Sozialphilosophie" di Mainz e oggi pubblicato in *Phänomenologische Werkstatt 3/4*⁴ e del documento *Elemente einer Husserl-Kritik*⁵ del 1940, anch'esso consultato in archivio, la cui discussione impegnerà una parte centrale del presente lavoro. In queste pagine emerge una lenta ma costante maturazione della convinzione che il risultato effettivo della riduzione trascendentale non possa essere la soggettività, bensì il mondo stesso. Il mondo ha, pertanto, lo stesso ruolo che la questione della soggettività trascendentale ha nella filosofia di Husserl e che la questione dell'essere ha nella filosofia di Heidegger. Con Heidegger Fink intratterrà fino alla sua morte un rapporto di immutata stima e amicizia, nonostante i due abbiano fatto scelte etiche e politiche diametralmente opposte negli anni 30 e 40. La differenza cosmologica costituisce il nucleo della filosofia matura di Fink, il suo concetto tematico, che colloca la sua speculazione su una via mediana tra la fenomenologia husserliana, da cui eredita la problematica costitutiva e del mondo come orizzonte trascendentale dei fenomeni, e la *Seinsfrage* heideggeriana. Se infatti in Heidegger la priorità della *Seinsfrage* subordina la problematica del mondo, e l'essere è pensato innanzitutto come *aletheia*, come chiarezza e radura (*Lichtung*) in cui avviene la manifestazione, in Fink è esattamente l'opposto: la *Weltfrage* è la premessa alla *Seinsfrage*, questa è pensata sempre a partire da un'originaria oscurità costitutiva cosmologico-meontica. Chiariremo in seguito questi punti. Possiamo individuare due binari lungo i quali Fink elabora le sue autonome tesi filosofiche. Un primo porta alla rielaborazione del problema della costituzione e della *Lebenswelt* e allo sviluppo di "un sistema della fenomenologia" anche mediante la ricezione e discussione di alcune posizioni heideggeriane in *Sein und Zeit, Vom Wesen des Grundes*, della *Vorlesung* del 29/30 *Grundbegriffe der Metaphysik* e nella prolusione del 36 *Ursprung des Kunstwerkes*; un altro, che si snoda parallelamente al primo, porta all'interpretazione critica della storia della metafisica e dei suoi principali interpreti quali Eraclito, Parmenide, Platone, Bruno, Kant, Hegel e Nietzsche. Il tratto distintivo del pensiero di Fink, che rende anche complesso orientarsi al suo interno, è proprio questa duplice linea di confronto: sincronica con i suoi maestri e diacronica con la storia del pensiero, che trova forse il suo punto di incontro nel seminario su Eraclito tenuto con Heidegger nel 1966.

La rilettura critica della storia della filosofia è propedeutica ad evidenziare come l'oblio del mondo sia l'evento fondamentale della metafisica; esso è l'originario differenziarsi tra sapere e verità che caratterizza nella sua portata eminentemente nichilistica il pensiero occidentale⁶. La storia della metafisica, in assonanza dunque con

⁴ EFGA 3/4, pp. 173-312.

⁵ Ivi, pp. 409-422. La traduzione italiana del documento è stata approntata da R. Lazzari in "Mazzino di Filosofia", 20 (2012), pp. 29-53.

⁶ ZoF, pp. 51-52.

l'impostazione heideggeriana, è storia di un oblio; essa è nichilistica in due sensi: riguardo al suo incipit metafisico come tradimento dell'originario, che in questo caso è costituito dal pensiero presocratico della *physis* e del divenire, e riguardo alla sua fine come nichilismo attualizzato nel dispiegamento della potenza della produzione, dove l'uomo libero da ogni riferimento metafisico organizza il mondo che lo circonda attraverso la sua capacità creativa⁷. La fine della metafisica e la svolta ontologica che si annuncia nelle filosofie di Kant, Hegel e Nietzsche, segnano la fine di una interpretazione ontica di mondo ed essere e l'irrompere definitivo del movimento come categoria della *physis*, volontà di potenza e produzione. Nell'epoca della tecnica, similmente a quanto sostenuto da Spengler, ma soprattutto da Jünger, la "mobilitazione" delle forze produttive assurge ad ultima manifestazione della metafisica occidentale, riattualizzando la categoria del movimento. Nella produzione e nel lavoro, come negli altri "fenomeni fondamentali dell'esistenza" quali il gioco, l'amore e la morte, si manifesterebbe quindi quel sorgere del mondo immediato e sgravato da ogni ipoteca metafisica che annuncia una nuova umanità e un nuovo senso del mondo stesso.

Se ciò è vero, allora la cosmo-ontologia di Fink si snoda su più livelli interrelati: un primo livello storico-ideale, un secondo cosmico-ontologico, un terzo cosmologico-esistenziale come evidenziato nel celebre corso *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana* e infine su un livello cosmologico-pedagogico riscontrabile in lavori come *Metaphysik Der Erziehung im Weltverständnis von Platon Und Aristoteles* e nei saggi raccolti in , EFGA 20, *Geschichte der Pädagogik der Neuzeit*⁸.

Conformemente a questi piani interconnessi, in questo studio si tratterà di analizzare come Fink sviluppi la sua cosmologia a partire da una riformulazione di alcuni concetti tematici di Husserl ed Heidegger, e da una ricalibrazione della sua rilettura critica della fenomenologia nei primi anni di apprendistato. Successivamente, si evidenzierà in che misura la critica al *Weltbegriff* kantiano e la riflessione presocratica siano fondanti per la questione cosmologica e quali spostamenti concettuali abbiano operato nel Fink del dopoguerra.

Questo risponde a un intento teorico generale e giustifica la presenza di questo lavoro nella presente collana: da un lato illustrare la genesi della fenomenologia cosmologica di Fink ed evidenziare continuità e discontinuità con le fenomenologie di

⁷ Per un approfondimento su Eugen Fink pensatore della tecnica cfr. V. Cesarone, *Eugen Fink: la produzione come declinazione della volontà di potenza*, in: F. Totaro (Hrsg.): *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Carocci, Roma, 2002, pp. 300-311, e T. Franz, *Mensch und Technik bei Eugen Fink: Eine kritische Interpretation*, in "Phänomenologische Forschungen", (2004), pp. 207-218; A. Hilt, *Techno-Communities: Eugen Fink's Social Ontology revisited*, in L. De Stefano (a cura di), *Tecnica e Coesistenza. Prospettive antropologiche, fenomenologiche ed etiche*, Mimesis, Milano, 2024, pp. 121-134.

⁸ Sulla pedagogia di Fink si rimanda alla recente traduzione di *Introduzione alla pedagogia sistematica* a cura di V. Cesarone e C. Crivellari, Morcelliana, Brescia 2019. Sull'influenza delle categorie greche per il pensiero pedagogico e antropologico di Fink cfr. l'introduzione di V. Cesarone (ivi, pp. 5-22).

Heidegger ed Husserl, ma anche la differenza con alcune correnti a lui contemporanee come il neokantismo e il neopositivismo, dall'altro indagare il ruolo trascendentale del mondo e i suoi rapporti con la questione dell'essere. Fink è stato per tutta la vita un "neokantiano" atipico, in senso strettamente etimologico e non per ragioni di scuola: la sua cosmologia parte esplicitamente dalla rilettura della *Dialettica trascendentale*, e addirittura si potrebbe affermare che l'eroico furore di Fink, sia nato proprio dal contatto giovanile con i testi di Bruno e Kant⁹, Kant cui saranno dedicati importanti corsi e commentari dal 1962 al 1971 e almeno due lavori cruciali come *Welt und Endlichkeit* nel 1949 e *Alles und Nichts* nel 1957.

Come lettore critico e interprete del filosofo di Königsberg, paradossalmente, Fink compie l'operazione opposta rispetto al neokantismo del Baden, con cui Fink polemizza sin dall'articolo del '33 *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, nello svincolare, attraverso un'audace lettura della *Dialettica trascendentale*, il trascendentale dal soggetto, per fondarlo proprio sull'idea di mondo. Per certi versi, il tentativo finkiano è speculare anche a quello di neokantiani come Cassirer, ovvero estendere l'analisi trascendentale ai più svariati ambiti della conoscenza, ma sulla scorta di un piano trascendentale pre-soggettivo e post metafisico – il mondo – assolutamente differente e svincolato dall'unica ipoteca dell'intelletto. Tuttavia in Fink, a differenza dei marburghesi la questione epistemologica e fondazionale rimane in secondo piano. Fink, sulla scia di Heidegger, sembra apertamente rifiutare l'equazione tra filosofia e teoria della conoscenza, in vista di una ri-proposizione di quelle che erano le questioni fondamentali e i concetti della metafisica classica. Questo perché la filosofia neokantiana, nella totalità delle sue accezioni, ha limiti che la fenomenologia non ha e non vede¹⁰. Fink ci consegna una logica del tutto diversa; essa non è una dottrina della scienza, ma teoria dell'origine (cosmica) del *logos*. La logica trascendentale è fondata qui nella dialettica, l'uomo è in relazione al *logos* solo in quanto creatura cosmica, *kosmos* che presiede alla prima individuazione dell'ente come origine trascendentale di spazio e tempo; Fink conseguentemente rifiuta lo schiacciamento della conoscenza sull'empiria¹¹. Tempo storico, tempo della scienza, tempo individuale, sono possibili, non come credeva Heidegger di *Sein und Zeit* sulla scorta del carattere temporale dell'Esserci, ma in quanto lo stesso esserci

⁹ Cfr. *infra*, p. 26, n. 9.

¹⁰ Sul rapporto tra fenomenologia e neokantismo cfr. L. Guidetti, *Il problema delle categorie tra neokantismo e fenomenologia*, in Id. (a cura di), "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 3 (2017), pp. 613- 641 e S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti, *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Macerata, 2002.

¹¹ Fink si distacca anche da Friedrich Albert Lange e da chi come lui sosteneva che Kant aveva indicato come «un unico genere di conoscenza [...], quella empirica e rigorosamente conforme all'intelletto che conduce a una concezione assolutamente naturalistica del mondo» (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn 1866). Ho riportato la traduzione del passo presente in G. Mancuso, *Nuovi problemi porteranno nuove categorie. L'attualità della rivisitazione marburghese della nozione kantiana di apriori*, in L. Guidetti (a cura di) "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", *op. cit.*, pp. 613-642.

umano¹² esiste nel mondo e ne riprende per certi versi le strutture. In questo Fink è agli antipodi rispetto ai neokantiani quali Cohen, Natorp, Cassirer, in quanto svincola integralmente l'origine di spazio e tempo dall'ambito categoriale per fondarli nel cosmologico. La cosmologia cerca infatti la "cosa stessa", pur sapendo che essa e la compagine del mondo si danno sempre mediati nell'esistenza umana nella omologia e nell'analogia (lo *homologhein* eracliteo).

Si potrebbe dire che Fink legga Kant sulla scorta di Eraclito e Nietzsche e interpreti questi ultimi sulla scorta di problematiche kantiane: la critica dell'intelletto lascia il posto all'ontologia cosmologica. Non è possibile dunque comprendere la rilettura di Fink dei presocratici senza Kant, e viceversa Kant è la premessa e rimane sullo sfondo di ogni interpretazione, ogni assunto della maturità, dalla cosmologia finanche alla pedagogia¹³.

Sia detto qui in maniera preliminare: il mondo non è per Fink un ente o la totalità degli enti, né tantomeno un trascendente, ma l'orizzonte trascendentale-meontico a partire dal quale ogni ente nella sua elementarità, ogni trascendenza, ogni manifestazione e più in generale ogni senso dell'essere è dato. La problematica cosmologica precede quella ontologica e gnoseologica, in quanto solo il mondo è l'orizzonte sorgivo che rilascia spazio e tempo, la chiusura originaria a partire dalla quale si dà ogni ente e ogni rapporto del *logos* con l'ente stesso. Tuttavia, il carattere del mondo, ed è questa la lezione che Fink apprende da Kant, non può essere ricondotto a modalità di essere oggettive o sostanziali, come ad esempio lo *hypokeimenon* greco o sostanza e *res*, piuttosto esso è ciò che è prima di e oltre ogni ente, intuizione ed esperienza ontologica, che sempre si sottrae al *logos* umano, dicibile solo per via analogica. Il mondo "è" in una maniera totalmente differente dall'essere dell'ente, è esso stesso il presupposto nascosto della enticità. Da qui deriva che per poter indagare l'essenza propria del mondo, bisognerà delineare in che modo esso si distingue e produca l'ente intramondano e per far questo, come vedremo, occorrerà smarcarsi dalla tradizione metafisica per operare un ripensamento e un ritorno a quella dimensione originaria della differenza tra ente e fondamento aperta per la prima volta nel detto di Anassimandro. I presocratici diventano fondamentali per ripensare il rapporto tra essere e mondo al di là della soggettività. L'intento fondamentale di Fink è di rintracciare l'origine mondana dei concetti fondamentali dell'ontologia, per impostare una revisione ontologica della concettualità metafisica a partire dalla autentica impostazione del problema del mondo.

¹² Nel testo utilizzerò la forma Esserci come tradotta da Pietro Chiodi per indicare l'accezione del *Dasein* che Heidegger dà a partire da *Essere e Tempo*. Per quanto riguarda Fink, tradurrò il termine *Dasein* che di solito si trova accoppiato all'aggettivo *menschlichen* con esserci umano, per sottolineare la differenza tra i due concetti. In questo seguo il criterio utilizzato da V. Cesarone nella traduzione di *Introduzione alla pedagogia sistematica*, *op. cit.*

¹³ Il ruolo dell'idea per Fink è fondamentale anche se non soprattutto nella pedagogia e nella filosofia politica come propaggini della sua *Metafisica dei costumi* in senso cosmologico. Cfr. Id., *Introduzione alla pedagogia sistematica*, *op. cit.*

Allo stesso tempo, se è vero che mondo non è un ente tra gli altri, né tantomeno la totalità degli enti, è anche vero che esso è sempre in relazione all'uomo, che, nel pensiero, nell'arte e nei fenomeni fondamentali dell'esistenza ne rispecchia e mima il movimento. Vedremo come anche tale struttura relazionale a cui Fink dà il nome di esperienza ontologica, sia esplicitamente tematizzata nel pensiero di Anassimandro ed Eraclito, dove per la prima volta il legame tra tempo, essere ed esistenza viene posto, mentre in Parmenide, nella sua svolta ontologica è per la prima volta tematizzato il rapporto tra essere ed apparire che giunge ad esplicita formulazione nella filosofia kantiana. Il filosofo di Elea, venerando e terribile, apparirà come una figura ambigua, poiché se da un lato nell'inscindibilità del nesso tra *einai* e *noein* egli ha affermato come il pensiero è sempre agito dall'essere e si dà sempre a partire dalla relazione ontologica, dall'altro «dal tempo di Parmenide, il concetto di mondo non viene più pensato, diventa intramondano e si perde con l'ontologia»¹⁴. Non è un caso infatti che nella lezione del 1951 *Ontologische Grundprobleme*, poi pubblicata nel 1957 come *Zur ontologische Frühgeschichte der Raum, Zeit, Bewegung*¹⁵, il pensiero di Parmenide sia il punto di partenza per l'impostazione della questione cosmologica. Parmenide ha pensato lo *eon* come *archè*, in continuità con la problematica eraclitea della *physis*, ma esplicitamente, depurato da ogni componente simbolica¹⁶. La relazione all'essere, in cui ripetiamo, è ripensato il concetto di mondo, si può quindi dare solo, come vedremo, per via analogica nei *semata*, inaccessibile al nostro pensiero e linguaggio, ancorati sempre alla sfera della manifestazione (*Erscheinung*). Come vedremo, in questa concezione troverà piena riformulazione il problema della determinazione analogica della soggettività trascendentale e della predicazione trascendentale della *VI Meditazione*¹⁷. Si tratterà, quindi, di delineare quel sentiero che porterà poi alla maturazione della filosofia del gioco di Fink, che permette di pensare il legame tra soggetto e mondo in maniera non soggettivistica, e ad un tempo rintracciarne il suo evolversi concettuale tra il "primo" ed il "secondo" Fink attraverso la mediazione delle categorie del pensiero antico.

Il mondo, prefigurato nella *physis* presocratica, come emergerà in seguito, ha un carattere evenemenziale extralogico e meontico, esso è per certi versi simile allo *Ereignis* heideggeriano, in senso proprio come appropriazione appropriante, ma si distingue da esso per la sua natura dialettica ed elementare. Nelle filosofie dell'origine di Anassimandro, Eraclito e Parmenide viene per la prima volta alla parola tale movimento cosmologico in quanto elementare concedere spazio, tempo e movimento, nella contesa tra *Verborgenheit* e *Unverborgenheit*, cielo e terra, diradamento e chiusura. Tale dialettica tra opposti, tra *lethe* ed *alethes*, costituisce il tratto fondamentale dell'esperienza greca dell'essere come *physis* e, ad un tempo, la *Frühge-*

¹⁴ M. Heidegger, *Colloquium über Dialektik*, in "Hegel Studien", 25 (1990), p. 13 ss.

¹⁵ Oggi il testo è stato riedito in EFGA 6 col nome di *Nachdenkliches zur ontologische Frühgeschichte der Raum, Zeit, Bewegung*, pp. 13-205.

¹⁶ Cfr. la postfazione dei curatori di EFGA 6, p. 705.

¹⁷ *Ibid.*

schichte della metafisica occidentale. La storia della metafisica è la storia di un oblio, implicito nel suo stesso inizio, che destinalmente segna e dirige la storia del pensiero occidentale fino alla sua fase terminale come mobilitazione totale.

Scrive Fink con toni spengleriani in una delle sue opere fondamentali della maturità:

Quando un'epoca volge alla fine, non rimangono solamente le rovine bruciate delle forme di vita rimaste abbandonate dallo spirito, permangono e resistono nel fondamento più profondo motivi di vita, che hanno causato il cambiamento, in una maschera spesso irricognoscibile. La tecnica moderna è una filosofia precisa, è un tentativo di risposta all'inesauribile domanda circa l'enigmatico essere¹⁸.

L'epoca della tecnica contemporanea, è quindi iscrivibile in una precisa storia dell'essere, che nasce in Grecia a Mileto e arriva fino alla immagine del mondo contemporanea. Come sostenuto da Husserl nella *Krisis*, la crisi è sempre oblio dell'origine.

Non è un caso, infatti, che la filosofia proprio all'indomani delle "tempeste d'acciaio" delle due guerre mondiali¹⁹ e del successivo rischio nucleare abbia ripreso insistentemente ad interrogarsi sull'origine del pensiero e della scienza dell'Occidente, sulle sue radici e sul suo progetto proprio. Ciò è accaduto secondo differenti prospettive, unificate, tuttavia, dall'intento critico ed ermeneutico nei confronti della razionalità occidentale. Diversi proscrittori della fenomenologia che si sono direttamente o indirettamente confrontati con il problema husserliano della fondazionalità del sapere e della teleologia razionale dello spirito europeo come Fink, Heidegger, Patocka, Held, Landgrebe, Gadamer e Löwith, hanno tentato un'interpretazione della filosofia antica nel tentativo, ad un tempo genealogico e critico, di decifrazione del nichilismo come fase culminante crepuscolare dello *Abend-land*. Se la crisi relativa alle scienze deriva per Husserl dal fatto che l'origine e il fondamento soggettivo-relativo dell'esattezza ideale della scienza sono stati occultati²⁰ nella perdita di contatto con la *Lebenswelt* e con il dinego del fondamento filosofico della scienza stessa, per Fink, come per Heidegger, il nichilismo è iscritto nell'essenza stessa della metafisica come storia dell'essere o del mondo. Laddove per Husserl l'evento scatenante la crisi è il nascondimento del *telos* razionale, che ha fatto irruzione e dato senso alla figura spirituale dell'Europa a partire dalla nascita della geometria e della filosofia in Grecia, Fink vede proprio nella nascita della filosofia occidentale, nel tentativo platonico di "salvare i fenomeni" in un'episteme stabile e nel progetto ontologico aristotelico della sostanza non l'inizio, ma una prima conseguenza di quell'oblio dell'essere e

¹⁸ SWW, p. 67.

¹⁹ Di Fink è stato tradotto in italiano il personale diario di guerra dal titolo *Eremitaggio (Aforismi da un Diario di Guerra 1940-1944)* a cura di A. Marini, in "Magazzino di filosofia", 20 (2012), pp. 5-28.

²⁰ Cfr. Jacques Derrida, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica*, a cura di V. Perego, La Scuola, Brescia 2016, p. 63.

del mondo che raggiunge la sua acme nel nichilismo moderno. Dalla prospettiva di Fink, in maniera simile a Nietzsche, la vera cesura è precedente al platonismo:

Ma qui si presenta la difficoltà, poiché questo Eone della filosofia non ha per niente un carattere uniforme, come sembra quando lo si considera solo dal punto di vista della filosofia greca classica. In realtà, quella presunta preistoria contiene in sé una rottura molto più radicale, una cesura molto più profonda di quella che si riscontra tra Platone e Aristotele. La divisione più profonda si trova tra il pensiero del mondo degli ionici e il pensiero dell'essere degli eleati, rappresentato da due grandi figure: Eraclito e Parmenide. Da Parmenide in poi, esiste una filosofia ontologica, e questa è una catena ininterrotta fino ad oggi. Parmenide è un evento straordinario e terribile. Se un enorme meteorite, se una luna fosse caduta sulla Terra e avesse scosso il pianeta nella sua orbita, lo stupore degli uomini non sarebbe potuto essere maggiore di quello provocato da questo lampo di pensiero: *che l'ente è*²¹.

Si tratta di capire, dunque, l'entità di questa rottura. Riprendendo l'approccio heideggeriano alla storia della filosofia, l'intera opera teoretica del Fink del dopoguerra consiste in un tentativo di rilettura e di ripensamento della storia del pensiero occidentale a partire dalla domanda cosmologica e di reimpostazione della fenomenologia husserliana e della filosofia heideggeriana in chiave speculativa. Se guardiamo al complesso della rilettura della storia della filosofia da parte di Fink, dai filosofi greci ad Husserl ed Heidegger, passando per Bruno, Kant, Hegel e Nietzsche, ciò che colpisce è la straordinaria capacità e profondità speculativa nel ritrovarne un filo conduttore. In questa rilettura speculativo-ermeneutica risulta difficile distinguere l'interpretazione propria, come tale sempre discutibile, e ciò che nei sistemi di pensiero interpretati è presente come impensato e attivo operativamente. Come sostiene Lazzari, infatti, è molto difficile tracciare una netta demarcazione tra ciò che Fink trova nei testi interpretati e la sua interpretazione speculativa²². Come vedremo, questo *Denkweg* critico e speculativo non è di facile ricostruzione, vista la vastità e la profondità degli interessi, la complessità dei temi e la dimestichezza di Fink con i maggiori esponenti della tradizione occidentale. Scopo di questo lavoro sarà pertanto circoscrivere la discussione all'entità di questa epocale "cesura".

Una prima parte del lavoro è dedicata, pertanto, alla genesi della domanda cosmologica. La domanda circa lo statuto del mondo è un'esigenza fenomenologica insita già nella filosofia di Husserl, che problematizza il mondo come *Welthorizont* e *Boden* di relazione oggettuale – come nella seconda sezione di *Ideen I* e in *Erfahrung und Urteil*, poi approfondita nel concetto di *Lebenswelt* della postuma *Krisis*, la cui edizione fu curata dallo stesso Fink²³.

²¹ ZoF, p. 46.

²² Cfr. R. Lazzari, *Recensione a Eugen Fink*, EFGA 6, *Sein, Wahrheit, Welt*, hrsg. von V. Cesarone, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2018, in "Magazzino di Filosofia", 33 (2018-19).

²³ In *Esperienza e Giudizio*, (tr. it a cura di F. Costa, Silva Editore, Milano 1965), opera complessa e dalla genesi travagliata, nella cui redazione definitiva da parte di Landgrebe confluirono materiali dal 1902 al 1935, Husserl caratterizza il mondo anche come «piano universale della credenza

Passeremo poi alla ricostruzione del processo di maturazione dell'istanza cosmologica nell'impianto fenomenologico di Fink e del problema dell'esperienza ontologica ad essa connaturata attraverso l'analisi del documento *Materialen zur "Ontologische Erfahrung"* contenente appunti risalenti ad una forbice temporale tra il 1938 ed il 1945, che ben testimoniano da un lato il processo di distacco da Husserl e le emergenti criticità rinvenute nella filosofia heideggeriana, dall'altro l'esigenza di una rilettura critica della storia della filosofia a partire proprio dalla sua origine greca e dal progetto ontologico lì delineato. Ci occuperemo della differenza cosmologica come personale interpretazione delle antinomie della *Kritik der Reinen Vernunft* kantiana, derivante da un dialogo serrato con il pensatore di Königsberg intrapreso sin dagli anni della giovinezza e sfociato in quella che è forse l'opera più importante dell'Autore: *Welt und Endlichkeit*. Analizzeremo seppur brevemente i primi due corsi all'università di Freiburg; *La Einleitung in die Philosophie* e la *Philosophie des Geistes* rispettivamente del 1946 e del 1946-47 precedenti alle lezioni sulla filosofia antica.

Se però *Welt und Endlichkeit* costituisce contemporaneamente un punto di arrivo della risoluzione dalla fenomenologia in una teoresi speculativa e un punto di inizio per lo sviluppo della propria cosmologia matura culminante nella filosofia del gioco, a nostro parere, è attraverso l'interpretazione del pensiero greco de *Grundfragen der antiken Philosophie* e del successiva lavoro *Nachdenkliches zur ontologisches Frühgeschichte der Raum, Zeit, Bewegung* che la prospettiva cosmologica arriva a delinearasi nelle sue tematiche fondamentali, poi esplorate in *Sein, Wahrheit, Welt* (1958) e in *Alles und Nichts* (1959)²⁴. L'analisi e la genesi di questa interpretazione costituirà la parte centrale del presente lavoro.

già dato» o come sostrato assoluto: «Potremmo dire che ad ogni attività conoscitiva precede come territorio universale, un mondo che c'è sempre di volta in volta. [...] il mondo come mondo che è, è la predatità passiva di tutta l'attività giudicativa, di ogni interesse teoretico che vi si applica» (ivi, pp. 23-26). Per Husserl il mondo è sempre pre-dato passivamente nella certezza, il dirigersi all'ente singolo è invece geneticamente più originario dello stesso dirigersi della coscienza al mondo come totalità dell'essere, tuttavia, il suolo universale della credenza del mondo è sempre presupposto in ogni prassi sia pratica che teoretica del conoscere. Conoscere è appunto dominare ciò che è già dato in certezza passiva, ha quindi il mondo come suo *terminus ad quem*. Il mondo è orizzonte di tutti i singoli reali esperibili, la conoscenza e la sconoscenza la struttura della sua coscienza. È da sottolineare come l'introduzione che va dai paragrafi §1 al §14 fu interamente redatta da Landgrebe, a cui tuttavia Husserl nel 1935 diede "pieni poteri" per la realizzazione del testo, sulla base di appunti, discussioni e materiali della *Krisis* e di *Logica formale e logica trascendentale* (ivi, pp. XII-XIII). Vedremo in seguito come questa concezione sia superata da Fink nel suo concetto di assoluto meontico (cfr. ivi, pp. 23-37). Per una ricognizione storico-filologica della redazione di *Esperienza e giudizio* cfr. D. Lohmar, *Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk Erfahrung und Urteil*, in "Husserl Studies", 13 (1996), pp. 31-71, e la prefazione di F. Masi alla recente edizione dell'opera per i tipi di Morcelliana (cfr. E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, a cura di F. Masi, Morcelliana, Milano, 2022, pp. 5-21). È inoltre in preparazione, a cura di Jagna Brudzińska, una nuova edizione critica dell'opera, che ne sancirebbe anche l'ingresso tra i volumi *Husserliana*.

²⁴ Anche le altre due opere sono state ripubblicate in EFGA 6.

La proposta speculativa di Fink risulterà quindi essere un integrale tentativo di ripensare e riattualizzare il nesso ontologico dei pensatori originari o pre-platonici, tra *logos* e *physis*, e tra uomo e mondo, depauperato da ogni residuo di trascendenza proprio di un'unidirezionale *Lichtmetaphysik*. A differenza della posizione heideggeriana dove l'essere è essenzialmente manifestazione e l'ente dischiuso nella *Lichtung*, in Fink si dà esattamente l'opposto: egli tenta di pensare l'essere e la manifestazione a partire dalla loro stessa provenienza dal mondo. Pertanto, è il fenomeno come manifestazione (*Erscheinung*) qui ad essere posto in questione. La *Erscheinung* (fenomeno, manifestazione) è a sua volta pensata come dualità tra *Anschein* (apparenza) e *Vorschein* (apparizione): tra fenomeno come rappresentazione soggettiva e fenomeno nel suo venire alla luce nello spazio e nel tempo, a partire dal mondo come orizzonte meontico di chiusura. L'apparenza è il venire alla presenza della cosa "filtrato" dalla nostra capacità rappresentativa; l'apparizione riguarda invece il movimento di schiusura tipico delle cose, il loro venire ad essere, «le cose sono nel loro apparire»²⁵. L'apparire è a sua volta duplice: come venire alla presenza di una cosa dall'altra, ad esempio la generazione, e l'apparire cosmologico come «accadere originario dell'individuazione e finitizzazione dell'ente, che non è un processo compiuto dalle cose o da qualcos'altro nelle cose, ma che porta a compimento le cose»²⁶. L'apparire è quindi un processo a- e pre-soggettivo, che non richiede nel *Vorschein* alcun intervento di una soggettività trascendentale. Vedremo come questa nozione sarà la base del superamento speculativo del concetto di fenomenalità della fenomenologia husserliana, ma anche dalla *Seinsfrage* di Heidegger. Se la fenomenalità dei fenomeni non è mai esperibile fenomenologicamente, il salto nello speculativo diviene allora un'esigenza interna della fenomenologia.

L'uomo si rivela conseguentemente uno *Zwischenwesen* e "animale della lontananza", frammento finito e microcosmo, medium tra le due polarità cosmiche, la luce e la notte, il cielo e la terra che costituiscono il prodursi del mondo nel suo rilasciare spazio e conceder tempo. In questo senso, centrali sono ancora una volta le figure di Eraclito e Parmenide a cui dedicheremo un'importante parte della trattazione. Eraclito è colui che nella forma dello *homologhein* ha più radicalmente espresso il nesso cosmologico tra uomo e mondo, quello che Husserl nella *Krisis* considerava ancora dal punto di vista della soggettività l'apriori universale della correlazione²⁷. Mondo

²⁵ EFGA 6, p. 297

²⁶ Ivi, p. 307.

²⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana*, Bd. VI, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag, 1954, p. 168 ss., tr. it. E. Filippini, il Saggiatore, Milano, 2002, §46-48, pp. 186-193. In questo contesto leggiamo: «Il mondo è qui inteso come il mondo temporale, spazio-temporale, in cui ogni cosa ha la sua estensione corporea e la sua durata, e rispetto al quale ogni cosa ha un suo posto nel tempo e nello spazio universale. Come tale il mondo è dato a una coscienza desta; e come tale, in quanto orizzonte universale, ha la sua validità. [...] Così, in generale, i diversi modi di presentificazione (*Vergegenwältigung*) entrano nella tematica universale di cui ci stiamo occupando: occorre indagare conseguentemente ed esclusivamente il mondo nel «come» dei suoi modi di datità,

è risultato del *polemos*, la contesa originaria diramantesi dalle due polarità di essere e nulla, notte e giorno, cielo e terra, simboleggiate dalle divinità Ade e Dioniso come rimando dell'originario dualismo tra *physis* e *sophon*. Il pensiero del mondo è dato in Eraclito simbolicamente. Il nietzschiano rifidanzamento col mondo, imperativo di una filosofia che si vuole non-più metafisica, si concretizza, quindi, come il superamento speculativo della scissione dualistica tra essere e divenire, essere sempre ed essere mai, dimensioni che, come tali, in Eraclito convivono su uno stesso piano ontologico. Allo stesso tempo, proprio sulla scia di Eraclito e Nietzsche, questo orizzonte primo di ogni manifestazione deve essere pensato per forza di cose al di là del concetto, nel pensiero dell'analogia e del simbolo, progetto che Fink riprenderà in *Spiel als Weltsymbol*.

La dimensione originaria del mondo, che riluce nelle parole di Eraclito e Anasimandro, trova il suo primo occultamento già a partire dalla filosofia eleatica con Parmenide e Zenone con il loro tentativo di eliminare il movimento dall'ambito ontologico fondamentale e con l'introduzione della scissione tra *aletheia* e *doxa*. La *doxa*, tuttavia, non è da considerarsi in senso negativo; seguendo Karl Reinhardt, Fink tende ad accentuare infatti la continuità tra le due parti del poema. Essa è l'ambito dell'apparizione delle cose finite, della rappresentazione, del nostro essere nel mondo che si dà essenzialmente come linguaggio che dice l'ente individuato nella sua differenza. A questo livello si esperisce l'assentarsi dello *eon*, del fondamento cosmico in cui Parmenide pensa la *physis* la cui dimensione è accessibile analogicamente solo attraverso i *semata*. In questo senso, Parmenide è "cesura" nella storia del pensiero occidentale.

Per delineare la peculiarità dell'ontologia finkiana evitando ogni banale sussunzione a un heideggerismo riveduto e corretto, è stato tuttavia necessario prendere la problematica un po' alla lontana ed iniziare ad impostare la svolta cosmologia a partire dal ripensamento, ma anche dallo sviluppo di alcune problematiche tipicamente fenomenologiche risalenti agli anni dell'apprendistato con Husserl, per poi, in un secondo momento, introdurre le linee fondamentali dell'impostazione cosmologica degli anni del dopoguerra, inaugurata dal ciclo di lezioni di *Einleitung in die Philosophie*.

delle sue «intenzionalità» palesi o implicite. Senza queste intenzionalità, non esisterebbero affatto per noi né gli oggetti né il mondo, i quali hanno il senso e il modo d'essere in cui si definiscono e si sono definiti attraverso queste operazioni soggettive». Come vedremo, questa accezione di mondo è la più lontana rispetto all'impostazione di Fink, che però svilupperà la sua propria prospettiva proprio per svincolare il mondo dall'ipoteca della soggettività.

I. Una nuova via per la fenomenologia

1. *L'inizio del sodalizio intellettuale con Husserl*

Voler riassumere il rapporto tra Husserl e Fink, sia per quel che concerne l'effluvio che il fondatore della fenomenologia ebbe sul suo giovane assistente, sia per quel che riguarda l'apertura e gli spunti critici che lo stesso Fink seppe offrire al maestro nell'edizione di opere quali i *Bernauer Manuskripte*, le *Meditationes* e la *Krisis*¹, appare un'impresa se non impossibile, decisamente ardua, una vera e propria «vivisezione»², che meriterebbe ben altro spazio di discussione e che è stata in parte

¹ L'attività di assistente di Fink sotto l'egida di Husserl ebbe come naturale esplicazione il riordinamento e la curatela di testi, gran parte stenografati, che Husserl non riusciva o non poteva portare a termine da solo. Nel secondo volume 3/2 della EFGA: *Phänomenologische Werkstatt 2* (Hrsg. von R. Bruzina, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 2008) troviamo gli appunti e le revisioni di Fink dei *Bernauer Manuskripte* e delle *Cartesianische Meditationen* più l'abbozzo di un sistema della filosofia fenomenologica a cui Fink stava lavorando per dare alla fenomenologia una forma sistematica. Come sottolinea Ronald Bruzina, furono due i contributi principali che Fink apportò al lavoro del maestro: in primo luogo Fink contribuì ad evidenziare e chiarire tesi e relazioni che altrimenti sarebbero rimaste implicite, in secondo luogo egli tentò di dare una chiarezza e struttura sistematica alle dettagliate ma dispersive indagini di Husserl, riordinando manoscritti e testi o pubblicando lui stesso lavori in cui si esplicitavano i presupposti operativi della fenomenologia. Husserl stesso vedeva il lavoro di Fink come chiarificatore e ordinatore del sistema, ma in realtà egli era un qualcosa in più. Fink stava co-pensando con Husserl nel consolidamento ultimo della sua fenomenologia, informandone i contenuti della sua ultima fase. Come emerge da numerosi manoscritti di Fink, egli stava sistematizzando le indagini fenomenologiche di Husserl in dettaglio, collegandole a quelle intuizioni filosofiche fondamentali su cui si basava in principio la comprensione dell'intera impresa, tentando di conferirle una struttura sistematica. Tra tutte le aree tematiche è quella del mondo destinataria delle maggiori attenzioni e il tentativo di fornire alla fenomenologia una "dottrina trascendentale del metodo". Cfr. R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginning and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, Yale University Press, Yale, 2004, pp. 211 ss. Per gli appunti riguardanti il sistema di filosofia fenomenologica si rimanda a EFGA 3/2, pp. 3-70. Per un ulteriore approfondimento sul sistema di filosofia fenomenologica si rimanda a G. v. Kerckhoven, G.J. Giubilato, *Weltaufgang: die Geburt des kosmologischen Denkens Eugen Finks*, Verlag Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 2023, pp. 43-47.

² Cfr. S. Bancalari, *Fenomenologia del non-originario. Fink interprete di Husserl*, in Adriano Ardivino (a cura di), *Eugen Fink, Interpretazioni fenomenologiche*, Nuova Editrice Universitaria, Roma, 2011, p. 11.

già svolta in numerosi lavori³. È tuttavia inevitabile, in questa sede come in ogni studio riguardante il pensatore di Konstanz, partire da una discussione dell'humus filosofico in cui tal pensiero affonda le radici.

Autori come Derrida hanno mutuato da Fink l'idea di come la fenomenologia abbia indicato la soglia al di là di cui mancano i nomi, aprendo la strada per via dell'epochè a quella apertura trans-metafisica come messa in questione di quanto c'è di più ovvio⁴. Sarebbe quindi impossibile affrontare la cosmologia finkiana del dopoguerra, senza far riferimento all'"officina fenomenologica" che ha costituito, come nel caso di colleghi a lui molto vicini come Landgrebe e Patočka, il primo fondamentale apprendistato filosofico e un costante riferimento critico nel corso di tutta la carriera, per poi elaborare una prospettiva autonoma⁵.

Che la domanda fondamentale della fenomenologia sia inerente all'origine del mondo, intesa come fedeltà alle "cose stesse" e quindi anche al loro orizzonte sorgivo di presentazione, è un'opinione diffusa tra molti fenomenologi di seconda e terza generazione, che proprio Fink ha contribuito in maniera decisiva a diffondere⁶. Nello spe-

³ Citiamo tra gli altri l'importante monografia di R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and ends in phenomenology, 1928-1938*, New Haven, 2004, il lavoro di G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione: la posta in gioco nella Sesta meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, Il Melangolo, Genova, 1998.

⁴ Fink era un autore di Derrida, così come era noto in ambito francese anche grazie a Merleau-Ponty. Tra il 1957 e il 1967 numerose furono le traduzioni in francese delle sue opere tra cui *Oase des Glücks*, *Spiel als Weltsymbol* e il *Nietzsche*. In questo un ruolo fondamentale di mediazione lo rivestì Kostas Axelos le cui opere *Marx penseur de la technique* (Les Éditions de minuit, Paris, 1961), *Héracrite et la philosophie: la première saisie de l'être en devenir de la totalité* (Les Éditions de minuit, Paris, 1962) e *Vers la pensée planétaire: le devenir pensée du monde et le devenir de la pensée* (Les Éditions de minuit, Paris, 1964) furono pesantemente influenzate da letture finkiane. Axelos non si limitò a questo, ma fu direttore della collana "Arguments" che si occupò di pubblicare Fink in francese e curò il numero per la rivista "Aletheia", 5 (1966), in cui apparivano le recensioni al *Nietzsche* e a *Spiel als Weltsymbol*. È assai probabile che le opere di Fink con la mediazione di Axelos abbiano avuto un'influenza più o meno dichiarata nel Deleuze della *Logica del senso* e sul Derrida de *Della Grammatologia*. Per un approfondimento della questione si rimanda a H. Zangeneh, *What Is the Problem that Fink Solved for Derrida and Deleuze in 1967?*, in S. Stakland (ed.), *The Phenomenology of Play. Encountering Eugen Fink*, Bloomsbury Academic, London, 2024. Nello studio si pone l'accento su come molte posizioni del post-strutturalismo e postmodernismo francese siano state esplicitamente mutate da Eugen Fink, nel suo tentativo di elaborazione di una post-metafisica cosmologica del divenire al di là della soggettività. L'influenza di Fink su Derrida non si esaurisce nella fenomenologia del gioco; il saggio del 1957 *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, presentato al Colloquio international de Phénoménologie a Royamont, fu cruciale per l'elaborazione della decostruzione in Derrida. Su questo tema cfr. P. Terzi, *The Relevance of Fink's Notion of Operative Concepts for Derrida's Deconstruction* in "Journal of the British Society for Phenomenology", 50(1) (2018), pp. 50-67.

⁵ Sul tema si rimanda all'importante studio di G. J. Giubilato, *Freiheit und Reduktion, Die Idee einer meontischen Phänomenologie* bei Eugen Fink, Nordhausen, Wuppertal, 2017. Per un confronto tra le prospettive di Landgrebe, Patočka e Fink si rimanda a H. Vetter, *Lebenswelten: Ludwig Landgrebe – Eugen Fink – Jan Patočka – Wiener Tagungen zur Phänomenologie*, Peter Lang, Lausanne, 2002.

⁶ Il problema della datità del mondo è forse, assieme alla riduzione, la questione fondamentale della fenomenologia; leggiamo ad esempio in Merleau-Ponty «(La fenomenologia) è una filosofia

cifico, Husserl è per Fink un vero e proprio «medium concettuale»⁷, attraverso il quale egli arriva alla determinazione e maturazione della sua propria esperienza di pensiero.

Il sodalizio intellettuale con il maestro iniziò nel 1928, quando il giovane filosofo succedette come assistente a Ludwig Landgrebe⁸, poco prima dell'inizio dell'ultimo semestre di insegnamento del fondatore del movimento fenomenologico. Fink che poteva vantare già nel 1925, anno della sua immatricolazione all'università di Freiburg i. Br. dopo una fugace esperienza a Münster, una discreta esperienza in

trascendentale per la quale il mondo è sempre “già là” prima della riflessione, come una presenza inalienabile, una filosofia tutta tesa a ritrovare quel contatto ingenuo con il mondo per dargli infine uno statuto filosofico. È l'ambizione di una filosofia che vuole essere una scienza esatta, ma è anche un resoconto dello spazio, del tempo, del mondo “vissuti». (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, a cura di P.A. Rovatti, Bompiani, Milano, 2003, p. 17). Anche Patočka in *Die natürliche Welt als philosophisches Problem* (hrsg. von K. Nellen, J. Nemeč, Klett-Kotta, Stuttgart, 1990) affronta la problematica della genesi del mondo naturale sulla base della funzione costituente della temporalità. La distinzione tra tempo originario (*ursprüngliche Zeit*) come “divenire trascendentale e tempo intramondano” (*weltbezogene Welt*) presente tra le pagine dell'opera del filosofo ceco presenta più di qualche tratto in comune con la distinzione di Fink tra tempo del mondo e tempo dell'ente intramondano, tra temporalità ontica e trascendentale, pur rimanendo in Patočka il tempo essenzialmente legato alla coscienza e non alla *Welt* (cfr. *ivi*, pp. 114-129). È interessante rilevare come anche un discepolo “dissidente” di Husserl come Günther Anders, abbia fatto del pensiero del mondo e del *Welbezug* il tratto distintivo della propria filosofia. L'antropologia della tecnica di Anders, è incentrata, al pari della cosmologia di Fink, sul nesso uomo-mondo, dapprima in un'opera come *Patologia della Libertà* declinato secondo la modalità tipica dell'antropologia filosofica dell'uomo come animale povero di mondo, poi, a partire da *L'uomo è antiquato* come mondo senza uomo, dove gli apparati costituiscono il *Welthorizont* e *Boden* di ogni pratica umana (Cfr. G. Anders, *Patologia della Libertà*, tr. it. F. Filetti, Palomar, Bari, 1993 e *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino, 2003). Come è noto, Fink e Merleau-Ponty si conoscevano bene, un importante incontro tra i due si ebbe sicuramente a Lovanio del 1939 in cui il filosofo francese espone al collega il suo progetto per una *Phénoménologie de la perception*, così come è noto che egli avesse letto la *VI Meditazione* ben prima della sua effettiva pubblicazione. Per una ricostruzione storica e teoretica del rapporto tra i due filosofi si rimanda a R. Bruzina, *Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: The Philosophical Lineage in Phenomenology*, in Toadvine, T., Embree, L. (eds) *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, in “Contributions to Phenomenology”, 45 (2022), Springer, Dordrecht. Una prospettiva critica rispetto a Bruzina si ha in B. Smyth nel suo articolo *The Meontic and the Militant: On Merleau-Ponty's Relation to Fink* (in “International Journal of Philosophical Studies”, 19(5) (2011), pp. 669-699). L'autore, contrariamente a quanto sostenuto da Bruzina, sostiene che in *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty rigetti le tesi di Fink esposte nella *Meditazione* riguardo la fenomenologia come scienza dell'assoluto.

⁷ S. Brancalari, *Fenomenologia del non originario*, in A. Ardovino, *Eugen Fink. Interpretazioni fenomenologiche*, *op. cit.*, p. 13.

⁸ Husserl, dopo aver rifiutato nell'estate del 1923 una cattedra a Berlino per cui era il solo candidato, acconsentendo alla richiesta del *Rektor* dell'Università di Freiburg e del ministero dell'educazione del Baden a non lasciare la Brisgovia, riuscì in cambio ad ottenere alcuni vantaggi tra cui il finanziamento di un assistentato per cui fu nominato prima Landgrebe, poi lo stesso Fink. Per una dettagliata analisi di queste vicende si rimanda a Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Husserliana-Dokumente I, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1977.

campo filosofico⁹, iniziò a seguire il corso del suo futuro maestro *Die Grundprobleme der Logik* tenuto nel *Wintersemester* del 1925-26¹⁰. A quel tempo Husserl era probabilmente il filosofo più in vista di Germania con l'astro nascente Heidegger che da lì a due anni ne avrebbe ereditato la cattedra.

È facile immaginare come l'udire la viva voce della filosofia abbia potuto impressionare il giovane studente, tuttavia anche Husserl ebbe modo di notare l'allievo come riporta Patočka:

Egli (Husserl n.d.a.) notava continuamente gli uomini più dotati che lo circondavano – un tipico esempio era proprio Fink. Una volta ne descrisse la sua prima presenza al corso – egli notò lì uno studente, che ascoltava senza prendere note – e ciò si ripeteva. Quindi pensò tra sé, ciò darà un “bel” risultato, quando si presenterà all'esame; ma quando egli si presentò espose tutto come se stesse leggendo da un libro. Non si può far al meno di ricordare come Platone indicò in una perfetta memoria la condizione prima di un ingegno filosofico¹¹.

Tuttavia Fink non era un semplice frequentatore dei corsi di Husserl: ben presto infatti tentò di intraprendere un suo proprio percorso all'interno della fenomeno-

⁹ Secondo Suzanne Fink, e come si può evincere dalla datazione dei testi visionati presenti nella libreria personale dell'autore datati sin dal 1921, il primo contatto con la filosofia avvenne già negli anni giovanili grazie allo zio e proseguì durante il liceo: «Mentre era ancora a scuola egli lesse Kant, Hume, Hegel, Nietzsche, Giordano Bruno e uno scritto di Heiler sul Buddismo; questi sono i libri di cui sulla prima pagina il nome e la data sulla prima pagina attestano l'acquisto durante gli ultimi anni di scuola» (S. Fink, *Die Biographie Eugen Finks*, in A. Böhmer (Hrsg.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006), inoltre, come riportato dalla stessa fonte, in quegli anni era già membro della Kantgesellschaft di Konstanz. Sull'argomento si rimanda anche a R. Bruzina, *Beginning & end of Phenomenology*, *op. cit.*, pp. 2 ss.

¹⁰ Dai documenti che mi è stato possibile consultare presso lo Eugen Fink-Archiv della Johannes Gutenberg Universität di Mainz contenenti i libretti universitari dell'autore, si evince che frequentò i corsi husserliani del WS 1926/27 *Einführung in die Phänomenologie* e i *Phänomenologische Übungen für Vorgeschriftene* sul *Treatise* di Hume, il fondamentale *Natur und Geist* (oggi in Hua XXXII in cui troviamo una *Vorlesungsnachschrift* dello stesso Fink cfr. pp. 264-267) nel SS 1927, nel WS 1927/28 seguì *Geschichte der neueren Philosophie, Intentionale Psychologie* nel SS 1928, e nel WS 1928/29 *Phänomenologie der Einführung*. Il corso *Die Grundprobleme der Logik* contiene una parte consistente delle *Lezioni sulla sintesi passiva* (Hua XI, tr. it. a cura di V. Costa, Editrice La Scuola, Brescia, 2016) in cui Husserl affronta il tema dell'esperienza antepredicativa. Le lezioni sulla sintesi passiva, che riguardano lo strutturarsi passivo dell'esperienza prima della spontaneità, sono fondamentali per giustificare la realtà del mondo esterno, che risulta credibile se è sostenuto da determinati decorsi dell'esperienza. Pertanto, gli atti del soggetto sono risposta al darsi dell'essere e del mondo, come struttura invariabile di tutte le modalizzazioni, sulla cui base si dà l'autocostituzione stratificata del soggetto basata su regole e non caotica. La cosa si costituisce attraverso le sintesi e la rappresentazione del mondo in quanto totalità delle cose è di rimando sintesi universale nel movimento di tutte le rappresentazioni del soggetto (Cfr. Hua XXIX, p. 268). Questa idea del mondo come primo a priori è stato probabilmente decisiva per la maturazione di una prospettiva cosmologica nella fenomenologia da parte del giovane Fink.

¹¹ J. Patočka, *Erinnerung an Husserl*, in W. Biemel (Hrsg.), *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, p. XI.

logia. L'occasione si presentò nel maggio del 1927 quando l'Università di Freiburg bandì un concorso sul tema "immaginazione" da una prospettiva strettamente fenomenologica. Fink riuscì ad aggiudicarsi il premio con una dissertazione intitolata: *Beiträge zur eine Phänomenologischen Analyse der psychischen Phänomene, die unter den vieldeutigen Titeln "Sich denken als ob", "sich etwas bloß vorstellen", "Phantasien" befaßt werden*, che poi confluirà nella *Dissertation* che lo stesso discusse nel 1929 con Husserl come relatore e Heidegger come correlatore intitolata *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*¹², poi pubblicata nel 1930 nello "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung"¹³.

¹² Ora in E. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, in *Studien zur Phänomenologie 1930-39*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, pp. 1-78, tr. it. *Presentificazione e Immagine. Contributi per una fenomenologia dell'irrealtà*, in *Studi di Fenomenologia 1930-39*, a cura di N. Zippel, Lithos, Roma 2010, pp. 47-140; una più recente e aggiornata edizione dell'opera contenente anche il testo del *Preisschrift* è stata pubblicata da Mimesis, cfr. Id., *Presentificazione e immagine. Contributi alla fenomenologia dell'irrealtà*, a cura di G.J. Giubilato, Mimesis, Milano, 2014. Per una ricostruzione degli spunti contenuti in questo lavoro e la filosofia matura dell'autore si rimanda alla prefazione di H.R. Sepp all'edizione Mimesis (*op. cit.*, pp. IX-XXI), a R. Lazzari, *Immagine, gioco e mondo nel pensiero di Eugen Fink*, in "Magazzino di filosofia", 17 (2005-2010), pp. 33-47 e L. Tengelyi, *Finks "Fenster ins Absolute"*, in "Phänomenologische Forschungen", 30 (1966), pp. 65-87.

¹³ Cfr. E. Husserl (Hrsg.), "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" 11 (1930). Nel volume vengono per la prima volta rese note le riflessioni sul tema dello stesso Husserl risalenti al 1904-1905 nella *Postilla* alle *Ideen*. La *Postilla* è la riproposizione pressoché integrale della prefazione alla versione inglese di *Ideen I* (ivi, pp. 549-570, in versione italiana è stata tradotta in E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica I*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002, pp. 418-434). Qui Husserl intende smarcarsi dalle accuse di antropologismo e psicologismo e chiarire la sua posizione rispetto alla disputa tra idealismo e realismo; viene poi affrontata la questione del mondo e dell'intersoggettività, esposte poi un anno dopo nelle *Meditazioni*. La fenomenologia è caratterizzata come scienza a priori o «scienza eidetica, rivolta verso la generalità originario-intuitiva», che mette in evidenza «la struttura eidetica immodificabile della soggettività trascendentale» (ivi, tr. it. p. 420). La riduzione alla dimensione trascendentale costituisce il metodo di accesso a questa scienza nuova, vale a dire alle strutture eidetiche immediatamente evidenti della soggettività trascendentale. Il «mondo che esiste per me», non il mondo in quanto tale, che non è dato nella riduzione, diviene l'oggetto proprio dell'interesse teoretico del fenomenologo; il mondo stesso è posto in quanto mondo che è dato alla coscienza. Tuttavia, in questo contesto, come per le accuse di antropologismo, Husserl si smarca anche dalle accuse di realismo e idealismo, connotando la fenomenologia come «idealismo universale realizzato come scienza» (ivi, p. 427). L'idealismo trascendentale, si distingue dall'idealismo classico in quanto non nega l'esistenza del mondo e della natura, ma il suo fine è chiarire il senso di questo mondo e la sua esistenza universale legittima. Che il mondo esista è indubbio, da chiarire è il senso di questa indubitabilità. Tuttavia, questa indubitabilità è sempre relativa alla soggettività trascendentale, che è diversa dalla soggettività empirica, ma include anche gli altri soggetti: mondo può esistere solo in quanto «formazione intenzionale di senso della soggettività trascendentale» (ivi, p. 428). Questi temi saranno approfonditi un anno dopo nelle *Meditazioni Cartesiane*, in particolare nella quinta. Vedremo come questa connotazione della fenomenologia, che Fink definirà *dogmatischer Subjektivismus* (Cfr. EFGA 3/2, Z-XXVII 64a, p. 117), sarà il punto di partenza critico per l'elaborazione della questione cosmologica.

Eugen Fink divenne assistente di Husserl nell'ottobre del 1928, anno del suo emeritato e della cessione della cattedra al suo successore designato: Martin Heidegger. Ebbe qui inizio un sodalizio e una simbiosi che non si sciolse nemmeno nel corso dei drammatici anni dell'isolamento perpetrato dal regime nazista. Come ci dimostrano numerose lettere dall'epistolario di Husserl, Fink non fu un semplice segretario, ma un vero e proprio co-pensatore (*Mitdenker*) al punto che i due pensieri si relazionavano come dei veri e propri "vasi comunicanti"¹⁴; Fink era, pertanto, ben cosciente degli ultimi sviluppi del pensiero husserliano e delle varie criticità ad esso inerenti. Il giovane assistente ebbe come primo compito la revisione e trascrizione dei manoscritti husserliani su "Tempo ed individuazione" risalenti al 1917 e alla primavera 1918, i cosiddetti *Bernauer Manuskripten*¹⁵ che erano proprietà dello stesso Fink, seguiti dal progetto redazionale del manoscritto delle *Meditationes* per la traduzione francese. Dal 1929 il contatto si intensificò, Fink era spesso invitato a colloqui e cene, e dal 1930¹⁶ Husserl e l'assistente tennero quasi quotidianamente lunghe passeggiate e discussioni sul comune lavoro filosofico. Nel 1929-32 i progetti husserliani vertevano su una rielaborazione delle *Meditationes* e, come riporta Iso Kern nella *Introduzione* al volume XV dell'*Husserliana*, a un'esposizione organica della sua filosofia in un "Sistema di filosofia fenomenologica"¹⁷.

Intorno all'estate del 1931 Fink, contemporaneamente alla rielaborazione della prima e seconda *Meditazione*, inizia a lavorare autonomamente alla stesura di una sesta, per poi sottoporla al maestro. Il progetto di pubblicazione delle *Meditazioni* rielaborate da Husserl e Fink non vide mai la luce¹⁸, ma fu con il suddetto lavoro

¹⁴ Cfr. E. Husserl, *Lettera a D. Feuling* del marzo 1930 in *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 89. Ne riportiamo qui la traduzione in italiano presente in G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione ed individuazione* (*op. cit.*, p. 64): «Egli ha ora con me un contatto quasi quotidiano, e questo già da cinque anni; tutti i miei concetti (vecchi e nuovi) e orizzonti li ho dischiusi con lui, e noi pensiamo sempre insieme: noi siamo, se posso esprimermi in questo modo, dei vasi comunicanti [...] Ciò che dice il Dr. Fink, e lui solo, è assolutamente autentico, e quando egli parla [...] delle fasi di sviluppo della fenomenologia, ai suoi commenti spetta senza riserva la preminenza su tutto ciò che possono dire i miei vecchi allievi – anche se essi sono degli eccellenti pensatori che seguono la propria strada, e dei critici schietti (come dei cari e vecchi amici)».

¹⁵ Cfr. Hua XXX, *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)* a cura di R. Bernet e D. Lohmar, Kluwer Academic Publishing, Netherlands, 2001. Gli appunti e le disposizioni per l'edizione dei manoscritti sono recentemente stati pubblicati in EFGA 3/2, pp. 321-441.

¹⁶ Ancora una testimonianza di questi importanti colloqui ci viene da Jan Patočka, *Erinnerung an Husserl*, *op. cit.*, p. XI.

¹⁷ Cfr. Hua XV. È opportuno sottolineare come un tale impulso sistematizzatore possa esser stato recepito da Husserl proprio a partire da Eugen Fink, che da subito aveva tentato di ibridare la fenomenologia del maestro con temi speculativi, confluiti poi nel tentativo di una "fenomenologia della fenomenologia" nella *VI Meditazione*. Le disposizioni per tale sistema sono state pubblicate in EFGA 3/2, pp. 3-69.

¹⁸ La *VI Meditazione* circolava tuttavia sin da subito negli ambienti fenomenologici vicini a Husserl e Fink, tra i primi lettori si contano Dorian Cairns, Maurice Merleau-Ponty, Gaston Berger, Felix Kaufman e Tran Duc Tao. Cfr. la *Prefazione* di Merleau-Ponty all'opera del 1945 *Fenomenologia della Percezione* (*op. cit.*, pp. 12-54).

che Fink conseguì nel dopoguerra, dopo aver condiviso l'isolamento di Husserl e una traumatica esperienza al fronte prima, e in un campo di concentramento poi¹⁹, l'abilitazione alla libera docenza presso l'università di Freiburg con Heidegger come correlatore²⁰. La pubblicazione del testo finkiano avvenne solo successivamente alla morte dell'autore nel 1975 grazie alla vedova Susanne Fink, nonostante già Strasser, nell'introduzione al volume I dell'*Husserliana* ne avesse auspicata un'immediata edizione²¹.

Il confronto con Husserl non si interruppe con la morte del filosofo, ma continuò sempre a costituire per Fink un importante banco di prova della propria filosofia, confronto che si mantenne sempre nella forma di un «prendere parte alla verità di un filosofema» al fine di render possibile «una difesa e una critica giusta»²². L'interpretazione critica della filosofia di Husserl, occorre tener ben fermo, dev'esser sempre intesa a partire da un «co-filosofare»²³ intorno una comune *Sache des Denkens*: il problema della manifestazione (*Erscheinung*).

Due sono i volumi apertamente dedicati alla filosofia del maestro: il primo *Studien zur Phänomenologie 1930-39* contenente vari saggi stesi durante il periodo di assistentato e il volume *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze* pubblicati poco dopo la morte dell'autore; entrambi contengono la personale rielaborazione della fenomenologia e il suo confluire in una prospettiva speculativa.

¹⁹ Susanne Fink riporta come il marito, emigrato in Belgio nel 1940 per la fondazione dello Husserl Archiv di Lovanio con Leo van Breda, fu forzosamente arruolato nella "fünfte Kolonne" un'organizzazione di spionaggio nazista. Catturato ed internato dai francesi a Bruxelles, fu poi librato dall'esercito tedesco il che lo costrinse però ad arruolarsi nella Wehrmacht dove servì fino a fine guerra come soldato nella contraerea sul territorio francese. A fine guerra, catturato nuovamente dai francesi, grazie alla magnanimità del comandante della guarnigione di Sankt Märgen impressionato dalle sue considerazioni, fu dispensato dalla ulteriore prigionia a differenza di altri soldati tedeschi. Cfr. S. Fink, *Die Biographie Eugen Finks* in A. Böhmer (Hrsg.), *Eugen Fink, op. cit.*, p. 270, tr. it. in A. Ardovino (a cura di) *Eugen Fink. Interpretazioni fenomenologiche, op. cit.*, p. 168.

²⁰ In una lettera a H.-L. van Breda del 26 ottobre 1948 Fink scrive: «La mia abilitazione è stata gestita dal Senato accademico come un caso di "riabilitazione politica" ed è stata interpretata come una restituzione della tradizione husserliana. Tra i miei lavori ho scelto dunque la *Sesta Meditazione* autorizzatissima da Husserl, benché disponga di lavori più significativi. Con ciò ho espresso simbolicamente l'intenzione di riprendere la tradizione husserliana, non da successore ortodosso, ma nella prosecuzione degli impulsi spirituali ricevuti da Husserl. Il relatore è stato il prof. Heiss. Poiché avevo bisogno di una correlazione, la facoltà è ricorsa ad un parere di Heidegger, il quale però si è limitato a rispondere che il lavoro, in quanto autorizzato dallo stesso Husserl, non aveva bisogno di ulteriori garanzie». La lettera è riportata nella prefazione alla *VI Meditazione* di Samuel Ijsseling, in *Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 2/1 Fink, Eugen. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre*, a cura di G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl, Kluwer, Academic Publishers, Den Haag, 1988, tr. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 2009, p. 10.

²¹ Cfr. Hua I, p. XXVIII. I materiali relativi alla stesura e revisione delle meditazioni sono stati pubblicati in EFGA 3/2, pp. 115-205.

²² NuD, tr. it. p. 155.

²³ *Ibid.*

La conversione speculativa della fenomenologia costituisce il tratto peculiare della riflessione di Fink nella ricerca di un punto di vista autonomo all'interno di una problematica fenomenologica, pur condividendone i problemi fondamentali. È su questo articolato complesso di testi che ci orienteremo per mettere in evidenza alcune delle criticità rilevate da Fink nella filosofia husserliana, concentrandoci in particolare su quattro questioni fondamentali:

- a) il rapporto tra fenomenologia e metafisica
- b) i paradossi dell'enunciazione e della posizione fenomenologica²⁴, ovvero i paradossi del linguaggio fenomenologico
- c) la paradossalità logica delle determinazioni trascendentali ovvero il rapporto tra io empirico ed io fenomenologico
- d) il mondo come orizzonte di manifestazione del fenomeno.

Le prime tre sono interne alla fenomenologia stessa e al suo rapporto con la storia della filosofia occidentale, sviluppate soprattutto nei saggi risalenti al periodo fenomenologico e in *Nähe und Distanz*, la quarta è inerente ad un più complessivo sviluppo e approfondimento dell'eredità della fenomenologia e al ripensamento del concetto di *Welt* in vista della *kosmologische Differenz* che costituisce la pietra angolare del pensiero cosmologico-speculativo tipico della seconda fase del pensiero di Fink. Andiamo ora ad analizzare nello specifico tali criticità.

2. *Analisi intenzionale e pensiero speculativo*

Da un'annotazione presente in un documento risalente alla primavera 1940 del *Nachlass* intitolato *Elemente einer Husserl-Kritik* scrive Fink:

La fenomenologia di Husserl ha un rapporto vero con la metafisica e con la sua storia (cioè con la metafisica nel senso di "progetto ontologico"), la fenomenologia non è rifiuto della metafisica, ma un fraintendimento.

Husserl assolutizza il fenomeno, lo fissa come assoluto, bandisce l'essere in sé, la trascendenza del sovra-umano (*theion*) e assolutizza la soggettività finita.²⁵

La lettura critica della fenomenologia di Fink poggia su tre tesi di fondo. In primo luogo, nell'analisi fenomenologica si insinuano tacitamente elementi di ordine

²⁴ Cfr. *La filosofia fenomenologica di Edmund Husserl nella critica contemporanea*, in SzP, tr. it. p. 234.

²⁵ Il documento, presente presso lo Eugen Fink's Archiv dell'università di Mainz sotto la numerazione SF 441, è stato consultato in versione originale in una prima stesura di questo studio. Recentemente è stato pubblicato nel quarto volume della EFGA 3/4 *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 4* (hgrs. von R. Bruzina, Verlag Karl Alber, München, 2024, pp. 409-422) e in versione francese a cura di S. Finetti e G. van Kerckhoven, *Éléments d'une critique de Husserl. Texte inédit de Eugen Fink*, in "Annales de Phénoménologie" 15 (2016), pp. 35-53. Alcune tesi sono state riportate in G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, op. cit., p. 50.

speculativo, che la iscrivono senza soluzione di continuità, all'interno della metafisica occidentale.

In secondo luogo, la fenomenalità del fenomeno, che non è l'unica modalità possibile dell'essere dell'ente, non può essa stessa essere una datità fenomenale descrivibile fenomenologicamente ed è, pertanto, un tema del pensiero speculativo risolvibile solo all'interno di una più ampia messa in discussione del rapporto soggetto-oggetto, in relazione alle strutture della totalità dell'ente (il mondo) e della manifestazione (*Erscheinung*). Se il mondo, in quanto pre-fenomenico, non è mai "dato"²⁶ in nessuna intuizione, allora la fenomenologia, risolvendo la questione del mondo alla domanda circa la validità dell'ente, è incapace quindi di pervenire a una autentica dimensione fondativa²⁷, anche nella radicalità della riduzione fenomenologica.

In terzo luogo, l'assolutizzazione della soggettività finita nella soggettività trascendentale impedisce alla fenomenologia un autentico rapporto con l'essere delle cose, nasconde il problema del mondo e dell'origine dell'ente riducendolo a mero costituito da parte della soggettività trascendentale stessa²⁸, laddove, come vedremo in corso d'opera, per Fink sarà il mondo stesso autenticamente costituente. Il salto nello speculativo è senza dubbio la pietra angolare su cui Fink edifica la sua cosmologia nella differenza dalla fenomenologia ortodossa. Nella *Vorlesung* del 1951 sulla preistoria di spazio tempo e movimento Fink dà la seguente definizione dello speculativo:

La caratteristica propria dello speculativo è lo sguardo prospettico, il guardare oltre una situazione confinata e chiusa verso l'aperto – oltre tutto ciò che è finito verso l'infinito, oltre tutto l'ente verso l'essere – al di là di tutto ciò che è dato verso ciò che è dato – nel tutto. Ma questo sguardo prospettico non deve solo essere caratterizzato da ciò a cui mira, ma anche da ciò da cui parte, – da ciò da cui senza successo cerca continuamente di distaccarsi.²⁹

²⁶ Cfr. R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano, 2009, pp. 78 ss.

²⁷ In un appunto della mappa *Zu Grundproblem Husserl. Kritisches 1939*, Fink annota «La domanda circa il senso dell'essere (formale di Heidegger) e in Husserl la domanda circa il senso di validità dell'ente, e precisamente dell'ente nella sua totalità. "Validità" è un fenomeno originario, che la filosofia ontica (come domanda circa l'ente) rende possibile». (EFGA 3/4, Z-XXVII 58b, p. 113).

²⁸ Cfr. *Postilla alle Idee, op. cit.*, pp. 549-570, tr. it. pp. 418-434.

²⁹ ZoF, pp. 80 s. Segnaliamo come Aldo Masullo, che ha conosciuto personalmente Fink in un soggiorno a Freiburg nel 1957-58, ne *Il senso del Fondamento*, (a cura di G. Cantillo, C. de Lutzenberger, Editoriale Scientifica, Napoli, 2007) definisce opportunamente lo speculativo in maniera assai simile a Fink come "caratterizzazione dell'essere nell'immagine di un ente, [...] formula concettuale del mondo che salta fuori da un modello che si trova nel mondo" (ivi, p. 61). Da questo punto di vista tanto il gioco nella filosofia di Fink, quanto il fuoco in Eraclito o la luce in Platone sono concetti ontologici che traghettano verso il piano speculativo, che cercano di dire l'origine non fenomenica del fenomeno.

Nel saggio *L'analisi intenzionale ed il problema del pensiero speculativo*³⁰ Fink pone tematicamente la domanda circa «il diritto e limite della fenomenologia»³¹ non dal punto di vista di un prosecutore ortodosso, ma in una continuità dell'istanza critica. Il movimento fenomenologico si caratterizza sin dall'inizio nella sua portata antispeculativa³², probabilmente ereditata da un certo positivismo di fondo che era il «*milieu* spirituale»³³ in cui il suo fondatore si era formato. Essa, come vuole la vulgata, è diretta alle cose stesse, preservate da ogni presa di posizione a priori di tipo dogmatico; tuttavia, bisognerebbe interrogarsi se:

- 1) Fenomenologia e speculazione siano essenzialmente inconciliabili, se quindi sia propria dell'essenza della fenomenologia la negazione dello speculativo.
- 2) Dietro la dottrina della riduzione fenomenologica e dell'idealismo trascendentale non agiscano presupposti speculativi.
- 3) Possa darsi un'analisi fenomenologica del pensiero speculativo e delle sue fondamenta.

La fenomenologia nasce, infatti, nell'intenzione del suo fondatore, come un nuovo inizio in un tempo filosoficamente vuoto in cui le propaggini del kantismo erano sprofondate in una metodologia della scienza positiva, la grande stagione dello hegelismo volgeva al termine e Nietzsche non era ancora stato riconosciuto universalmente come pensatore decisivo, ma agiva sotterraneamente nello storicismo o nella *Ideengeschichte* di autori come Spengler e Jünger o nella *Kulturkritik*. La fenomenologia non nasce come rifondazione della metafisica, come a suo tempo era stato per l'analitica dell'intelletto kantiana³⁴, «essa non intende essere né metafisica, né dottrina scientifica successiva»³⁵, ma per portare avanti la dimostrabilità e la verificabilità di

³⁰ NuD, tr. it. pp. 125 ss. Il saggio, inserito in *Nähe und Distanz*, è una conferenza tenuta al Colloque International de Phénoménologie, Brussel, e pubblicata per la prima volta col titolo *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée speculative*, in "Problèmes actuels de la Phänomenologie", (1952).

³¹ *Ibid.*

³² Su tale argomento, in particolare sui presupposti speculativi taciti nella fenomenologia, si veda anche J. Derrida, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica*, a cura di V. Perego, La Scuola, Brescia 2016. Sui rapporti tra il pensiero di Fink e Derrida vedi *infra*, p. 24, e l'introduzione di V. Perego (pp. 12-20).

³³ Il riferimento al *milieu* spirituale e a quella che era la situazione della filosofia tedesca è un *Leitmotiv* della critica ad Husserl che ritroviamo nell'importante e già menzionato manoscritto inedito, *Elemente einer Husserls Kritik*. Citiamo ad esempio la quinta annotazione: «Dal positivismo Husserl ha ripreso il contegno antimetafisico, antispeculativo e l'idolo della datità, dallo psicologismo l'idea dell'intenzionalità, dal culto delle scienze naturali l'idea formale conduttrice di una filosofia come scienza rigorosa. È il *milieu* della fine del XIX secolo (intuizione scientifico naturale del mondo senza metafisica, psicologia dei fatti di coscienza, culto dei fatti del positivismo); tre nomi: Mach – Brentano – Weiestrass». (EFGA 3/4, p. 410).

³⁴ Sul rapporto tra la fenomenologia di Fink e Kant si rimanda al monumentale lavoro di Riccardo Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano, 2009. Sul nesso tra fenomenologia e kantismo si esprime lo stesso Fink in una conferenza tenuta il 4 e 5 dicembre 1935 a Dessau e Bernburg su invito della Kantgesellschaft dal titolo *Die Idee einer Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie*. Cfr. NuD, pp. 7-45, tr. it. pp. 30-56.

³⁵ NuD, tr. it. p. 127.

ogni sua enunciazione a livello intersoggettivo e universale come le scienze positive. Allo stesso tempo, intende agire a un livello più originario delle scienze positive che si fondano sulla *natürliche Einstellung*, mettendo fuori gioco, attraverso l'epochè, proprio la tesi dell'atteggiamento naturale³⁶, ovvero il *Boden* su cui qualsiasi esperienza scientifica si fonda. Essa è una «anomalia della vita»³⁷. In sintesi, essa ambisce ad essere da un lato più rigorosa di qualsiasi metafisica e dall'altro più originaria di qualsiasi scienza, gettandosi indietro l'intera storia del pensiero occidentale, riabilitando finalmente la filosofia in quanto scienza universale e rigorosa³⁸ e rivitalizzando il *telos* razionale dell'Europa³⁹.

La cosa stessa (*die Sache selbst*), e non la cosa in sé (*das Ding an sich*), è l'obiettivo dichiarato della fenomenologia. Ciò vuol dire che l'ambizione fondamentale non è, come per Kant, il fenomeno come esso appare all'io previa diagnosi negativa dell'inesprimibilità della cosa in sé, ma dire l'evidenza e la manifestazione della cosa senza alcuna separazione tra come essa è in sé e la sua datità in un'intuizione sensibile, giacché tale separazione dal punto di vista fenomenologico non ha alcun senso⁴⁰. Certo da quando Husserl a partire dal 1908 inizia ad adoperare il termine

³⁶ Cfr. a tal proposito Hua 6, § 28-31. tr. it. pp. 63-73.

³⁷ EiP, tr. it. p. 40.

³⁸ «Attraverso questa nozione io recupero l'idea più originaria della filosofia, quella che, a partire dalla sua prima e coerente formulazione da parte di Platone, sta alla base della nostra filosofia e della nostra scienza europea e che impone loro un compito irrevocabile. La filosofia è per me, nella sua idea, una scienza universale e rigorosa nel senso più radicale. Come tale essa è una scienza che posa su una fondazione ultima o, che è lo stesso su un'ultima responsabilità e garanzia di se stessa, una scienza dunque in cui nessuna ovvietà predicativa o ante-predicativa può fungere da inindagata base della conoscenza.» (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica I*, op. cit., tr. it. p. 418).

³⁹ Cfr. a tal proposito gli articoli scritti da Husserl nella metà degli anni 20 per la rivista giapponese Kaizo e tradotti in E. Husserl, *L'idea di Europa* (a cura di C. Sinigaglia, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999).

⁴⁰ Sotto diversi punti di vista la fenomenologia si è presentata nel Novecento come possibile erede del progetto kantiano di filosofia trascendentale. La questione della continuità o discontinuità tra il progetto kantiano e la fenomenologia è una tematica molto complessa che non possiamo riassumere in questo contesto. Nel suo saggio del 1933 apparso sui "Kant-Studien" *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in die gegenwärtigen Kritik* (oggi in SzP pp. 79-156, tr. it. pp. 143-249) Fink afferma che la svolta trascendentale husserliana non sia ascrivibile al recepimento di istanze neo kantiane, ma che sia altresì un'esigenza autonoma del maestro conseguente alla problematica della riduzione a cui Husserl lavorava già dal 1905 che venne esplicitamente formulata nella *Einführung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07* (in Hua XXIV Hrsg. von U. Melle, Dordrecht-Boston-Lancaster, Springer, 1984). Scrive Fink nel saggio appena citato: «nelle *Ricerche logiche* non viene posta la fondamentale questione trascendentale della possibilità della conoscenza oggettiva (nel senso criticistico), né viene data una risposta ad essa. Tale questione non è neppure presente nel loro orizzonte metodologico. Ma altrettanto poco essa è presente nella seconda fase della filosofia fenomenologica di Husserl, rappresentata dalle *Ideen* e interpretato dal criticismo come una svolta verso la sua problematica». Sul tema si rimanda al libro di R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, op. cit., pp. 15-35, a L. Bisin, *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani nel razionalismo di Husserl*, Mimesis, Milano, 2006, V. De Palma, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*,

trascendentale si colloca almeno idealmente lungo la tradizione kantiana e specialmente nell'ultima fase del suo pensiero egli era incline a cercare nella filosofia di Kant alcune intuizioni autentiche, che sarebbero pervenute a completo dispiegamento solo nella sua fenomenologia trascendentale⁴¹. Husserl, a differenza di Fink⁴², scopre Kant in una fase tarda della sua speculazione, inizialmente influenzata da Brentano, Lotze e Bolzano. Successivamente, come afferma lo stesso Husserl in una lettera a Cassirer⁴³ del 3.4.1925, nel momento in cui fu rispinto dai problemi logico scientifici verso problemi costitutivi, dell'analisi eidetica della coscienza e della riduzione fenomenologica, la scienza che si andava a delineare, pur differenziandosi nel metodo, andava ad abbracciare l'intera problematica kantiana, e ne condivideva l'intento fondazionale e trascendentale.

Di questo interesse è testimonianza la conferenza friburghese del 1924 *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*⁴⁴, in cui tuttavia Husserl rimarca, più che una filiazione diretta dalla filosofia kantiana, una affinità di presupposti e di intenti.

Fink, come vedremo, riprenderà il Kant della *Dialettica trascendentale* proprio per superare le posizioni husserliane sul trascendentale. La fenomenologia non si accorge che la cosa stessa nel suo mostrarsi e nella sua traduzione all'interno di un *logos*, da un lato viene necessariamente mediata, dall'altro presuppone un piano trascendentale di presentazione che precede la soggettività trascendentale, tale orizzonte è il mondo. Fink, sulla scia di Nietzsche e Heidegger, è ben cosciente che l'esperienza non ha mai come ente tematico la cosa stessa, ma ogni ente per un soggetto lo *Anschein* (apparenza), è un ente mediato nella sua manifestazione dal *logos* e dalla comprensione dell'essere nella rappresentazione. A tal proposito, Fink è molto chiaro in un saggio del 1968 *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem* appartenente alla maturità dell'autore⁴⁵:

L'impostazione tematica dell'intenzionalità salta due barriere, in primo luogo, quella del rapporto discutibile tra cosa ed oggetto; dunque, di che cosa succede a un ente intra-

Quodlibet, Macerata 2001, S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti, *Neokantismo e fenomenologia*, op. cit. Menzione a parte merita lo studio di Iso Kern, *Husserl und Kant, Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neokantianismus*, Springer, Netherlands, 1964.

⁴¹ Cfr. R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, op. cit., p. 16. Questo in conformità con il peculiare modo husserliano di leggere teleologicamente la storia del pensiero occidentale come epopea del suo telos razionale. Husserl, così come non era uno storico della filosofia rigoroso, sebbene attento alle suggestioni kantiane e neokantiane, non fece di esse un oggetto di critica storica e sistematica, lasciando il compito, come vedremo in seguito nel caso della disputa con Zocher e Kreis, proprio ad Eugen Fink. Sul tema si rimanda ad A. Marini, *Considerazioni critiche su Husserl e Kant di Kern*, in "aut-aut" 111 (1969), pp. 73-90.

⁴² Cfr. *infra*, p. 26, n. 9.

⁴³ E. Husserl, *Briefwechsel* 5, p. 5. Per la traduzione della lettera: cfr. R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, op. cit., pp. 16-17.

⁴⁴ Hua VII, p. 285, tr. it. a cura di C. La Rocca, Milano 1990. La conferenza fu tenuta in occasione del duecentesimo anniversario della nascita di Kant e il testo fu rielaborato in vista di una pubblicazione, mai avvenuta, sui "Kant-Studien".

⁴⁵ NuD, pp. 280-298, tr. it. pp. 229-242.

mondano allorché venga colpito dalla luce conoscitiva di un essere razionale per il quale tale ente diventa “fenomeno”, una manifestazione fenomenica; e poi quella del rapporto ancora discutibile tra soggetto ed essere⁴⁶.

Il fenomeno è sempre scisso tra il suo piano di manifestazione in quanto rappresentato e il suo autentico provenire come apparizione (*Vorschein*) dal fondamento. Nella fenomenologia, al contrario, l'oggetto rappresentato nella relazione intenzionale è il prototipo della cosa stessa in cui però la differenza ontologica tra la cosa e la sua costituzione oggettuale è obliata, la questione circa l'essere dell'oggettualità non trova spazio nella fenomenologia husserliana, questo perché un'esplicita *Frage nach dem Sein* non è tematica, ma sussunta alla questione della validità. In Husserl il campo composito della *Erscheinung* è ridotto alla mera rappresentazione.

Ciò naturalmente non vuol dire che la ricerca fenomenologica abbia a che fare solo con cose sensibili – anche stati di cose, il mondo interiore, enti matematici e forme logiche sono “cose stesse” – ma semplicemente che è l'*ob-jecto* sensibile come lo stante contro (*Gegen-stand*) di una percezione ad essere il modello. La cosa deve esser sottratta dall'identificazione immediata con l'oggettualità che la interpreta come un sostrato di qualità. Nella sua originarietà le cose sono del tutto indipendenti da una spazio-temporalità soggettiva idealizzata, esse conservano loro manifestarsi una certa autarchia. Stante tale autarchia, il linguaggio non ha nulla a che fare con l'essere delle cose, il cui orizzonte trascendentale di presentazione rimane al di là di essere e *logos*. Nel Fink maturo questo originario a-logico e me-ontico sarà raggiungibile solo attraverso una radicale deumanizzazione (*Entmenschung*) nella riduzione al piano del mondo. Chiariremo in seguito queste affermazioni.

La fenomenologia non arriva al concetto cosmologico di mondo, pur facendo di questo il suo campo di indagine fondamentale. Piuttosto essa si configura come un metodo, una via (*hodos*) che vuole garantire e fondare rigorosamente le modalità di accesso all'ente. Essa è «il magnifico tentativo di fissare l'intima inquietudine del pensiero umano con una concezione metodologica dello stesso»⁴⁷.

Ora però, la possibilità di raggiungere una conoscenza *clara et distincta* dell'ente tramite un metodo e di fissare e cristallizzare il divenire in un'ipostasi stabile, il “salvare i fenomeni”, che Simplicio attribuisce a Platone, è proprio ciò che nella sua origine ha caratterizzato il nesso tra filosofia ed *episteme* a partire proprio dalla platonica fondazione della metafisica in antitesi all'arbitrio sofista. Questo tentativo è vecchio come la filosofia e affonda le proprie radici, come avremo modo di vedere, proprio nella scissione parmenidea tra l'ambito dell'*aletheia* e quello della *doxa*. Di conseguenza, inferisce Fink, è proprio nella sua autocomprensione come metodo-

⁴⁶ Ivi, tr. it. p. 235.

⁴⁷ NuD, p. 191, tr. it. p. 162. «*Wohl ist sie aber in einer wesentlichen Sinne die grossartige Versuch, die innere Unruhe des menschlichen Denkens durch eine methodologische Erfassung derselbe zu "fixieren"*» In questo caso non mi attengo alla traduzione dell'edizione italiana, in quanto questa traduce il *derselben* con “la stessa” e non con “lo stesso”, quando è possibile che in questo frangente si riferisca a *menschlichen Denken*.

logia che la fenomenologia è conforme all'essenza moderna della metafisica e non pone con sufficiente radicalità la domanda circa l'essere dell'ente. Essa pertanto si manterrebbe su un terreno eminentemente cosmico della rappresentazione, non cosmologico e, pertanto, doxastico.

Che il rapporto dell'uomo con l'ente in quanto tale nella storia della metafisica, in particolare nella sua versione moderna a partire da Descartes, coincida con la questione del metodo è una diagnosi comune tanto in Fink quanto in Heidegger, e comune è l'ascrizione della fenomenologia all'interno di questa tradizione. Da questa lettura la radicalità della riduzione, che nella volontà di Husserl corrispondeva a una totale messa tra parentesi dell'atteggiamento naturale, risulta in qualche modo compromessa. Come si può evincere in Heidegger in questo passo de *Il Nichilismo europeo*:

La questione del metodo, cioè la questione dell'imboccare la via, la questione del conseguimento e della fondazione di una sicurezza stabilita dall'uomo stesso, viene in primo piano. «Metodo» non va qui inteso nel senso della «metodologia» come modalità di indagine e di ricerca, ma in termini metafisici come via per una determinazione essenziale della verità che può essere fondata esclusivamente mediante le capacità dell'uomo⁴⁸.

Se l'itinerario è un tratto tipico dell'aletheologia platonica, come è del tutto esplicito nel mito della caverna, ereditato poi da una certa filosofia cristiana facente capo alla tradizione neoplatonica e agostiniana, come nel caso di Bonaventura da Bagnoregio⁴⁹, è nella modernità con Descartes prima e con Kant poi, che il soggetto diventa il luogo e il garante della verità dell'ente «pensato come sottomesso al modo dell'uomo, conforme alla misura della sua "afferrabilità"»⁵⁰. In questa tradizione⁵¹ rientrerebbe pienamente la fenomenologia husserliana, non in quanto puro soggettivismo idealistico, da cui Husserl stesso ebbe più volta cura di smarcarsi, ma

⁴⁸ HGA 6.2, p. 133, tr. it. p. 645.

⁴⁹ Il luogo della tradizione metafisica in cui l'itinerario è il criterio di interpretazione fondamentale del rapporto uomo-assoluto-Dio è lo *Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura da Bagnoregio. È attraverso l'itinerario, che traduce il greco *hodos* ovvero in base alla peculiare posizione dell'uomo rispetto l'assoluto che egli riceve la specifica essenza di *viator*, colui che nelle sei tappe riconosce il rispecchiamento e la manifestazione di Dio (*esse primum et novissimum aeternum et presentissimum, simplicissimum et maximum, actualissimum et immutabilissimum, perfectissimum et immensum, summe unum et tamen omnimodum*), all'interno dell'*ens creatum*. Cfr. Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di L. Mauro, Bompiani, Milano, 2002.

⁵⁰ Cit. NuD, tr. it. p. 129. È interessante rilevare come la posizione heideggeriana ne *Il nichilismo europeo*, risalente al 1940, ma pubblicato e in possesso di Fink dall'8 giugno 1961, come testimonia la dedica dello stesso Heidegger sulla copia dell'autore presente nella sua biblioteca personale, e quella espressa nel saggio in esame del 1951 siano straordinariamente simili. Ciò testimonia un dialogo mai interrotto nel corso degli anni e di una convergenza di vedute di fondo.

⁵¹ Ovvero la tradizione da Descartes a Kant che vede nella soggettività la legittimazione dell'essere dell'ente e la sua fonte primaria, che pone nell'uomo il fondamento determinante per l'assicurazione dell'ente nel suo essere, nella sua forma. Sull'argomento cfr. Ernst Jünger - Martin Heidegger, *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2010, pp. 124 ss.

proprio per la sua autocomprensione fondamentale come metodo e misura (*Maß*) dell'ente e della verità. Scrive infatti Fink in una certa assonanza con il passo heideggeriano: «Laddove il metodo arriva al predominio incondizionato, l'uomo viene ritenuto esplicitamente o tacitamente, come misura di tutte le cose»⁵², pertanto, anche la fenomenologia, nel suo protagonismo (trascendentale, non naturalistico) implicito, non esce dall'ipoteca della soggettività moderna e quindi della metafisica occidentale.

A questo si aggiunga un'ulteriore ambiguità inerente la possibilità di dicibilità di un ente pre-concettuale, pre-teoretico e pre-predicativo in generale: se, conformemente al tratto caratteristico del *logos* emerso per la prima volta in Parmenide, *einai* e *noein* sono lo stesso, il che significa che nel *noein* è sempre pensato l'essere e quindi la cosa come uno *on*, se «la filosofia è sin dal suo primo giorno ontologia»⁵³, se il nesso tra *logos* e *on* è una *hypo-thesis* strutturale inaggrabile di ogni nostra relazione con le cose, se il linguaggio è la struttura mediale tra mondo, fenomeni e pensiero, allora si potrebbe concludere con Fink che la pretesa fenomenologica di dire in un *logos*, le cose stesse è vittima di un interdetto inaggrabile semplicemente perché il *logos* interviene sempre dopo che il mondo è già dispiegato e l'ente già manifesto. Questa problematica, che affligge Fink sin dalla *VI Mediazione*, per cui il *logos* umano si trova sempre nella prigionia costitutiva della *doxa* verrà parzialmente risolta dalla interpretazione della filosofia di Parmenide e dalla matura filosofia del gioco. Nella fenomenologia ontogonica e meontica di Fink, il *zum-Vorschein-kommen*, ovvero la pura manifestazione degli enti, è legata ad un orizzonte costitutivo, decretato inattingibile logicamente e pensato quindi analogicamente. I concetti ontologici, che Fink chiamerà poi trascendentali, infatti, sono i modi in cui l'assoluto meontico si dà nella mediazione nelle cose stesse offrendosi alla dicibilità del *logos*. In ogni concetto ontologico è implicita l'intera storia dell'ontologia occidentale come luogo di mediazione-apparizione del fondamento cosmologico. L'essere è uno dei quattro concetti trascendentali *ens*, *unum*, *bonum*, *verum*, che Fink riprende dalla tradizione aristotelico-scolastica⁵⁴ attorno a cui ruota tutta la storia del pensiero. Essi indicano le condizioni di possibilità di ogni concetto o idea, ma rimangono fuori ogni ulteriore definizione concettuale. Essi costituiscono i limiti di ciò che è afferrabile dal *logos* nella sua opera di mediazione tra mondo ed essere dell'ente. I trascendentali sono dunque a un tempo caratteristiche e i limiti invalicabili del *logos*, ma anche iscritti nelle cose nel loro venire alla presenza⁵⁵.

Nella più piccola pietra del campo, nella nuvola che corre via veloce nel firmamento, nel grillo nell'erba, dappertutto sono insiti i pensieri di Platone ed Aristotele, di Leibniz e

⁵² *Ibid.* È ancora importante sottolineare come il riferimento all'*homo mensura* protagoreo sia presente anche nel succitato testo heideggeriano.

⁵³ GaP, tr. it. p. 81.

⁵⁴ Vedi *infra*, pp. 72 ss.

⁵⁵ Sul tema vedi anche A.L. Coli, *Finks Hegel-Deutung als Leitfaden der Entwicklung seines philosophischen Projekts*, in "Phänomenologische Forschungen" 2 (2022), *op. cit.*, pp. 151-167.

di Hegel, la struttura, il profilo ontologico fondamentale, in conformità al quale ogni ente è ciò che è⁵⁶.

L'essere dell'ente è un qualcosa di inerente alle cose sin dall'inizio nella rappresentazione, in quanto traduzione della loro manifestatività in una "esperienza ontologica". Il mondo e le sue strutture si danno sempre tradotte sulla scorta della tradizione nell'esperienza, segnatamente come trascendentali. Sulla scia di Fink, forzando un po' il suo discorso, potremmo dire che non sono attingibili le cose stesse disintermediate; esse sono sempre date come *parousia* dell'essere all'interno di una relazione di significazione ontologica, che rimane distinta dall'orizzonte costituente del mondo. Pertanto, ciò che è pensato nella cosa è sempre la sua natura ontologica dispiegata: «non esiste nessuna cosa pre-concettuale [...] e per la verità non c'è nemmeno un ente senza linguaggio»⁵⁷. Quella tra linguaggio ed essere è una relazione che nella filosofia di Fink, similmente a quanto fatto da Heidegger nella celebre *Brief über den Humanismus*⁵⁸, riceverà diverse elaborazioni nel corso degli anni su modello della coappartenenza. Il linguaggio è "apertura dell'essere" e dell'ente detto, pur in una differenza sostanziale di base: per Fink il linguaggio è il luogo, umano troppo umano, di un'apertura ma anche di un nascondimento originario che preclude l'ascolto della "*Musik der Welt*"⁵⁹. Torneremo su questo tema cruciale in seguito poiché necessita, ed è questo il senso proprio della ricerca, il dispiegamento dell'interpretazione di Eraclito, e soprattutto di Parmenide.

⁵⁶ NuD, tr. it. p. 130.

⁵⁷ *Ibid.* Questa concezione del nesso linguaggio-ente, potremmo ipotizzare, sia sorta dalla lettura giovanile di alcuni passaggi dell'opera nietzschiana, in particolare dal piccolo scritto *Über Wahrheit und Lüge* com'è possibile evincere dalla copia personale di Fink del volume dei *Werke, Die Geburt der Tragödie. Aus dem Nachlass 1869 – 1873* (Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1924, pp. 503-522). Il volume fu acquistato, come testimonia la datazione manoscritta sulla prima pagina, nel 1924. Fink sottolinea di suo pugno un passo che recita «*Dieser Friedensschluß bringt etwas mit sich, was wie der erste Schritt zur Erlangung jenes rätselhaften Wahrheitstriebes aussieht. Jetzt wird nämlich das fixiert, was von nun an "Wahrheit" sein soll, das heißt, es wird eine gleichmäßig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden, und die Gesetzgebung der Sprache gibt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Kontrast von Wahrheit und Lüge*» (ivi, p. 508), e qualche pagina più avanti: «*An dem Bau der Begriffe arbeitet ursprünglich, wie wir sahen, die Sprache, in späteren Zeiten die Wissenschaft*» (ivi, p. 518). La problematicità del nesso ente linguaggio, e della natura del nesso inscindibile tra linguaggio-verità-menzogna era ben chiara a Fink sulla scorta delle letture di Nietzsche, ed è da qui giustificabile uno scetticismo rispetto alla caratterizzazione heideggeriana del linguaggio come casa dell'essere. Fink sa bene che il linguaggio è sempre trasposizione di una trascendenza in un'immanenza, di un evento fondamentale dell'avvenire del mondo tra cielo e terra che conserva però sempre un carattere metaforico umano troppo umano; da qui ad esempio, la nozione di simbolo come dimensione dell'esserci umano, e quindi prettamente umana, in cui il carattere alogico del mondo si manifesta. Come per Nietzsche, tuttavia, il linguaggio è nobile esercizio di metonimie e metafore per cui la *x* inconoscibile della cosa, che c'è dietro alla rappresentazione rimane precluso.

⁵⁸ Oggi in HGA 9.

⁵⁹ Scrive Fink con una certa nota nietzschiana: «Nel linguaggio l'uomo finito è già sempre rinviato ad un'apertura dell'essere. Ma per lo più rimane questo interdetto nella nostra confidenza strumentale con il linguaggio; noi non udiamo più abitualmente la musica del mondo» (cit. SWW. p. 41).

Ritornando alla critica della fenomenologia, possiamo in sintesi affermare che la cosa stessa nella sua manifestazione come una mera apparizione è per il metodo fenomenologico una pura chimera, per la sua impossibilità costitutiva di “saltare” nello speculativo. Quel che ci interessa qui sottolineare è come Fink riconduca il concetto stesso di cosa fenomenologicamente inteso a presupposti dogmatici che lo assimilano al concetto di fenomeno e di oggetto, e in ultima analisi di apparenza, proprio a causa della preclusione della dimensione speculativa fondazionale.

Qui non è più in questione una lettura realista di Husserl, abitualmente riferita al suo periodo iniziale, sfociante poi in un idealismo assoluto di *Ideen*, nella tematizzazione del soggetto costituente, bensì argomenta Fink, la sua filosofia sarebbe sin dall’inizio soggettivistica, ben prima di sfociare nell’idealismo⁶⁰ e precisamente nella sua assunzione dogmatica dell’ente come oggetto per un soggetto, che lascia di fatto vago il rapporto sussistente tra le due polarità. Vedremo poi come Fink tenterà di risolvere tale ambiguità proprio attraverso una rilettura critica della storia della metafisica.

È interessante notare come questo orizzonte critico fosse già coerentemente spiegato già negli anni 30. A tal proposito, in un *Mosaik* propedeutico a un seguito di *Vergegenwärtigung und Bild* del 1930-1935 scrive Fink in un appunto intitolato *Idealismus und Ontologie*:

In Husserl il problema speculativo dell’“origine” ha ricevuto solo il primo approccio inconscio. La natura del pensiero speculativo rimane per lui oscura. Il problema dell’origine appare nella forma grossolana della domanda retrospettiva dal mondo esistente a un soggetto assolutamente esistente, per il quale il mondo è proprio ciò che è: dunque lungo la relazione epistemologica soggetto-oggetto. La costituzione viene quindi intesa come la vita performante del soggetto assoluto indipendente, indipendente dal mondo, attraverso il quale il mondo si costruisce come conferimento intenzionale di senso. In questo modo, viene trascurata la problematica filosofica centrale della filosofia: l’auto-realizzazione del nulla divino che si realizza nell’auto-realizzazione⁶¹.

Questa autorealizzazione meontica sarà l’autorealizzazione dell’assoluto ovvero il mondo come gioco di essere e nulla⁶².

⁶⁰ È da segnalare che proprio del 1928, negli anni dell’apprendistato fenomenologico di Fink, è la pubblicazione dell’importante lavoro di Theodor Celms sulla controversia idealismo-realismo *Der phänomenologische Idealismus und andere Schriften* in cui per la prima volta è utilizzato il termine idealismo metafisico per identificare la *Fundamentalbetrachtung* di Husserl dei corsi del 1923-24 e 1925. Sul tema vedi F. Masi, *Un Biografismo Assoluto. Su alcuni argomenti di Th. Celms circa la metafisica dell’idealismo fenomenologico* in V. Bochicchio, S. Facioni, F. Palombi (a cura di), *Il Pensiero e l’orizzonte. Studi in Onore di Pio Colonnello*, Mimesis, Milano-Udine, 2021. Fink non sembra rispondere direttamente al lavoro di Celms, ma è comunque risaputo che egli intendeva integrare l’idealismo trascendentale husserliano con l’idealismo speculativo di matrice hegeliana. Sul tema cfr. A. Schnell, *Konstruktion und Reflexion. Zum transzendentalen Idealismus bei Fink und Fichte* e A.L. Coli, *Finks Hegel-Deutung als Leitfaden der Entwicklung seines philosophischen Projekts* in “Phänomenologische Forschungen” 2 (2022), *op. cit.*

⁶¹ EFGA 3/2 Z-XV 6a, p. 271.

⁶² Cfr. lo schema in ivi, p. 297.

Husserl, nell'obliare l'autentica dimensione dell'origine, ha portato all'estremo compimento l'adombramento e la risoluzione della *ousia* nel fenomeno: se la cosa stessa non è nulla in sé, se è un mero oggetto per un rappresentare e un prodotto di costituzione, come chiariremo dopo con l'analisi del concetto di mondo, allora è soltanto un correlato del soggetto. La cosa, e con essa il mondo come totalità di cose, sono risolti nell'ego, portando a compimento il progetto cartesiano del metodo come garanzia della stabilità dell'ente: l'ente è solo in quanto costituito, ed è veramente, solo in quanto prodotto di momenti costituenti.

Certamente Husserl non rimane ancorato al mero discorso duopolistico tra soggetto e oggetto nei termini di *adaequatio*⁶³, l'intenzionalità che Husserl riprende da Brentano, ma che è un'invenzione della filosofia medioevale⁶⁴, pone l'accento sulla

⁶³ Per verità come *adaequatio* ci riferiamo all'iniziale formulazione in *De int.* I 16 a6 di Aristotele: «Tuttavia ciò di cui queste cose sono segni, come di termini primi, sono affezioni dell'anima identiche per tutti, e ciò di cui queste sono immagini sono le cose, già identiche». Il concetto di intenzionalità, come *Bewußtsein* "von" *etwas*, nell'inscindibile nesso quindi tra contenuto intenzionale ed *Erlebnis*, è ancora pienamente all'interno del concetto tradizionale di verità. Per un'adeguata analisi critica del concetto di verità in Husserl rimandiamo al monumentale studio di E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin, 1970.

⁶⁴ *Intentio* è il termine medioevale che traduce almeno due nozioni arabe: *māqūl* – l'intelligibile e *mānā* – significato, che a loro volta derivano da termini greci come *noema* o *eidos*. Indica una tensione, applicazione, proposito; segnala, quindi una relazione o una prassi volta all'oggetto della conoscenza. Possiamo individuarne all'interno della tradizione medioevale almeno tre diversi ambiti di applicazione: gnoseologico/psicologico, logico ed etico. Avicenna nel *De anima* e nella *Metafisica* utilizza il termine nelle due diverse accezioni: nel *De anima* indica *mānā* il contenuto non sensibile implicato in una percezione sensibile, in poche parole il significato di tale percezione, il suo contenuto; nella seconda accezione nella *Metafisica* (I sez. V.) indica sia la forma dell'intelligibile *māqūl* distinta dal sensibile sia il contenuto concettuale, l'essenza della cosa, al di là di qualsiasi determinazione quantitativa, in quanto né universale né particolare; queste sono le intenzioni prime, intenzioni dell'esistente da sempre presenti nell'anima (cfr. Avicenna, *Metafisica*, a cura di P. Porro, O. Lizzini, Bompiani, Milano, 2002, pp. 69 s.) che vengono risvegliate dall'intuizione di un dato segno o di una cosa. Averroè attribuisce alla *intentio* il contenuto appreso dalle diverse facoltà conoscitive. Su questa scia Tommaso distingue tra *primae intentiones* – intuizioni intellettuali delle realtà esterne, e *secundae intentiones* ovvero le intuizioni logiche, i *nomina nominum*, intellezioni di intellezioni quali genere, specie, differenza. I due tipi di *intentio* corrispondono alla duplicità dell'ente: ente di natura cui sono riferite le *primae intentiones* e l'ente di ragione cui sono riferite le *secundae intentiones*. Quest'ultimo ambito dell'ente, che non si trova nella *realitas* ma nella ragione, è proprio della logica. Lo sfondo di tale concezione è sempre la verità come *adaequatio rei et intellectus*, refigurata ancora una volta in un passaggio della *Metafisica* I sez VIII di Avicenna: «con "realtà [o "verità"] (*al-haqq*) in senso assoluto si intende l'esistenza che riguarda le singole cose; poi l'esistenza eterna e, infine, lo stato di quell'enunciato (*qawḥ*) o di quel nesso concettuale (*ʿaqd*) che indica lo stato della cosa all'esterno, quando gli è conforme. Diciamo, infatti: "questo è un enunciato vero" e "questa è una convinzione vera"» (ivi, p. 107). Il nesso è qui precisamente tra noetica ed ontologia, l'atto del pensiero ha senso e si definisce in relazione all'essere (e quindi alla verità). Propria della traduzione dell'*intentio* dalla tradizione araba a quella medioevale è l'accentuazione del carattere noetico sul rappresentativo: in Tommaso l'*intentio* va sempre più determinandosi come *id quo intelligitur* invece di *id quod intelligitur*, cioè mediante cui si conosce e non ciò che si conosce, per cui una *adaequatio* in senso scolastico non c'è, bensì ciò che è intenzionato dall'intelletto stesso, in primis l'ente e l'essenza

relazionalità tra *ego* ed ente non su uno dei due poli. Tuttavia, tralasciando i molteplici contesti e momenti in cui Husserl ha indagato la tematica dell'intenzionalità, ci si potrebbe chiedere, afferma Fink, quale sia l'origine di questa: è opera dell'anima, è inscritta nelle cose stesse, o in nessuna delle due? L'intenzionalità, che è il fondamentale carattere dei vissuti, totalità concreta del rapporto soggetto-oggetto non è né interna né esterna, e non è nemmeno un mero *datum*. Tanto la cosa quanto l'io che la rappresenta sono momenti dell'intenzionalità, poiché essa è il rapporto stesso, è il puro «esser coscienti di qualcosa»⁶⁵, la condizione a partire da cui una qualsiasi datità si dà. Ora il fenomeno, ovvero ciò che Husserl intende come apparenza, è sus-

(cfr. Tommaso d'Aquino, *Lente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano, 2009, p. 77). Proprio per questo motivo in Avicenna non è possibile una *adaequatio* in senso tomistico, ma piuttosto una coerenza tra cosa ed enunciato. In Brentano, vi sarà una ripresa della nozione aristotelico-tomistica di intenzionalità, anche se non utilizzerà mai questo termine, piuttosto «carattere intenzionale dei fenomeni psichici», per cui nei sensi è presente sempre la forma delle cose e non le cose. Il riferimento è il *De Anima* di Aristotele (cfr. F. Brentano, *La psicologia di Aristotele*, a cura di S. Besoli, Quodlibet, Macerata 2007; vedi anche Id., *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, tr. it. a cura di G. Reale, Vita & Pensiero, Milano, 1995, per un approfondimento riguardo la diretta filiazione della teoria brentaniana dalla filosofia aristotelica cfr. A. Chrudzimsky, *Die Ontologie Franz Brentanos*, Kluwer, Dodrecht/Boston/London, 2004, pp. 56 ss.). Brentano si riferisce al carattere intenzionale dei fenomeni psichici per esprimere le varie modalità in cui l'oggetto viene rappresentato o si trova in relazione con la coscienza (cfr. Id., *La psicologia dal punto di vista empirico*, a cura di L. Albertazzi, Laterza, Bari, 1997). L'opera di Brentano avrà un importante influsso su Husserl prima e su Heidegger poi (cfr. a tal proposito F.W. von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger ed Husserl*, a cura di R. Cristin, il Melangolo, Genova, 1997); per una trattazione tematica dell'influenza della *Seinslehre* aristotelica su Heidegger cfr. F. Volpi, *Brentanos Interpretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluss auf Heidegger*, in "Heidegger-Jahrbuch" 1, a cura di H.-H. Gander, H. Zaborowski, Alber, Freiburg/München, 2004. In Heidegger, le cose stanno diversamente in quanto il rapporto soggetto oggetto è ricondotto all'interno dell'analitica dell'Esserci nell'ambito della relazione ontico inautentica, è l'essere in quanto manifestazione e disvelatezza a mediare e racchiudere il rapporto tra Esserci ed ente, essere che come tale è ni-ente, ovvero sempre in una differenza costitutiva rispetto all'ente. Per questa ragione è impossibile un'intenzione dell'essere proprio perché esso è l'intenzionante non l'intenzionato, ogni tentativo di intuire l'essere sarebbe, pertanto, uno stazionare nell'oblio della differenza ontologica e continuare a concepire l'essere come un che di semplicemente presente. Come sottolinea molto opportunamente M. Henry, (cfr. a tal proposito M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, a cura di F.C. Papparo, Filema, Napoli, 2009, pp. 169 ss.), la fenomenologia arriva all'essere solo mediante la delucidazione stessa delle strutture intenzionali in quanto luogo privilegiato del nesso ontologico soggetto oggetto. La tematizzazione dell'essere come *aletheia* e *Unverborgenheit* in Heidegger, deve, invece, necessariamente assumere l'essere come in qualche modo già sempre svelato anche nella sua dimensione ontica, svincolato sia da una chiarificazione metodologica che dalla problematica costitutiva; la verità della manifestazione (*Erscheinung*) e la sua struttura ontologica non sono conseguenze metodologiche date, il che vuol dire che l'essere dell'ente non è più garantito dalla via (*bodos*) o, che è lo stesso, dal metodo d'accesso, bensì è il presupposto stesso di ogni metodo e manifestazione dell'ente in generale. La realtà della relazione non è più quindi l'intenzionalità, bensì la manifestazione dell'essere, o nel caso di Fink del mondo come *parousia*. Da questo punto di vista, si è già oltre, come potremo vedere in seguito, qualsiasi prospettiva soggettivistica.

⁶⁵ Hua III/1, p. 188.

sunto al momento strutturale oggettivo dell'intenzionalità, indivisibile, quindi non autonomo, dal polo dell'io che ne fa esperienza. Entrambi i poli poi sono assimilati a momenti strutturali della totalità concreta della vita intenzionale. La cosa diviene un prodotto di effettuazioni costitutive della vita intenzionale, ma in questo modo, pur nel superamento della polarizzazione, la mera manifestatività del mondo diventa un costruito inerente a una serie di operazioni soggettive. Pertanto, effettuazione costitutiva e forma costituita formano momenti relativi di una totalità complessiva.

Secondo Fink, dunque, il problema della totalità complessiva della vita è il tallone di Achille della fenomenologia, proprio perché non fondata, e dalla prospettiva husserliana non fondabile, su un'istanza speculativa. In tal modo rimane però indeterminato il senso dell'essere di questa vita complessiva e la sua costituzione ontologica. Il *Weltbegriff* come declinazione speculativa del problema della trascendenza funge precisamente, secondo Fink, a comprendere «l'essenza ontologica della costituzione intenzionale dell'ente nei processi di vita della soggettività [...] il procedimento seguito quasi istintivamente da Husserl nella sua analisi intenzionale»⁶⁶. Per far questo, la fenomenologia ha bisogno, ed è questa la *Sache des Denkens* di Eugen Fink, di un dialogo con lo speculativo che sublimi il problema costitutivo in un piano cosmologico-trascendentale. Vedremo in seguito, ed è questo il fulcro della trattazione, come tale problematica si espliciti in Fink proprio in una rilettura della storia della metafisica che è la storia del problema del mondo. Può la fenomenologia sostituirsi in un nuovo inizio a Platone, Descartes, Hegel?⁶⁷ – Per Fink apparentemente no.

3. *Concetti operativi e tematici: il linguaggio della fenomenologia*

Il secondo nodo problematico che Fink individua all'interno della filosofia di Husserl concerne il linguaggio fenomenologico e la sua relazione con il linguaggio ordinario. Come ogni filosofia, anche la fenomenologia adopera concetti in qualche misura opachi. Fink definisce questo atteggiamento nel saggio del 1957 *Operative Begriffe in Husserl Phänomenologie*⁶⁸ «uso imponderato di concetti adombrati». I paradossi e le aporie del linguaggio fenomenologico, nel momento in cui è calato in una dimensione ontica, sono stati, a ben vedere, già fugacemente delineati in un saggio giovanile del 1933 *La filosofia fenomenologica di Edmund Husserl nella critica contemporanea* concepito da Fink su autorizzazione di Husserl per difendere la fenomenologia dalle obiezioni del criticismo di Rickert e della sua scuola, in particolare di Zocher

⁶⁶ NuD, tr. it. p. 134.

⁶⁷ Ivi, p. 135.

⁶⁸ Ivi, pp. 180-204. Il saggio è tratto da una conferenza che Fink tenne al III Colloque International de Phénoménologie, Royamont nell'aprile del 1957, è stato pubblicato in "Zeitschrift für Philosophische Forschung" 11 (1957). Il testo è stato poi incluso in NuD, pp. 180-204, tr. it. pp. 155-171.

e Kreis⁶⁹. Il contributo fu commissionato dallo stesso Husserl al suo assistente a cui accluse una breve prefazione in cui, oltre a sostenere la necessità di un confronto con quelle critiche fondate e consapevoli provenienti da varie scuole filosofiche, delegava all'allievo l'onere di dirimere i principali fraintendimenti inerenti la sua filosofia. La fiducia che Husserl nutriva nei confronti di Fink come suo portavoce è attestata dal seguente passo:

Fin dalla laurea egli è stato mio assistente e questo è perciò già il quinto anno che sta in rapporto quasi quotidiano con me. In tal modo gli sono divenute perfettamente familiari le mie intenzioni filosofiche, ma altresì il contenuto principale delle mie concrete ricerche ancora inedite. Su richiesta della stimata redazione, ho esaminato con attenzione questo saggio e sono felice di poter dire che non c'è nessuna frase che non farei completamente mia, che non potrei riconoscere esplicitamente come una mia convinzione personale⁷⁰.

Dal passaggio ci sembra di inferire, che le critiche e le aporie evidenziate da Fink, oggi pubblicate nei materiali inediti, erano parzialmente note ad Husserl, tuttavia in occasioni ufficiali egli manteneva un atteggiamento più ortodosso⁷¹.

⁶⁹ Cfr. R. Zocher, *Husserl Phänomenologie und Schupps Logik. Ein Betrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee*, Reinhardt, München 1932; F. Kreis, *Phänomenologie und Kritizismus*, Mohr, Tübingen 1930. Per un approfondimento sul tema vedi anche C. Krijnen *Phänomenologie oder Kritizismus? Zur Auseinandersetzung zwischen Eugen Fink und Rudolf Zocher*, in "Revista de Estudios Kantianos", vol. 4 2 (2019), pp. 193-220.

⁷⁰ E. Fink, SzP, tr. it. p. 234.

⁷¹ Testimonianza del dissidio interiore di Fink nel 1935 sono gli appunti che egli prese durante soggiorno in Oytal nelle Prealpi Bavaresi. In una lettera del 17 settembre 1935, Husserl comunicava a Felix Kauffman che Fink era partito per una escursione alpinistica in Alta Baviera ed era irripetibile. In quel periodo immediatamente successivo alla proclamazione delle Leggi di Norimberga (15 settembre) Husserl pianificava il suo ritorno in patria e il trasferimento dei suoi lavori a Praga. In questo periodo di incertezza esistenziale Fink probabilmente sentì il bisogno di ripiegare su se stesso. Nell'isolamento in Oytal, nella natura più incontaminata, Fink ebbe modo di mettere a fuoco l'autentica motivazione del suo filosofare, il "motivo più profondo" che avrebbe guidato la sua esistenza filosofica. Dai suoi piani di lavoro emerge che egli progettava di riunire le sue meditazioni sparsi in diversi quaderni oggi in EFGA 3/3 in un'opera intitolata *Hütte im Oytal*. Molti di questi quaderni portano in copertina la locuzione greca λάθε βιώσας = Vivi nel segreto, come simbolo, il disegno di una luna crescente sul mare o l'immagine di due cani. Questa esigenza di solitudine fa da eco a una lettera che Husserl inviò al presidente dello Internationale Philosophen-Kongresses, Herr Prof. Dr. Rádl (cfr. Hua XXVII, p. 243) in cui affermava che la vecchia modalità di collaborazione di filosofi e scienziati è oramai senza speranza e che d'ora in avanti si poteva essere uniti solo nell'atteggiamento in una dimensione esistenziale e contemplativa insita nella filosofia nel suo senso greco-europeo, e solo in futuro i filosofi «di tale riflessività radicale potranno incontrarsi nuovamente» (*ibid.*). Fink era indeciso se seguire il maestro in questo radicale isolamento al punto che in una nota fugace scrive: «Il ritratto distorto del 'filosofo': il "buon discepolo" che vive nell'illusione di un'idea di servizio e così sopravvaluta la propria vita. (Esempio: la concezione di Husserl del buon successore; un ruolo che mi è stato destinato!). Questo "altruismo" è stato da sempre circondato da tutte le aureole: l'idealista è sempre apparso come l'unica forma di grande vita rispetto alla mera vita di piacere della massa» (EFGA 3/3, OH-VII/A/5a., p. 719). La strada per la solitudine appare quindi in primis un'emancipazione dallo spirito di servizio che gli era stato attribuito e che

Lungi dall'analizzare nello specifico il contenuto complessivo del saggio, ci soffermeremo sulle ultime pagine in cui Fink, a conferma della sua funzione non di semplice assistente, ma di *Mit-Denker*, coglie l'opportunità di evidenziare tre aporie.

In particolare, la difficile accessibilità alla dottrina husserliana e all'analisi fenomenologica è connaturata ad un utilizzo e ricalibrazione del linguaggio filosofico al di fuori del contesto della tradizione; il linguaggio fenomenologico è a tutti gli effetti "tecnico" come il linguaggio matematico e presuppone una conoscenza della sua specificità. Nel momento in cui il testo o la comunicazione fenomenologica hanno un'eccedenza esoterica strutturale rispetto al significato esoterico, che presuppone un esercizio preventivo dell'epochè, si incorrerà sempre in quella che Fink chiama la "paradossalità della situazione dell'enunciazione"⁷².

Tale paradosso si fonda sul processo riduttivo caratterizzante l'atteggiamento fenomenologico, per cui il fenomenologo è essenzialmente "spettatore trascendentale", che resta totalmente altro dall'uomo atteggiato naturalmente. Tanto le scienze, quanto le filosofie non fenomenologiche si trovano, nell'atteggiamento naturale, su un piano ontologico, e di conseguenza linguistico, altro rispetto alla fenomenologia⁷³. La comunicazione dei risultati e della dottrina fenomenologica può avvenire se e solo se si condivide il piano della riduzione. La paradossalità di ogni pensiero fenomenologico sta nel presupporre a priori l'atteggiamento trascendentale come

probabilmente gli andava stretto (cfr. introduzione dei curatori a EFGA 3/3 pp 113 ss.). Il vivere nel segreto si configurava nell'itinerario che segue: «1) contro la pubblicità e il modo di vivere non problematico. Quindi recuperare stato, costume, tradizione. 2) "Riservatezza". 3) Ritorno al 'mondo senza uomini: alta montagna. 4) Solitudine come via verso il sé. 5) Dal sé al "segreto"» (ivi, OH-VII 24-25, p. 721). In questa esperienza esistenzialmente decisiva è probabile che Fink abbia ripensato in maniera radicale i concetti fondamentali della sua filosofia verso la svolta cosmologica del dopoguerra che diviene sempre di più una *Selbstbemächtigung des Lebens* (ivi, OH-VII 28, p. 722). Ed è qui che si consuma il radicale distacco da Husserl: «Contrasto con Husserl riguardo alla motivazione del filosofare: in Husserl la motivazione è la scienza come base di un'esistenza umana. Cioè un umanesimo di tipo etico, che rappresenta una secolarizzazione di un sentimento di vita religioso-ottimista. La scienza come religione diventata autonoma (Dio ebraico in sottofondo?). La mia concezione del motore del filosofare è "oltre il bene e il male": filosofare è una passione della vita che gli conferisce potere su di sé» (EFGA 3/3 p. 737). È noto che tuttavia Fink avrebbe aggiornato Husserl circa la svolta speculativa verso una metafisica ontogonica nel suo trentesimo anno di vita in due colloqui a ridosso delle conferenze di Dessau Bernburg tenuti il 21 gennaio e il 28 febbraio 1936 (presente anche Landgrebe), anno in cui Husserl era impegnato alla pubblicazione delle conferenze di Praga. Riportiamo il passo: «Quel che divenne evidente a me nella filosofia nel mio 30° anno di vita, era innanzitutto la metafisica del gioco – poiché "l'essenza della vita = il gioco" –, in secondo luogo "l'idea della filosofia trascendentale come superamento dell'essere", inoltre la "critica" di "ontologia e filosofia della riflessione (distanza da Husserl e Heidegger)", e infine «il concetto di natura della filosofia come autoconsapevolezza (visita divina ed esistenza tentatrice)» (EFGA 3/3 OH-VII 50, p. 728). Interessante notare come biograficamente quest'esperienza avvicini Fink, oltre che ad Heidegger, anche dal punto di vista esistenziale ad Eraclito nella solitudine del tempio di Artemide. Sul tema cfr. G.J. Giubilato, *Individuation und ontologische Erfahrung. Die philosophische Entwicklung des frühen Fink im Lichte seiner Auseinandersetzung mit Heidegger*, op. cit.

⁷² SzP, tr. it. p. 234.

⁷³ Cfr. HUA,VI, tr. it. p. 202.

dimensione fondante. La fenomenologia agisce sempre sul confine dell'incomunicabilità; per dirla con Wittgenstein, essa può esser compresa solo all'interno del medesimo gioco linguistico. Quando il fenomenologo comunica con il dogmatico o quando, in generale, deve render pubblici i risultati della sua ricerca, non esce forse al di fuori dall'atteggiamento trascendentale? La comunicazione, la critica e la discussione, quindi, presuppongono sempre un terreno comune "ontico" che dev'esser necessariamente prodotto. L'incomunicabilità sostanziale della fenomenologia consiste proprio in questa *Bodenlosigkeit*: per comprendere e criticare la fenomenologia il dogmatico dovrebbe smettere di esser tale, poiché il fenomenologo, nell'enunciazione delle sue conoscenze nella *Rückwendung* all'interno della *natürliche Einstellung*, già presuppone una formazione personale dell'atteggiamento trascendentale; per potersi addentrare all'interno del discorso fenomenologico il dogmatico dovrebbe smetterla di esser tale. Ogni comunicazione può essere solo provvisoria nell'attesa di una "conversione" del dogmatico alla fenomenologia⁷⁴.

La seconda paradossalità è fortemente radicata nella prima; Fink la chiama "la paradossalità della proposizione fenomenologica" e si basa sul fatto che il fenomenologo per comunicare possiede solo concetti verbali e mondani radicati nella storia della lingua, ovvero è portato ad esprimersi nel linguaggio dell'atteggiamento naturale, nell'impossibilità di una *Aufhebung* "logica" di tale dimensione. Pertanto, se è vero che i limiti della comunicabilità fenomenologica risiedono nell'interlocutore atteggiato naturalmente, lo è altrettanto la constatazione che nessun'analisi fenomenologica, riguardante i gradi costituenti profondi della soggettività trascendentale, è adeguatamente rappresentabile in quanto espressione mondana di un senso non mondano. La *Befangenheit in der doxa* non è qualcosa di aggirabile. La proposizione fenomenologica ospita in sé un insolubile conflitto interno tra significato mondano e senso trascendentale. Tale conflittualità non sarebbe nemmeno superabile con l'invenzione di un linguaggio tecnico, visto che la comunicazione è diretta principalmente ai non fenomenologi, ai dogmatici. Come vedremo il simbolico come via per il trascendentale della metafisica del gioco servirà proprio ad aggirare questo interdetto.

La terza ed ultima aporia elencata nel saggio è la paradossalità logica delle determinazioni trascendentali, ossia la non applicabilità della logica formale per dirimere questioni trascendentali, come ad esempio nel caso della relazione sussistente tra ego trascendentale ed io mondano. Circa la questione dell'assimilazione dei due ego, sul loro esser se stessi o differenti, non è applicabile nessuna forma ontica di identità del

⁷⁴ Forse questo è uno dei motivi perché nessuna critica, nessun tradimento ha mai segnato più Husserl di quello del suo designato successore Heidegger, poiché tale critica proveniva da un terreno apparentemente comune. Stesso dicasi della propensione all'accogliere le critiche di Fink, soprattutto quelle della *VI Meditazione* e del succitato saggio, essendo esse iscritte all'interno di una comprensione trascendentale della problematica fenomenologica. Fink del resto dopo la morte dell' maestro sarà uno dei più profondi ed acuti critici della fenomenologia ortodossa, proprio perché paradossalmente è stato per un periodo il fenomenologo (apparentemente) più ortodosso.

tipo $A=A$ ⁷⁵. I due io non esistono in modo equivalente o analogo. Questo rapporto trascendentale comprende l'io mondano finito, come un costituito nella sua caducità mondana; esso non è quindi né in un rapporto di identità né di differenza, ma, ed è questa la connotazione platonica della fenomenologia, è collocato su un piano ontologico diverso e più originario di ogni costituzione ontica. La questione, assai complessa e meritevole probabilmente di una monografia a sé stante, può apparire qui accennata troppo ellitticamente, tuttavia occorre mettere a fuoco alcuni punti. Come è noto, la *VI Meditazione* risponde proprio a questa esigenza di una *Dottrina trascendentale del metodo* nella tematica della *Endkonstitution* della soggettività trascendentale, in cui l'io mondano finito possa essere in qualche modo fondato assieme alla soggettività trascendentale stessa. Sia il mondo naturale (correlato con l'atteggiamento naturale) che la soggettività esperienziale sono essi stessi il risultato di una costituzione trascendentale primordiale che deve essere caratterizzata "meonticamente". Fink individua nell'assoluto meontico il campo di una fenomenologia della fenomenologia che spiega il divenire del mondo e dello stesso soggetto trascendentale.

Fink ha il desiderio di andare oltre i limiti della "fenomenologia della riflessione". Vuole una componente costruttiva, e anzi speculativa, per affrontare le questioni fondazionali. Non si può aspettare l'apoditticità nell'esaminare come il mondo nasce per il soggetto. Qui si deve fare un salto creativo-speculativo. Per Fink si tratta di una questione di "gioco" metafisico, enfatizzando la creatività e la plasticità della forza vitale costituente stessa. L'evoluzione cosmologica successiva del pensiero finkiano non mette in discussione almeno formalmente quanto esposto nella *Meditazione* in quanto, come sostiene van Kerckhoven, «la dimensione ontica in quanto tale è un risultato costitutivo»⁷⁶, ma non più della vita trascendentale, quanto del processo cosmogonico di cui la stessa coscienza trascendentale è un prodotto. Vita che era ancora al centro degli interessi del Fink degli anni 30. Il contributo principale di Fink alla fenomenologia fu proprio quello di sollevare la questione dell'essere della soggettività trascendentale, questione evitata tanto da Kant quanto da Husserl: se per Kant l'io trascendentale è un principio formale di organizzazione dell'esperienza, per Husserl questo è anche concreto. Gli sforzi di Husserl per chiarire se questo io trascendentale sia al contempo anche mondano ed ordinario non pervengono mai a una soluzione esplicita. Fink, problematizza tale identità e lavora proprio su questo punto, sullo statuto ontologico della coscienza trascendentale che è la pietra angolare della *VI Meditazione*. La fenomenologia della fenomenologia ivi descritta si proponeva di integrare la fenomenologia regressiva con quella costruttiva:

Se la fenomenologia regressiva ha per tema il divenire costitutivo del mondo nella misura in cui esso si rende riconoscibile, attraverso il metodo dell'analisi intenzionale della costituzione, come divenire presente e passato nello statuto riduttivamente dato dell'u-

⁷⁵ «Nell'epochè, la logica, come qualsiasi a-priori e qualsiasi dimostrazione filosofica di stile tradizionale, non ha nessuna autorità – come tutte le altre formazioni scientifiche, essa costituisce un'ingenuità che soggiace all'epochè» cit. Hua VI, tr. it. p. 207.

⁷⁶ G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione, op. cit.*, p. 471.

niverso monadico trascendentale, per contro la fenomenologia costruttiva ha tra le altre cose da porre e da rispondere alle domande trascendentali sull'“inizio” e sulla “fine” tanto della costituzione egologica quanto della costituzione intersoggettiva del mondo⁷⁷.

Fink tenta, quindi, di fornire un impianto sistematico alla fenomenologia husserliana, nel cui edificio varato sul modello della *Critica della Ragion Pura* di Kant la fenomenologia costruttiva, la fenomenologia statica basata sulle strutture eidetiche, e la fenomenologia genetica basata sugli strati costituenti della vita trascendentale dovevano costituire i piani di una *Dottrina trascendentale degli elementi*. La fenomenologia statica ricalca il ruolo dell'Estetica trascendentale, la genetica dell'Analitica, mentre la fenomenologia costruttiva diviene Dialettica trascendentale, in quanto indagine su quella vita costruttivamente fenomenologizzante che non è data fenomenologicamente. La fenomenologia costruttiva è a metà strada tra la fenomenologia di primo grado, ovvero la dottrina trascendentale degli elementi e la riflessione di secondo grado. La fenomenologia della fenomenologia come dottrina trascendentale del metodo è auto-esplicazione o auto-comprensione della fenomenologia⁷⁸. Quest'ultima, cui corrisponde l'intento della *Meditazione* ha come tema l'attività del fenomenologizzante che non è data intuitivamente.

Conformemente a questo schema, Fink distingue nella *VI Meditazione* tre tipi diversi di soggettività: io intramondano, l'io costituente e l'io fenomenologizzante, che non sono dati in un rapporto di immediata identità, in base ai livelli sopra elencati di costituzione trascendentale evidenziati dalla riduzione fenomenologica. Ne consegue che il trascendentale indica in Fink il modo in cui la soggettività costituisce il mondo, precedente anche all'idea di essere⁷⁹. Fenomenologia, a tal proposito non è né un realismo, né un idealismo in senso kantiano, ma «autoconcepirsi dell'assoluto sopra qualsiasi dottrina»⁸⁰. Appare chiaro come l'addentrarsi negli stati costitutivi corrisponda a una riduzione stessa dell'idea di essere verso una filosofia meontica dello spirito assoluto dalla connotazione idealistico-hegeliana nel tentativo di fondare la soggettività costituente e il mondo in una unità sintetica ulteriore⁸¹. E non c'è da stupirsi, del resto negli anni 20 e 30 a Freiburg ci fu una vera e propria riscoperta di Hegel⁸². Questa fenomenologia doveva mettere in risalto il costituirsi originario prima del essere e del mondo, in una prospettiva

⁷⁷ CM, p. 24.

⁷⁸ CM, p. 152.

⁷⁹ CM, p. 82.

⁸⁰ CM, p. 152.

⁸¹ CM, p. 143.

⁸² Fink frequenta a Friburgo proprio i corsi di Heidegger sull'idealismo tedesco come quello del *Sommersemester 1929 Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* in HGA Bd. XXVIII a cura di C. Sturbe, Kostermann, Frankfurt am Main, 1997, e quello del *Wintersemester 1929/30, Hegels Phänomenologie des Geistes* in HGA 32, a cura di I. Görland, Klostermann, Frankfurt am Main, 1997 (tr. it. a cura di E. Mazzarella *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli, 1988). Tali corsi avranno una duratura influenza sugli sviluppi del pensiero finkiano. Lo stesso Hegel come si evince da più passi della *Krisis* era oggetto di di-

cosmogonica che più di qualche punto in contatto ha con l'ontologia neoplatonica. Essere e mondo in questa fase sono ancora dei costituiti. Per questa fenomenologia del meontico⁸³ (o dell'assoluto) si oltrepassa la soglia del linguaggio ordinario da cui anche la fenomenologia è ipotecata per procedere verso un ambito simbolico-analogico, in quanto il meontico presuppone anche una radicale de-umanizzazione (*Entmenschung*) della soggettività da se stessa⁸⁴. Ciò porta naturalmente anche a una critica radicale di ogni approccio ermeneutico nella rottura del suo circolo. Il meontico rompe la circolarità della comprensione dell'essere verso un regno in cui non ci sono i nomi. L'oltrepassamento speculativo dell'essere è una prosecuzione della fenomenologia dell'irrealtà tematizzata in *Vegegenwältigung un Bild*⁸⁵. Sulla scorta della *Logica* hegeliana, Fink espelle dall'assoluto l'idea di essere ed individuazione; questo tentativo pone la sua fenomenologia sideralmente distante tanto da Husserl per cui la riduzione perviene ad una ontologia della soggettività trascendentale, tanto da Heidegger per cui l'essere è ciò che si dà sempre e sin dall'inizio all'Esserci e poi come orizzonte primo della *Lichtung*. Per Fink, e questo sarà ancor più vero nell'interpretazione della filosofia antica, l'essere è risultato, prima pensato come operazione dell'assoluto meontico costituente, poi nella filosofia matura pensato come proveniente dal nulla della *physis* nell'individuazione tra cielo e terra dell'ente. Ne deriva che la "meontologia" cosmologica differisce dall'ontologia: essa è fenomenologia radicale perché riduce finanche l'idea di essere e del mondo verso il loro fondamento meontico. Tale ego anonimo fungente, come vedremo, diverrà il regno della *physis*, di Ade e Dioniso, simboli eminenti dell'evenire del fondamento cosmologico-meontico.

Dopo questo lungo ma necessario excursus, ritorniamo al saggio in esame. La paradossalità che deriva dall'infondabilità fenomenologica della fenomenologia a partire da se stessa è connaturata alla sua essenza, in quanto essa, non presupponendo né una logica né una metodologia, è destinata a concepire il senso autentico

scussione tra Fink ed Husserl. Sull'influsso di Hegel nella *Krisis* cfr. V. Costa, *L'assoluto e la storia. L'Europa a venire a partire da Husserl*, Morcelliana, Brescia, 2023.

⁸³ Come suggerisce G. Cervo nella sua tesi dottorale (Id., *Mondo, libertà finitezza. Eugen Fink e la questione meontica dell'origine*, Università degli Studi di Trento, a.a. 2015-2016), che ha fornito un importante contributo alla comprensione della questione del meontico nel presente lavoro, Fink nutriva in quegli anni una insoddisfazione per il termine husserliano *Vorsein*. Insoddisfazione derivante dal fatto che il *Vor* non rinviasse a una dimensione ontologica, ma solo cronologica e quindi ontica: «Quando Husserl accenna alla natura meontica della soggettività assoluta, senza però andare radicalmente fino in fondo e riconoscere tutta la portata di una filosofia meontica, quando coglie la natura meontica solo in aspetti periferici - il suo uso del termine pre-essente mostra ancora uno schema di comprensione ontico (simile al concetto quasi-ontico del divenire in Hegel), vale a dire che si tratta qui di una relazione cronologica. Il pre-essente non è ancora essente nel vero senso della parola, ecc. Il tempo funge ancora da orizzonte della comprensione! Per questo diciamo terminologicamente me-ontico!!!» (EFGA 3/2, Z-XV, 26b, p. 277)

⁸⁴ Sul tema cfr. G.J. Giubilato, *Breaking the Hermeneutic Circle. Phenomenology as "Catastrophe of Man" in Fink's Early Thought*, in "Phänomenologische Forschungen", 2 (2022), *op. cit.*, pp. 37 ss.

⁸⁵ Cfr. G. Cervo, *op. cit.*, p. 29.

delle sue operazioni solo attraverso autoconsiderazioni rinnovate. A tal proposito lo Husserl della *Krisis* è illuminante:

Il suo destino è quello di avvilupparsi continuamente in nuovi paradossi, che sorgono dagli orizzonti non ancora indagati, addirittura inavvertiti, e che, fungendo implicitamente, si esprimono dapprima in fraintendimenti⁸⁶.

Tali orizzonti inavvertiti e impliciti sono proprio quelli che Fink chiama in *Nähe und Distanz* “concetti operativi”. L’interpretazione di una filosofia a partire dalla sua operatività non assume i crismi di un’esegetica o di una dossografia, non ha lo scopo di elevare tale pensiero, ma è comprensione del suo intimo movimento:

Il pensiero inteso in senso filosofico, è comprensione concettuale dell’essere della realtà mondana e dell’ente che è nel mondo. Il pensiero si trattiene nell’elemento del concetto. La formazione del concetto filosofico mira intenzionalmente a quei concetti in cui il pensiero fissa e conserva il suo pensato⁸⁷.

La concrezione e conservazione del pensato si dà esplicitamente nei concetti tematici quali ad esempio l’idea in Platone, il trascendentale in Kant, la volontà di potenza in Nietzsche, o nel caso di Husserl la soggettività trascendentale.

Nella formazione del concetto tematico entra però in gioco un medio concettuale perlopiù inespresso che il pensatore non ha presente:

Ciò che in tal modo viene usato, attraversato dal pensiero [*Durchdachte*], ma non viene ponderato [*Bedachte*] da parte di un pensiero che fa filosofia, lo chiamiamo concetto operativo. Per dirla con un’immagine essi sono l’ombra di una filosofia⁸⁸.

Ogni filosofia opera attraverso una rimozione originaria, attraverso un non detto, un livello implicito nascosto che la caratterizza a un livello profondo; nel caso di Husserl è il suo imponderato aspetto speculativo a costituire il motore dell’intera impalcatura fenomenologica. Ciò che agisce nell’ombra è «l’interesse stesso»⁸⁹ di una filosofia.

Possiamo ben vedere come tale definizione abbia una diretta filiazione dalla paradossalità della situazione dell’enunciazione e della proposizione, estesa però all’intero ambito del pensiero filosofico e deriva dal fatto che già da sempre la filosofia, e quindi l’ontologia, è immersa nel linguaggio ontico o, meglio, nella *natürliche Einstellung*. Fink distingue, nello specifico, due piani nella filosofia di Husserl in cui la differenza tra tematico e operativo è attiva: un primo, esplicito, espresso dalla differenza tra atteggiamento naturale e piano trascendentale; un secondo interno allo stesso concetto di epochè e di riduzione, costituente la portata speculativa, e in ultima analisi, nel concetto di mondo. Nella filosofia di Husserl il luogo in cui la tensione tra tema e medio operativo del comprendere è esplicitata, è la riduzione

⁸⁶ Ivi, p. 208.

⁸⁷ NuD, tr. it. p. 158.

⁸⁸ NuD, tr. it. p. 159.

⁸⁹ Ivi, p. 161.

fenomenologica. La riduzione connette l'atteggiamento naturale, ovvero il piano tematico in cui ogni singola esistenza si trova nel suo quotidiano aver a che fare con le cose, comprendente anche la dimensione scientifica, con il suo livello operativo più profondo, nascosto e inespresso. Husserl determina la *Bestimmung* della fenomenologia nella chiarificazione trascendentale del rapporto con il mondo, nella riduzione dell'atteggiamento naturale a una costruzione di senso dell'io fenomenologico. Nell'epochè la tesi tematica dell'atteggiamento naturale viene sospesa, l'io diventa spettatore e attore-sceneggiatore della propria esistenza nella rimozione dell'ingenuità; essa è un illuminare razionalmente le strutture trascendentali che costituiscono la nostra *Lebenswelt*. Ci dividiamo, nell'atteggiamento fenomenologico, tra attori e spettatori del nostro proprio vissuto, e paradossalmente, quanto più consideriamo fenomenologicamente il mondo come costruito dell'ego, tanto più il nostro vivere tematico in esso viene meno. Veniamo per esempio rimandati alla cosa percepita e al sistema di cinestesi, presentificazioni e ritensioni che ne caratterizzano l'intuizione, ai modi originari e modificazioni derivative, all'intenzionalità che regola la relazione tra polo oggettivo e soggettivo, a significati noetici e noematici che ne costituiscono il senso. Husserl perviene così ad una nuova determinazione operativa del concetto: con la riduzione la vita costituente viene tolta dall'ombra.

La filosofia husserliana non “opera” soltanto con la differenza tra tema e operazione, essa la “tematizza” esplicitamente nei termini di “ingenuità e riflessione”, “atteggiamento naturale” e “trascendentale”⁹⁰.

Tuttavia, vi sono anche altri livelli impliciti, presupposti operativo-speculativi che popolano il sottosuolo della fenomenologia, è qui opportuno soffermarci su quelli più rilevanti per la nostra trattazione. Uno di questi, importante per introdurre la critica al concetto di mondo husserliana, è la scelta, a detta di Fink arbitraria, di un tipo particolare di percezione, quella sensibile visiva di un corpo solido opaco e presente, come modello. Tale assunzione, come si è precedentemente accennato, costituisce l'idea della cosa stessa, della fenomenalità del fenomeno, ed è proprio per ricomprendere su un piano più originario la fenomenalità che Fink si rivolgerà, come del resto Heidegger, alla filosofia antica. Il modello dell'oggetto, come dato nella sintesi di adombramenti percettivi e ritensioni, è valido solo per i corpi solidi, ma non ad esempio per i corpi trasparenti o per l'irrompere del fulmine e di quei fenomeni che si esauriscono nella loro istantanea manifestazione, impossibili da aggirare e percepire prospetticamente. Ciò porta all'adombramento della dimensione originaria della percezione, poiché la costituzione cinestetica, il muoversi intorno a un corpo solido per coglierlo nella sua interezza, avviene sempre in un medium ambientale, l'aria il terreno, la luce che non offre una resistenza e sfugge alla classificazione di *Gegenstand*, come un qualcosa che stia meramente contro⁹¹. Iniziamo

⁹⁰ NuD, tr. it. p. 164.

⁹¹ Fink da sempre pone l'attenzione sulla differenza tra l'oggetto (*Gegenstand*) e la circostanza (*Umwelt*) che riguarda l'ambito e l'atmosfera in cui l'oggetto è dato e in cui avviene l'apercezione. In

ad accennare che proprio l'irrompere della luce, il venir fuori del fenomeno come *Er-scheinen* tra cielo e terra, costituisce la struttura ontologica del mondo nella cosmologia finkiana. È proprio a partire dal problema della costituzione intenzionale dell'oggetto che Fink trae il terreno critico che lo porterà a una riformulazione del problema del medium, dell'orizzonte della manifestazione. Detto qui a mo' di anticipazione: la fenomenalità non è altro che la traccia dell'irrompere del mondo, il suo nascondimento mondano.

Nel già menzionato saggio *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem* si denota proprio come in ogni percepire, e in ogni descrizione fenomenologica, venga sempre presupposta una situazione ambientale di fondo (*Umstand*) atematica, in cui vi è un suolo sostenente i corpi, in cui aria e luce tengono aperti spazi di manifestazione e movimento; per questo motivo potremmo definire la fenomenologia di Husserl più che una tematica dei corpi solidi, ma un'operativa dei mezzi permeabili⁹². In ogni oggetto tematico, c'è sempre un impensato implicito, un nulla che lo caratterizza nell'individuazione, un adombramento che permette all'ente di manifestarsi. Vedremo come questo sottrarsi dell'impensato nella manifestazione, costituirà un tratto fondamentale della cosmologia di Fink. Un ulteriore aspetto ambiguo è rinvenibile nell'uso del concetto di fenomeno: Fink ne distingue all'interno dell'opera di Husserl almeno cinque usi diversi talvolta sovrapposti:

1. La cosa concreta che si manifesta in generale; 2. la cosa concreta nell'ambito del rappresentare umano; 3. la cosa concreta interpretata specificamente come correlato di un sistema rappresentativo del soggetto, cioè come disattivazione della "cosa concreta in sé"; 4. il fenomeno come senso intenzionale dell'oggetto a prescindere dai caratteri tematici; 5. il fenomeno come senso dell'oggetto nella neutralizzazione dei caratteri tetici, esplicitata a livello metodologico⁹³.

All'interno dell'atteggiamento naturale, nel linguaggio comune, fenomeno significa principalmente la cosa (*Sache*) e la cosa concreta (*Ding*) ovvero in termini ontologici: l'ente stesso che viene alla presenza e, in questo apparire (*zum-Vorschein-kommen*), dà la possibilità all'uomo di accedere ad esso ovvero di rivolgersi alla "cosa stessa". La cosa diviene così un oggetto come correlato intenzionale di un sistema soggettivo; certo, si può ancora distinguere tra cosa concreta e oggetto per noi, ma punto cruciale di ogni interesse fenomenologico sono le modalità costituenti per cui una cosa si dà per noi, non altresì la cosità. Il fenomeno è la cosa come oggetto di un rappresentare. Il rappresentare, tuttavia, non agisce direttamente sull'ente rappresentato, ma sull'essere oggetto dell'ente, e questo è del tutto connaturato alla

alcuni inediti raccolti in EFGA 3/1 (pp. 301-423) e EFGA 3/2 (p. 35) Fink si riferiva a fenomeni come giorno e notte, il suono e il silenzio, il clima, la prossimità e la distanza, il tempo e lo spazio mondano circostanziale (cfr. Lazzari, *Recensione a Eugen Fink, Sein, Wahrheit, Welt, op. cit.*, p. 14). Questi fenomeni verranno poi ripresi in *Sein, Wahrheit, Welt* (EFGA 6, pp. 296-326) e nelle varie interpretazioni della filosofia antica per indicare simbolicamente il movimento cosmico.

⁹² NuD, p. 239.

⁹³ NuD, tr. it. p. 167.

teoria della costituzione, poiché essa è costituzione non della cosa, ma del senso intenzionale in cui la cosa è data: la costituzione non è né un *logos* spermatico che genera l'oggetto né la funzione di un *ego* che fichtianamente pone il non io, ma è posizione di senso, conferimento di una certa dimensione d'essere alle cose che si manifestano. Da questo punto di vista, la fenomenologia come intesa da Husserl non è assolutamente un idealismo assoluto, ma un'ontologia della percezione. Ontologia che, in quanto *logos* intorno a uno *on*, mira a comprendere la costituzione fondamentale dell'ente: l'operazione in cui Fink rinviene nella fenomenologia di Husserl il luogo dell'ontologia fondamentale non è tanto l'intuizione eidetica, bensì l'epochè.

L'epochè trasforma operativamente la cosa concreta che si manifesta (*Erscheinung*), essa diviene l'oggetto di un rappresentare nella sua neutralizzazione in un ente deprivato del carattere tetico. L'ontologia diviene teoria della neutralizzazione della credenza mondana. Il quinto significato di fenomeno è quindi l'unico che Husserl utilizza come modello guida per rovesciare l'intero atteggiamento naturale in cui i primi tre significati sono assunti. Ma per far questo deve compiere un passaggio speculativo, ossia neutralizzare la tesi-mondo della *natürliche Einstellung* a partire tuttavia da un'epochè che è interna a questo mondo stesso. Husserl, tuttavia, non tematizza il carattere fenomenologico di tale epochè e della riduzione, e questo perché ne conseguirebbe un salto nello speculativo, ponendo di fatto una tensione tra il senso naturale del modello guida e la sua imponderata tensione universale-speculativa, cosa che come abbiamo visto Fink compie.

Stesso adombramento costitutivo per Fink si ha nella teoria della riduzione e della costituzione: la riduzione fenomenologica apre il campo della soggettività assoluta, in cui si costituisce il senso di ogni oggettualità mondana. A tale soggettività si assegna il carattere di autotemporalità, eppure il conferimento di tale carattere, così come il significato di riduzione non vengono mai tematizzati. Nella riduzione, dunque, convivono caratteri mondani implicitamente ripresi dall'atteggiamento naturale, come l'ordinare una disposizione di cose in un ordine delle rappresentazioni o anche il carattere poietico-pratico (*Herstellen*) nella produzione di senso dell'oggetto.

Tuttavia, Husserl non è da nessuna parte così "speculativo" come lo è nello schema di riduzione, e nel concreto. Rimane lontano da una caratterizzazione che lo cataloga tanto come idealista quanto come realista⁹⁴.

Questa strutturale mancanza di chiarezza nei presupposti, secondo Fink, è alla base dei fraintendimenti che vedono la fenomenologia husserliana alla stregua di un intuizionismo pre-critico o di un idealismo assoluto, in cui il soggetto genera il mondo come totalità ed orizzonte degli oggetti intenzionali, oppure viceversa come realismo, presupponente un mondo già sempre strutturato e dispiegato prima di ogni descrizione descrittivo-tassonomica delle evidenze.

⁹⁴ Ivi, tr. it. p. 235.

Alla radice di tale ambiguità, rileva Fink, c'è un'incapacità o una certa ritrosia in Husserl nel tematizzare il fondamento per cui una cosa appare così come appare⁹⁵, critica per altro comune tanto allo Heidegger di *Sein und Zeit* attento a una lettura della fenomenalità a partire da *Stimmung und Befindlichkeit*, quanto al periodo della *Kebr*⁹⁶. Possiamo notare come l'elemento fondamentale che anima il confronto di Fink con Husserl sia sempre questo tentativo di risalire al piano fondante-fondativo, al piano trascendentale, al piano originario che riesca a render conto tanto della fenomenalità del fenomeno in quanto *Erscheinung* ovvero dell'essere dell'ente, quanto alla posizione dell'uomo all'interno dell'ente stesso nella sua totalità. Tale passaggio si compie in un salto verso l'elemento speculativo e contestualmente in una rilettura critica della metafisica occidentale. Il *Weltbegriff* e la tematizzazione della differenza ontologica sono funzionali per Fink proprio in vista di una tematizzazione operativa di questo originario obliato nella fenomenologia. Per far questo dobbiamo però passare alla discussione del *Weltbegriff* in Husserl costituente il quarto punto di frizione tra le filosofie del maestro e dell'allievo, non approfondendo ulteriormente, in questa sede la problematica relazione tra io empirico, io fenomenologico e spettatore trascendentale⁹⁷.

4. *Il mondo come orizzonte, il mondo come origine*

Ogni atto è, nel senso più ampio, un tematizzare e presuppone il mondo pre-dato come sfondo non tematico, pertanto, la questione della fenomenologia è la questione dell'origine del mondo [...]. È l'eterna questione umana dell'inizio, a cui il mito, la religione, la teologia e la speculazione filosofica rispondono a loro modo⁹⁸.

L'idea di un inscindibile nesso tra mondo e questione dell'origine è un orizzonte problematico chiaro a Fink sin dal primo approccio con la fenomenologia, maturato probabilmente dalle sin dalle letture in giovane età di Bruno e Nietzsche. Se la fenomenologia è, nell'intenzione del suo fondatore, un ritorno alle cose stesse, allora il problema del fondamento del piano di manifestazione di queste (*Boden*) è a tutti gli effetti il *Grundproblem* della fenomenologia. In questo contesto trova spazio, come primo tentativo di critica alla fenomenologia, una ricollocazione del concetto di epoche che, più che dischiudere la dimensione trascendentale assoluta dell'io puro, rende finalmente accessibile nella sua profondità originaria la fede nel mondo. Il tema autentico della fenomenologia è, quindi, la *Generalthesis der natürlichen Einstellung*, dalla cui messa in questione essa trae la sua linfa vitale e il suo ambito problematico.

⁹⁵ Cfr. anche S. Brancalari, *Fenomenologia del non originario. Fink interprete di Husserl, op. cit.*, pp. 19 s.

⁹⁶ Cfr. F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, tr. it. *Il concetto di Fenomenologia in Heidegger e Husserl*, a cura di R. Cristin, il Melangolo, Genova, 1997.

⁹⁷ Per un importante studio sul tema si rimanda a D. Zahavi, *The Self-Pluralisation of the Primal Life. A Problem in Fink's Husserl-Interpretation*, in "Recherches Husserliennes" 2 (1994), pp. 3-18.

⁹⁸ SzP. tr. it., p. 172.

Trattandosi, come abbiamo detto, del non-tematico, l'atteggiamento fenomenologico deve poter ammettere un allargamento della nozione di originarietà, che superi la dimensione dell'epochè come semplice messa tra parentesi del mondo e che ponga tematicamente il problema dell'origine non mondana, non ontica di esso.

L'atteggiamento naturale diviene così un tema trascendentale, in quanto può essere compreso e reso accessibile dall'epochè sul piano trascendentale, come esemplificato dal passaggio dalle *Ideen* alla *Krisis*, segnatamente nella tematizzazione della *Lebenswelt*⁹⁹.

Che il problema della fenomenologia coincida con quello del mondo è per Fink un punto fermo su cui costruire la sua speculazione anche nel dopoguerra. Nel primo corso di lezioni che Fink tenne all'Università di Friburgo *Einleitung in die Philosophie*, la *Weltanalyse* di Husserl e la tematizzazione del essere-nel-mondo di Heidegger in *Sein und Zeit* vengono definite «le due più importanti teorie riguardo il mondo, apparse nella nostra contemporaneità filosofica»¹⁰⁰. Per entrambi i pensatori, continua Fink, il problema del mondo è un problema filosofico fondamentale «proprio in quanto il mondo, contiene in sé tutti gli enti, tutti gli oggetti e i soggetti e tutte le modalità delle loro relazioni»¹⁰¹, tuttavia entrambe le teorie «non riescono ad andare oltre un concetto soggettivo di mondo»¹⁰². Il capo di imputazione fondamentale che Fink adduce alla teoria husserliana – la pietra della discordia che porterà la sua filosofia lontana da orizzonti fenomenologici – insiste sulla riduzione del concetto di mondo alla soggettività, seppur intesa da un punto di vista trascendentale. Fink tenta, come abbiamo iniziato a vedere, una *Ausweitung* del concetto di mondo al di là dell'edificio intellettuale fenomenologico di Husserl, un mutamento di prospettiva che assume i crismi di una vera e propria *Kehre* e porterà a una *Zuwendung* della stessa prospettiva fenomenologica. Ma come è inteso il mondo nella fenomenologia husserliana? Proviamo qui a sintetizzare l'impostazione fondamentale della questione.

Secondo Stephan Strasser nel saggio *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie*¹⁰³, vi sono tre concetti fondamentali di mondo nella filosofia di Husserl.

In prima istanza, il mondo è totalità dell'ente concreto, ovvero l'insieme dei substrati di giudizio e di tutti gli enti (*Allseiende*), la totalità del qualcosa in generale (*Alletwas*), non inteso come un mero *Sachenwelt*, ma anche come mondo di valori, mondo di beni, mondo pratico; in sintesi il mondo come insieme di dati di fatto e validità di essere (*Seinsgeltung*) che sono “per me” di volta in volta significativi. In questo frangente, il mondo è essenzialmente l'insieme completo di poli intenzionali, di oggetti costituiti. Il momento soggettivo è in questo frangente fondamentale.

⁹⁹ Sull'argomento si rimanda a R. Guilead, *Il mondo nel pensiero contemporaneo* tr. it. U. Fadini, Spirali Milano 1984.

¹⁰⁰ EiP, cit., p. 115.

¹⁰¹ *Ibid.* In questo passo e nel successivo non seguo la traduzione dell'edizione italiana.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ S. Strasser, *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie*, in “Phänomenologische Forschungen”, 3 (1976), pp. 151-179.

Il secondo significato è il mondo come totalità strutturata non in quanto “massa di cose” (*Haufen von Dingen*), bensì insieme di validità strutturate al di là delle apparenze. In questo ambito è decisiva la distinzione tra *Welt* e *Umwelt*. Si prenda a questo proposito il secondo volume di *Erste philosophie 1923/24*, dove sotto la *Umwelt* vengono ricondotte le visioni del mondo fisico naturale della scienza empirica e il mondo dello spirito¹⁰⁴. *Umwelt* in senso stretto è il mondo in cui viviamo, il mondo tecnico, il mondo sociale e storico della *Lebensgemeinschaft*¹⁰⁵. Esso è il mondo in quanto *Vorhanden*, apertura di una plurivocità di enti intenzionati. Tuttavia, per esser tale deve prevedere differenti *Seinsgeltungen* (validità d’essere) da cui consegue un’indipendenza di questo mondo dall’ente mondano¹⁰⁶ nella sua mera manifestatività e presenzialità. Esso non è più un mondo di oggetti, di beni, di valori, ma una “struttura di identità valida per tutti gli uomini”¹⁰⁷, un mondo essenzialmente legato al campo percettivo attuale in quanto ambito centrale e comune a tutti gli uomini in quanto esperienti. È il mondo è così descritto nella seconda sezione del primo volume delle *Ideen*¹⁰⁸:

Io ho coscienza di un mondo, che si estende infinitamente nello spazio e che è stato soggetto ad un infinito divenire nel tempo. Avere coscienza significa anzitutto che io trovo immediatamente il mondo dinanzi a me e che ne ho esperienza¹⁰⁹.

L’oggetto qui non dev’essere necessariamente percepito o presente in un’intuizione immediata, esso non si esaurisce in una compresenza chiara o oscura, distinta o indistinta, ma è un campo illimitato che si estende come una nebbiosa indeterminatezza, conforme tuttavia a un ordinamento fisso. Anche questo orizzonte, pur nella sua nebulosità è presente conformemente all’ordine della presenza spaziale. A sua volta il mondo presente ha il suo orizzonte temporale infinito, con il suo passato e il suo futuro noto o ignoto.

Il terzo concetto è quello su cui tanto Strasser, quanto Fink insistono: il mondo come *Welthorizont* e *Boden* che racchiude i due sensi precedenti. Il mondo è descritto dal fondatore della fenomenologia come l’orizzonte di tutte le intenzioni esperienziali. Da questo punto di vista, per usare le parole di Landgrebe «Il mondo non è un oggetto tra altri oggetti, ma il circondante tutti gli oggetti di esperienza, il piano di ogni singola esperienza»¹¹⁰. Quest’ultimo significato prevalente nel *Nachlass* e nella *Krisis* è quello principalmente discusso da Fink. Il mondo, in questa accezione, è ciò che offre il *Boden* per la tesi dell’atteggiamento naturale, che regge qualsiasi nesso intenzionale, sostegno di ogni manifestazione e affezione. È il campo e fonamen-

¹⁰⁴ Cfr. Hua VIII p. 151.

¹⁰⁵ Cfr. Hua IX, pp. 496 ss.

¹⁰⁶ Cfr. Stephan Strasser, *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie, op. cit.*, p. 156.

¹⁰⁷ Cit. Hua IX, p. 496.

¹⁰⁸ Cfr. Hua III, pp. 58 ss., tr. it. pp. 60 ss.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1963, p. 54.*

to ultimo di azione di ogni attività e passività. Da questa impostazione deriva che esso funge da immagine, in quanto fenomeno correlativo della analisi fenomenologico-trascendentale, che sintetizza anche le due precedenti tematizzazioni.

Nel §37 della *Krisis* Husserl descrive il mondo come:

la totalità delle cose, delle cose distribuite nella forma spazio-temporale del mondo, localmente in un duplice senso (secondo il loro luogo nello spazio e secondo il loro luogo nel tempo¹¹¹, è la totalità degli *onta* spazio-temporali. Ciò definisce il compito di un'ontologia del mondo-della-vita intesa come teoria concretamente generale dell'esistenza di questi *onta* [...]. Il mondo della vita, [...] è già sempre per noi, è sempre il "terreno" di qualsiasi prassi, sia teoretica che extra-teoretica [...]: esso è sempre e necessariamente il campo universale, l'orizzonte di qualsiasi prassi reale o possibile¹¹².

A sua volta, questo orizzonte è in un rapporto di relazione con la vita, esso è lì per il vivente che, desto e cosciente, ha di fronte un mondo. L'esperire (*Erleben*) è certezza di essere nel mondo, da questo punto di vista la fenomenologia, per ammissione dello stesso Husserl, è un realismo radicale¹¹³, proprio in quanto idealismo trascendentale¹¹⁴. La coscienza del mondo si distingue dalla coscienza della cosa singola pur in una

¹¹¹ N.d.a. questa definizione racchiude quella di *Ideen I* già menzionata.

¹¹² Hua VI, p. 145, tr. it. p. 170.

¹¹³ Husserl è chiaro: «non esiste dunque un realismo più radicale del nostro, purché questa parola non significhi che questo: io sono certo di essere un uomo che vive in questo mondo, ecc., e di ciò non ho il minimo dubbio» (ivi, tr. it., p. 213). Sulla controversia idealismo-realismo nella filosofia di Husserl cfr. M. Tedeschi, *La controversia idealismo-realismo (1907-1931). Breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Monaco e Gottinga*, in *Lexicon Philosophicum 2* (2014). Per una panoramica completa e unitaria sul realismo fenomenologico imprescindibile è il volume a cura di S. Besoli e L. Guidetti (eds.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, Quodlibet, 2000.

¹¹⁴ Cfr. la lettera a Schumann: «nessun 'realista' normale è tanto realista e così concreto quanto lo sono io, il fenomenologo 'idealista' (una parola, che del resto non adopero più)». E. Husserl, *Briefwechsel, VII, Wissenschaftlicherkorrespondenz*, K. Schuhmann (Hrsg.), *Hua Dokumente*, III, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1994. È noto che lo Husserl della *Krisis* rifiutava tuttavia il termine idealismo per caratterizzare la sua fenomenologia trascendentale «È questo il senso ultimo del rimprovero che abbiamo dovuto muovere alla filosofia di tutti i tempi – ad eccezione della filosofia dell'idealismo, per quanto essa abbia mancato completamente il proprio metodo –: il rimprovero di non essere stata in grado di superare l'obiettivismo naturalistico [...]. Come abbiamo detto, soltanto l'idealismo [...] cerca di impossessarsi della soggettività in quanto soggettività e di venire a capo di un mondo che non è mai dato se non al soggetto e alla comunità dei soggetti [...]. Ma l'idealismo si abbandonò sempre troppo in fretta a teorie e in genere non riuscì mai a liberarsi da segreti presupposti obiettivistici; oppure, abbandonandosi allo speculativismo, trascurò il compito di indagare concretamente e analiticamente la soggettività attuale, la soggettività per la quale il mondo attualmente fenomenale è valido e intuibile; cioè, propriamente parlando, non giunse mai ad operare la riduzione fenomenologica e ad avviare la fenomenologia trascendentale. Ecco perché io ho chiamato la mia fenomenologia: fenomenologia trascendentale, e perché parlo di soggettività trascendentale» (Hua VI, tr. it. p. 286). È da notare che tuttavia Fink stesso nella *VI Meditazione* e nel saggio, approvato da Husserl, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* considera la fenomenologia un idealismo in quanto, come abbiamo visto l'ente è da considerarsi come risultato di una costituzione (SzP, p. 203 ss.). E ancora nella *VI Meditazione*

coappartenenza originaria, l'ente singolo il *tode ti* è da un lato presente come singolo dato o somma di datità cinestetiche, dall'altro è sempre nell'orizzonte del mondo¹¹⁵. Il singolo oggetto si porta dietro l'orizzonte, pur nell'autonomia delle sue modalizzazioni e certezze d'essere; allo stesso modo, il mondo non è essente come negli *onta*, ma in una singolarità che non ammette pluralità. Tale distinzione prescrive due modi di conoscenza differenti ed è importante tenerla ben salda perché sarà cruciale anche per il pensiero finkiano. Naturalmente all'orizzonte mondano ci si relaziona, innanzitutto e per lo più, secondo la modalità tematica dell'atteggiamento naturale irriflesso, tuttavia, è possibile un altro tipo di relazione mirante al come, al modo in cui si costituisce la coscienza dell'esistenza universale, della validità universale, di un orizzonte universale. In questo modo ci si accorge che queste determinazioni sono frutto di numerosissime sintesi, raccolte in inscindibile unità sintetica, prodotte da validità di orizzonte ulteriori. In questa totalità sintetica è possibile ed è fondata l'apprensione dell'ignoto e il dissolvimento della nebulosità spazio-temporale, descritta dal punto 2. Questa sintesi è operata dalla vita operante universale, in cui il mondo è tradotto nelle singole presenzialità fluenti. Per impostare un'analisi trascendentale del mondo è necessario, secondo Husserl, focalizzare l'attenzione sul suo essere già sempre. Un'analisi del genere assume i crismi di "scienza dei fondamenti ultimi"¹¹⁶. Potremmo azzardare, che per lo Husserl della *Krisis*, l'ontologia del mondo coinciderebbe con la *prote philosophia* o è quantomeno la via d'accesso ad essa in quanto riduzione trascendentale. Questa impostazione, come vedremo, rimarrà invariata nello stesso Fink, che in un certo modo in prossimità e distanza col maestro la porterà radicalmente a compimento, ma con un'accezione fondamentalmente differente, che integra il problema dell'Evento e dell'essere di Heidegger. Per pervenire al piano originario sarà necessaria, a tal proposito, un'epochè diversa e più radicale di quella inerente la vita naturale-normale delle scienze, mera sospensione graduale delle validità singole¹¹⁷: l'epochè trascendentale. Tale procedimento libera dai vincoli dell'esser già dato del mondo facendo emergere la correlazione originaria universale di mondo e coscienza di mondo. «Quest'ultima non è altro che la vita di coscienza della soggettività che produce la validità del mondo, la soggettività che nelle sue continue attuazioni ha sempre un mondo ed

(CM, tr. it. pp. 151-158). Così come è noto che tra il 1929 e il 1931 Husserl avesse caratterizzato a più riprese la sua fenomenologia come un idealismo come in *Formale und Transzendente Logik* (Hua XVII, § 66, p. 178 s), nella Postilla alle *Ideen* e nelle *Meditazioni*; in esse Husserl scrive al § 41, che «la fenomenologia è ipso facto idealismo trascendentale» (Hua I, tr. it. p. 106 ss.).

¹¹⁵ Leggiamo ancora nelle *Meditationes*: «la fenomenologia è idealismo solo nel senso di un'autoapplicazione dell'ego come soggetto di ogni possibile conoscere, condotta nella forma di una scienza egologica sistematica, avendo cioè di mira ogni senso dell'oggetto esistente che deve appunto potere aver senso per me come ego. Quest'idealismo [...] è l'esplicitazione di senso realmente condotta su ogni tipo pensabile di essere per me, come ego, e specialmente sulla trascendenza (che mi si presenta realmente data nell'esperienza) della natura, della cultura e del mondo in generale. Il che è come dire: scoprimento sistematico dell'intenzionalità costituente stessa. La prova di questo idealismo è pertanto la fenomenologia stessa» (Hua I, tr. it. p. 109).

¹¹⁶ Hua VI, tr. it. p. 174.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, tr. it. pp. 176 ss.

è sempre attivamente formatrice»¹¹⁸. È evidente come già ad un primo sguardo il concetto trascendentale di mondo sia a tutti gli effetti dipendente dalla soggettività. L'esistenza del mondo e con essa l'umanità non sono altro che un'auto-obiettivazione della soggettività trascendentale, che le allestisce in sé: «l'infinità dell'esperienza reale o possibile del mondo si trasforma nell'infinità di un'esperienza trascendentale reale o possibile, in cui viene esperito innanzitutto il mondo e la sua esperienza naturale in quanto fenomeno»¹¹⁹. La costituzione del mondo è dunque un'operazione complessiva e graduata di ogni soggettività, dell'operare dell'intersoggettività accomunata in questo dall'unità delle sintesi che consolidano l'universo oggettuale. L'universo oggettuale è anche e sempre costituzione di senso nei modi di validità di soggetti egologici; il mondo, pertanto, è l'orizzonte e la riserva di ogni senso possibile. È sempre un costruito spazio-temporale nella sintesi unitaria in cui ogni costituzione dell'essente è una temporalizzazione che assegna la forma temporale, e, a un tempo, esso stesso è l'insieme di queste temporalizzazioni connesse in unità. Tuttavia, per quando si possa andare a fondo nell'analisi dell'unità di questa costituzione di senso che è il mondo, non è possibile giungere ad afferrarla compiutamente. La fenomenologia, nel porre il problema del mondo, si autointerpreta come impresa infinita del sapere coincidente con i problemi della ragione universale. Il fenomenologo, in quanto soggettività singola e finita, non giungerà mai al completo dispiegamento delle analisi intenzionali in quanto il mondo, seppur costituito, come totalità mantiene sempre un'eccedenza; tale rapporto tra *Endlichkeit* umana e *Unendlichkeit* del mondo, che contraddistingue in un

¹¹⁸ Ivi, tr. it. p. 179. Questa dipendenza del mondo dalla coscienza era stata già oggetto di critiche da parte di Jean Héring in *Philosophie und phénomenologie religieuse*, Strasbourg, Alcan, 1925; tr. it. G. Di Salvatore, *Fenomenologia e religione. Studio sulla teoria della conoscenza religiosa*, Verona, Edizione Fondazione Centro Studi Campostrini, 2009. In particolare, in relazione a quanto affermato in *Ideen I*: «la fenomenologia è idealismo solo nel senso di un'autoesplicazione dell'ego come soggetto di ogni possibile conoscere, condotta nella forma di una scienza egologica sistematica, avendo cioè di mira ogni senso dell'oggetto esistente che deve appunto potere aver senso per me come ego. Quest'idealismo [...] è l'esplicitazione di senso realmente condotta su ogni tipo pensabile di essere per me, come ego, e specialmente sulla trascendenza (che mi si presenta realmente data nell'esperienza) della natura, della cultura e del mondo in generale. Il che è come dire: scoprimento sistematico dell'intenzionalità costituente stessa. La prova di questo idealismo è pertanto la fenomenologia stessa» (Hua 3.1 tr. it. p. 121). La svolta idealistica aveva portato già alla rottura con la scuola di Gottinga. Sul tema vedi ancora M. Tedeschini, *La controversia idealismo realismo*, op. cit. Paradossalmente sia Fink, che pure nel suo saggio *Philosophie Husserls* aveva attaccato al pari dei neokantiani gli «ontologi realisti», che Héring si trovano accomunati nel tentativo di pensare una fenomenologia al di là dell'asimmetria ontologica tra coscienza e mondo. Il primo vi approderà accentuando l'elemento per così dire idealistico-cosmologico verso il concetto cosmologico di mondo nella sua priorità sulla coscienza, il secondo attraverso un realismo descrittivo. Sul tema vedi anche V. Costa, A. Cimmino (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Carocci, Roma 2012, p. 127. Sul tema è importante richiamare anche le considerazioni di R. Ingarden, *Bemerkungen zum Problem Idealismus-Realismus* in Id., *Über das Wesen*, Winter, Heidelberg, 2007, p. 193 ss., Id., *Der Streit um die Existenz der Welt: Band 3 Über die kausale Struktur der realen Welt*, De Gruyter, Netherland, 1974 e M. Scheler, *Idealismus-Realismus*, in «Philosophischer Anzeiger», vol 2/3 (1927).

¹¹⁹ Hua VI, tr. it. cit., p. 181.

certo senso la filosofia sin da Eraclito¹²⁰ costituirà anche il presupposto fondamentale della filosofia matura di Fink.

L'epochè fenomenologica trasforma il mondo-della-vita da un punto di vista filosofico-trascendentale in fenomeno trascendentale, «mera componente della concreta soggettività trascendentale»¹²¹ e «polisistema della soggettività trascendentale»¹²². Sorge qui però un paradosso, in quanto l'umanità trascendentalmente considerata è, ad un tempo, costituente il mondo e presente in esso. Per l'ego nella riduzione trascendentale l'altro, così come l'anima o la vita psichica, non rivelano nulla di umano, nessuna realtà psico-fisica, ma mere datità. Lo stesso io post-riduzione è detto io solo per errore, per la mancanza di un linguaggio trascendentale. Solo a partire da questo campo di soggettività originario – lo *Ur-ich* – è possibile rilevare l'intersoggettività trascendentale. Ciascun uomo porta in sé un io trascendentale, ma ciò non va inteso nel senso che l'io trascendentale sia una parte reale o uno strato dell'anima – il che sarebbe un controsenso – bensì nel senso che l'uomo, attraverso la considerazione fenomenologica di sé diventa un'obiettivazione dell'io trascendentale.

5. *Il mondo come Entnichtung dell'assoluto*

Contro questa accezione della vita trascendentale che costantemente costituisce il mondo è rivolta la svolta ontologica del pensiero di Fink nel dopoguerra, anticipata da alcuni manoscritti privati pubblicati recentemente nella *Gesamtausgabe*; particolarmente indicativo è il seguente appunto del 1930 durante il soggiorno con Husserl a Chiavari:

Riguardo al problema della totalità del mondo: non è concesso interpretare così (come Husserl) la costituzione della totalità spaziale, secondo la quale noi avremmo un mondo prossimo (*Nahwelt*) costituito con la cosa distante (*Entfernungsgding*) e questo mondo circondi con una visibilità marginale costitutivamente infinita (cielo, che ancora non porta nessuna appercezione oggettivo-cosale). La struttura terrena mondo-cielo (*irdische Welt-und Himmel-Struktur*) non è (se cielo significa la totalità del mondo) in una successione. La tesi kantiana... spazio relativo a una mancanza di limite nel processo dell'intuizione è interpretata in questo modo. La comprensione del *dynamei-on*, che comprende l'orizzonte del mondo come costitutivamente-incompiuto, dev'essere combattuta. La specifica totalità del mondo non è un orizzonte di possibilità. Insolubile lontananza del mondo non è in sé una lontananza o una distanza. Il mondo non è l'ulteriore al di fuori come un qualsiasi oggetto. Non è il margine degli oggetti. Questa lontananza del mondo non è costitutivamente incompiuta, ma determina proprio la compiutezza

¹²⁰ Husserl nella *Krisis* paragona tale impresa del sapere della soggettività all'insondabilità della *psyché* di Eraclito di cui riporta il celebre frammento DK 22 B45, «qualsiasi strada tu percorra non arriverai mai a trovare i confini dell'anima, tanto profondo è il suo fondo». Husserl traduce «*Der Seele Grenzen wirst du nie ausfinden, und ob du auch jegliche Straße abschrittest: so tiefen Grund hat sie*». Hua VI, p. 173, tr. it. cit., p. 196.

¹²¹ Ivi, p. 200.

¹²² Ivi, p. 203.

costitutiva del mondo nella totalità, anche di tutti gli oggetti. *Solo perché il mondo è costitutivamente compiuto, gli oggetti compiuti, gli enti, possono arrivare a costituzione*¹²³.

Già in questo frammento, emerge una certa portata cosmogonica del concetto di mondo rispetto a husserliano descritto nel punto 2 e contestualmente nel punto 3 o in *Erfahrung und Urteil*¹²⁴, e, allo stesso tempo, un apparire del binomio concettuale terra-cielo (*Himmel und Erde*) frutto di una malcelata vicinanza agli ultimi sviluppi della filosofia heideggeriana¹²⁵, in particolare al binomio *Erde-Welt* in *Die Ursprung des Kunstwerkes*. Mondo non è una nebbia che avvolge l'ente come un orizzonte di datità fenomeniche possibili, non è un incompiuto potenziale, ma è una struttura che, proprio in quanto compiuta, permette l'apparizione dell'ente, è fondamento della manifestazione e sostrato autonomo che presiede ad ogni *dynamis* dello *on*. Ad ogni istante il mondo è un ulteriore compiuto come terreno (*Boden*) definito, necessaria *Vorgegebenheit* di ogni manifestatività precedente ogni relazione con le cose. Orbene, se il mondo è sempre un compiuto, esso non può necessariamente essere un costruito egologico come illustrato nel punto 3, ma deve avere un'autonomia e una precedenza/eccedenza ontologica. Il mondo inizia così a configurarsi come l'orizzonte di una donazione di senso originaria che concilia e traduce a un tempo la trascendenza nell'immanenza da cui persino l'ego e la coscienza sono dipendenti. Ma soprattutto è anche l'orizzonte compiuto di manifestazione originaria del *dynamei on*, del movimento dell'ente, quello che nel corso del 1951 *Nachdenkliches zur ontologische Frühgeschichte der Raum Zeit Bewegung* verrà tematizzato come "il rilasciante spazio e concedente tempo dell'ente" a partire dalla sua propria *dynamis*. Il mondo è quindi pre-figurato come l'origine di ogni manifestatività e di conseguenza orizzonte di senso delle cose prima di ogni loro possibile relazione ad un ego o ad un *logos* umano, precedente anche l'essere dell'ente. Tuttavia esso non ha ancora la connotazione trascendentale che avrà nel dopoguerra.

Questo movimento trova una prima esplicitazione nella riduzione tematica dell'idea di essere che Fink prospetta nella *VI Meditazione*¹²⁶, come radicalizzazione

¹²³ EFGA 3/2, ZV-VII XXII 6/a-6/b, p. 68.

¹²⁴ Cfr. *supra*, pp. 53 ss.

¹²⁵ In una lettera del 1933 di Husserl a Feuling leggiamo: «Sebbene Fink abbia preso parte qui (a Friburgo), nel corso di alcuni semestri anche alle lezioni del prof. Heidegger, e sia stato dunque suo allievo in senso accademico, egli non è stato suo discepolo in senso propriamente filosofico» (cit. E. Husserl *Briefwechsel op. cit.*, parte VII p. 89). La lettera citata anche da S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo (op. cit., p. 47)*, e G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione (op. cit., p. 83)*. La lettera, che nasconde una certa ingenuità di Husserl, smentita sia dai manoscritti dell'epoca sia dagli sviluppi della filosofia di Fink, ci lascia intendere un certo pudore del giovane assistente a manifestare gli sviluppi personali della propria filosofia durante gli anni di assistentato, preferendo nascondere influenze dirette heideggeriane dietro l'ortodossia fenomenologica. Su tale tema si rimanda anche a M. Mezzamanica, *La discussione tra Husserl e Fink e l'idea di una fenomenologia della fenomenologia*, in "Magazzino di filosofia", 5 (2001), pp. 68 ss.

¹²⁶ CM, tr. it. p. 79; sul questo tema si rimanda a S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo. Tra ontologia idealismo e fenomenologia*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 43 ss.

della pratica riduttiva, che oltrepassa la descrizione del mondo come insieme dei modi di datità e di apparizione/manifestazione a sua volta prodotto della costituzione di un ego trascendentale. Questo porta Fink ad una critica della fenomenologia regressiva a favore di una fenomenologia costruttiva come domanda circa l'origine dell'essere stesso. Non possiamo, in questa sede, procedere a un'analisi dettagliata della *VI Meditazione*, ci limitiamo a sottolineare che se l'origine del mondo è in questi primi lavori autonomi di Fink collocata in un "prima" non determinabile dal processo genetico, essa andrà poi ricercata al di là del mondo stesso e dell'essere¹²⁷. L'indagine dell'origine dell'essere a partire dal mondo, oltre a impostare, come ci pare, un superamento della questione costitutiva in direzione di quella ontologica, porta all'apertura del campo della sfera meontica¹²⁸. Prima del darsi del campo dell'essere, riprendendo lo Hegel della *Wissenschaft der Logik*, troviamo dispiegato il campo del nulla. Il processo cosmogonico è un passaggio dell'assoluto dal nulla all'essere, la riduzione della *Seinsidee* deve pertanto condurre e dispiegare logicamente l'origine del *Sein* a partire dal *Nichts*¹²⁹. L'essere si origina ontogonicamente come *Entnichtung*, la comprensione della sua provenienza come *Entmenschung*.

Questa formulazione, che trova spazio soprattutto nei manoscritti privati, è probabilmente influenzata da letture filosofiche giovanili di Schopenhauer e Schelling, del Neoplatonismo e di Bruno¹³⁰, che predelineano la svolta speculativa del dopoguerra proprio nella riconduzione, quasi hegeliana¹³¹, del processo di de-nientificazione ed entificazione ad un unico movimento dell'assoluto.

¹²⁷ Come sottolinea molto puntualmente H.R. Sepp, già nella *VI Meditazione* è chiaro l'intento di Fink di integrare la prospettiva husserliana e quella heideggeriana: «In questo modo, Fink realizza così una terza posizione in quanto mette a confronto la posizione di Husserl con quella di Heidegger integrandole entrambe. Da un lato, mantiene il radicalismo della transizione nella sfera della soggettività trascendentale, e dall'altro ne mantiene il suo radicamento nel mondo. Da questo una nuova modalità di movimento, nella misura in cui il focus dell'attenzione non è più la questione di come si possa accedere alla dimensione originaria della ricerca fenomenologica». H.R. Sepp, *Grundrisse einer oikologischen Philosophie*, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, Prag, cit., p. 91

¹²⁸ Fink non ha mai usato la parola negli scritti del periodo husserliano pubblicati, ma appare in svariati quaderni e appunti personali. Cfr. R. Bruzina, *Hinter der ausgeschriebenen Finkischen Meditation: Meontik – Pädagogik*, in A. Bömer (hrsg.), *Eugen Fink*, op. cit., p. 196.

¹²⁹ Su l'argomento si rimanda anche a H.R. Sepp, *Tracce del meontico*, Oscar Becker ed Eugen Fink sul *transfinito* in R. Lazzari, M. Mezzamanica, E. Storace (a cura di) *Vita, concettualizzazione, libertà*, Mimesis, Milano, 2008, pp. 317-327

¹³⁰ Cfr. R. Bruzina, *Hinter der ausgeschriebenen Finkischen Meditation: Meontik – Pädagogik*, in A. Bömer (Hrsg.), *Eugen Fink*, op. cit., pp. 196 ss. Bruzina rileva queste fonti principalmente nel neoplatonismo rinascimentale di Bruno e Cusano, nel noumeno kantiano, nella necessità interna alla fenomenologia husserliana e a una fenomenologia della fenomenologia, e nell'ontologia di Heidegger.

¹³¹ Per un'analisi degli elementi hegeliani nel giovane Fink si rimanda a S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo*, op. cit., pp. 49-57; Id., *L'esperienza ontologica al termine della metafisica. Fink interprete di Hegel*, in A. Ardovino (a cura di), *Eugen Fink. Interpretazioni fenomenologiche*, op. cit., pp. 79-96.

Nella riflessione matura di Fink il problema del nulla verrà poi riassorbito all'interno del problema della *Erde*, ovvero della polarità negativa, nel grembo materno che costituisce il contraltare della *Lichtung*, dello *Himmel*, della chiarezza che presiede alla manifestatività e individuazione dell'ente. Il tentativo di de-soggettivizzare la *Weltursprung* conduce il primo Fink alla mera formulazione di un piano trascendentale assoluto che è sempre pre-dato alla soggettività, piuttosto che a una compiuta ontologia cosmologica come testimonia la seguente annotazione:

Un'interpretazione filosofica del mondo ha non semplicemente come filo conduttore la domanda fondamentale della filosofia (la domanda circa l'origine del mondo, separarsi dal mondo vero l'assoluto, non solo l'esodo dalla situazione mondana, compiere l'atto della liberazione in dio e del tradimento del mondo) ma ha il compito centrale di comprendere il mondo a partire dall'assoluto, il senza dio (*to a-theion*) dal divino. [...] L'assoluto non è però il mondo. Se il mondo è de-nientificazione dell'assoluto, l'assoluto non è. Il mondo è come condizione del non essere dell'assoluto, il primo grado di autoattuazione. Anzitutto la denientificazione/filosofica del nulla dell'assoluto è l'autentica ontificazione dell'assoluto. Così il mondo diviene un mero episodio nell'autoattuazione dell'assoluto. Il mondo come episodio non è un transeunte (*Vorübergehende*), ma l'episodio assoluto. In esso riposa il fondamento assoluto per la nullità della denientificazione dell'assoluto attraverso la filosofia: il decadimento (*das Scheitern*)¹³².

In questo passo dai forti accenti hegeliani e neoplatonici che doveva costituire un abbozzo di sistema, il mondo è considerato ancora alla stregua di una de-nientificazione dell'assoluto, quasi come lo spirito oggettivo. In questo passo risalente al 1930, anno in cui Fink frequenta il corso di Heidegger *Einleitung in der Philosophie* e ha già frequentato il cruciale ciclo di lezioni del *Wintersemester* del 1929/30, *Die Grundprobleme der Metaphysik* e anche già abbondantemente letto e meditato *Vom Wesen des Grundes*¹³³, è tradita una certa impostazione heideggeriana nel leggere il mondo, ovvero l'ente nella sua totalità come momento negativo dell'essere, o dell'assoluto, nel segno di una differenza ontologica tra fondamento e fondato. Il mondo come totalità dell'ente è il regno stesso della *Verbergung* dell'assoluto, questo implica che è esso stesso momento della sua negatività: la negazione del mondo nell'ente è momento negativo del negativo.

¹³² Cit. EFGA 3/2, Z-XV 55a/b, pp. 287-288. Il frammento appartiene a un insieme di 34 fogli intitolati *System der Philosophie in Grundriß*.

¹³³ La copia del saggio heideggeriano presente nella biblioteca personale di Fink reca la data 9.8.1929, è quindi praticamente certo che la questione del fondamento qui formulata del mondo come ni-ente, come totalità dell'ente che a un tempo né soggettiva, né oggettiva ebbe un certo influsso nella revisione della problematica husserliana. Fink sottolinea a matita in particolare due passi uno a p. 97 «Alla fine, il concetto di mondo deve essere concepito in modo tale che il mondo sia soggettivo, ma proprio per questo non cada come ente nella sfera interna di un soggetto "soggettivo". Per la stessa ragione, però, non è nemmeno meramente oggettivo, se ciò significa: appartenente agli oggetti esistenti». E un po' oltre a p. 101: «Il mondo non è, ma mondeggia» e a p. 107 «L'essenza del fondamento è la triplice dispersione del fondamento nel progetto del mondo. Essere preso nell'ente e fondamento ontologico dell'ente». Si fa riferimento all'edizione del 1929 del saggio per i tipi della Max Niemeyer Verlag di Halle. Vedremo in seguito come Fink supererà anche questa impostazione heideggeriana.

È evidente come il mondo, lungi dall'essere già l'orizzonte primo trascendentalmente, è un momento dell'assoluto, che, pur precedente la soggettività, è tuttavia momento positivo, e quindi negativo del nulla, è hegelianamente una de-assolutizzazione. L'essere, l'esistente è attuazione della negazione del niente. Assoluto ontologico e mondo ontico sono in un rapporto diretto dialettico: l'uno è il contraltare negativo dell'altro. Il soggetto, in quanto soggettività costituente è un momento di rispecchiamento di questo assoluto che, nell'apertura dell'uomo al mondo, si oggettiva seppur nel carattere finito della *Verendlichkeit* umana caratterizzante la relazione intenzionale-costitutiva¹³⁴. La finitudine tipica della vita, frammento nel mondo, è una finestra per l'assoluto. Quest'impostazione dell'uomo come frammento resterà, come vedremo, invariata nella filosofia di Fink anche dopo la svolta cosmologica.

In questa direzione va, seppur nella conservazione delle tematiche e soprattutto del lessico husserliano, la *VI Meditazione* nel tentativo di delineare una "Dottrina trascendentale del metodo" della riduzione.

Prima della riduzione "c'è", per così dire, nell'unità dell'assoluto solo una tendenza continua: la costituzione del mondo, con la distinzione antitetica che le appartiene, tra l'operare costituente pre-ontico e il risultato ontico costituito. Nel compimento della riduzione fa irruzione nell'unità dell'assoluto una nuova tendenza: la tendenza all'auto-chiarimento, il venire-a-se-stessi che, ora, con l'epoché fenomenologica si oppone in modo antitetico alla tendenza costitutiva del mondo. Tanto la tendenza costitutiva, quanto l'inversa tendenza trascendentale – impieghiamo ora il termine nella sua direzione di senso originaria – formano, nel gioco della loro concordia, il discorso proprio dell'unità sintetica dell'assoluto¹³⁵.

Il presupposto della riduzione fenomenologica è rintracciato anche qui in un operare costituente pre-ontico; solo che nel linguaggio husserliano, che Fink come testimoniano gli appunti privati ha già superato grazie a Hegel e Heidegger¹³⁶, l'assoluto è ancora il soggetto, sebbene de-umanizzato, che nel suo costituire si sa come unità di momento soggettivo ed oggettivo.

Diversamente stanno le cose nella filosofia del dopoguerra: se negli scritti e gli appunti degli anni 30 Fink prova a criticare la fenomenologia dall'interno, dagli anni 40 in poi, invece, matura nel filosofo la convinzione che non sia possibile un superamento della fenomenologia rimanendo sul terreno di essa e a partire dal suo apparato concettuale tematico. La rilettura e la decostruzione della storia della metafisica, parimenti a quanto sostenuto dallo Heidegger dei *Grundprobleme der Phänomenologie* e il ripensamento dell'origine del pensiero occidentale inseguono la necessità di reimpostare la questione fenomenologica dell'origine a partire da una nuova chiave di lettura concettuale: la differenza cosmologica, ovvero la differenza tra il mondo come dimensione originaria sorgiva dell'ente e l'ente stesso che è individuazione. Il mondo a un tempo appare e si nasconde in questo apparire dell'ente:

¹³⁴ Ivi, pp. 290-291.

¹³⁵ CM, tr. it. p. 147.

¹³⁶ Cfr. *infra*, p. 65 ss.

nell'entificazione riluce, ma allo stesso tempo si nasconde. La storia della metafisica, di cui come abbiamo visto Husserl fa parte a pieno titolo, è per il Fink del dopoguerra, similmente a Heidegger, la storia dell'oblio della differenza tra mondo ed ente. La necessità di una reimpostazione della questione del mondo sulla scorta della differenza, svincolata dall'ortodossia fenomenologica, appare una questione ineludibile per filosofo di Konstanz già dagli *Elemente einer Husserl Kritik* del 1940, sviluppata poi dall'*Antrittsvorlesung* all'università di Freiburg del 26 luglio 1946 *Die Voraussetzung der Philosophie*¹³⁷, dal primo corso del 1946 *Einleitung in die Philosophie* e compiutamente tematizzata in *Welt und Endlichkeit* del 1949.

Per quel che concerne il ripensamento del concetto di mondo in queste prime uscite pubbliche del dopoguerra possiamo dire che consiste principalmente sulla necessità di ripensare l'ente nella sua totalità o, meglio, di impostare su basi nuove la questione della totalità dell'ente e della sua manifestazione. La questione del mondo è infatti, è impostata in maniera diversa sia dallo Heidegger dei *Grundbegriffe der Metaphysik*, per cui il mondo è essenzialmente formazione dell'Esserci, sia dall'impostazione husserliana di fondo che lo riconduceva al problema fondamentale dell'intenzionalità e dell'incontro oggettuale.

Tale orizzonte stesso non è comprensibile ancora come oggetto, bensì soltanto nel modo di un determinare che si svolge contemporaneamente al rapporto intenzionale di fondo tra soggetto e oggetto. Il mondo è il luogo verso il quale si dirige l'intenzionalità e il luogo a partire dal quale si realizza l'opposizionalità all'oggetto. Ed infine: il mondo è un orizzonte universale di validità che è prima di ogni validità d'essere e che rende possibile, come validità basilare, la trasformazione dell'essere oggettuale in nulla¹³⁸.

Il mondo è il campo programmato di ogni validità, come tale esso non è un oggetto, Husserl ne avrebbe quindi intuito sì la natura non cosale – «un orizzonte vuoto che non è mai risolvibile in una esperienza attuale»¹³⁹ – ma non ha saputo svincolarlo dalla soggettività. «Non c'è mondo in sé per Husserl, non meno che per Kant. Sostiene Kant: esso è una mera Idea, così Husserl: esso è mero orizzonte. Il mondo viene spiegato come una contrada già da sempre pre-contenente che circonda il vuoto campo di esperienza»¹⁴⁰. Del resto queste criticità, erano chiare, come riporta anche Guy van Kerckhoven già dal summenzionato frammento del 1940 a partire da cui Fink andrà ad edificare la propria *Bestimmung* filosofica nel dopoguerra. A questo punto non possiamo indugiare oltre, ma ci vediamo costretti ad introdurre la questione della differenza ontologica, tema a partire da cui quanto detto in questo capitolo ci apparirà più chiaro.

¹³⁷ Documento inedito presente nel *Nachlass* dell'autore con numero di archivio E15 136. Il documento contiene anche un'altra lezione dello stesso titolo tenuta presso la VHS di Köhln nel 1947.

¹³⁸ EiP, tr. it. p. 45.

¹³⁹ EFGA 5/2, p. 339.

¹⁴⁰ *Ibid.*

II. Differenza cosmologica e questione del mondo

1. *L'esperienza ontologica: prolegomena per la Weltfrage*

Quanto detto può esser sintetizzato in tre passi dagli *Elementi per una critica a Husserl* della primavera del 1940:

Il reinserimento della ricerca fenomenologica nella filosofia (la mia esigenza), l'antagonismo tra speculazione e analisi, può dar frutto solo quando il concetto speculativo apre la condizione di possibilità della comprensione analitica.

La concezione husserliana dello stile descrittivo-analitico è determinata dal suo pregiudizio nei confronti della tradizione speculativa della filosofia. Speculativo uguale formalismo uguale allontanamento dalla percezione.

Husserl non conosce una metafisica generale, cioè una teoria dei concetti originariamente chiarenti. La sua filosofia appartiene alla tendenza contemporanea che esclude l'essere autentico dall'ambito del domandare umano, appartiene alla situazione caratterizzata dall'orgoglio che l'uomo ha di se stesso come soggetto culturale autonomo¹.

L'esigenza che muove la filosofia finkiana del dopoguerra è il reinserimento della fenomenologia nei binari della metafisica occidentale e, a un tempo, lo svincolo del procedimento fenomenologico dalla mera percezione in vista della formulazione delle condizioni di possibilità trascendentali della fenomenalità. Il fenomeno, come abbiamo visto, viene ricondotto alla sua nozione antica riportata in auge da Heidegger come *phainomenon*, come manifestazione (*Erscheinung*), e non come mera oggettualità².

¹ E. Fink, *Elemente einer Husserls Kritik* cit. in G. van Kerkhoven, *Mondanizzazione ed individuazione*, op. cit., p. 50. Oggi anche in EFGA 3/4, pp. 409-422.

² A tal proposito cfr. SuZ §7 «L'espressione greca *φαινόμενον*, a cui risale il termine "fenomeno", deriva dal verbo *φαίνεσθαι* che significa manifestarsi; *φαινόμενον* significa quindi ciò che si manifesta, il manifestantesi, il manifesto; il *φαίνεσθαι* stesso è una forma media di *φαίνω*, illuminare, porre in chiaro; *φαίνω* deriva dalla radice **φα* come *φῶς*, la luce, il chiaro, ossia ciò in cui qualcosa può manifestarsi, rendersi visibile in se stesso. Bisogna dunque tener ben fermo il seguente significato dell'espressione "fenomeno" cioè che si manifesta in se stesso, il manifesto» (tr. it. pp. 43 ss). Com'è noto, ciò che si manifesta innanzitutto nelle modalità del *Sich-zeigen* è l'essere, pertanto, la manifestatività del fenomeno è svincolata dall'ipoteca della soggettività che ne decideva circa la sua

Del resto la mancanza di questo piano trascendentale slegato dalla soggettività viene ricavato proprio per la messa in discussione di tre aspetti fondamentali della filosofia di Husserl, come si evince già da un precedente documento del 1938 intitolato *Grundproblem Husserls; Kritisches, 1939*³ di cui riportiamo lo schema:

1. Livellamento del concetto di ente

a) Relativo alla teoria dell'oggetto

b) Lo "in generale è"

c) Essente come validità e precisamente come validità oggettiva.

Assolutizzazione dell'immanenza: Dogmatismo dell'egoità.

Oggettivismo-Soggettivismo

La stessa radice.

Husserl rovescia la relazione dell'esperienza: poiché l'oggetto che è da me esperito, deriva dalla mia esperienza

Husserl non offre nella sua teoria dell'oggetto una fondazione ontologica dello stesso, pertanto per lui l'ente è già sempre di per sé oggetto; questo dogmatismo dell'egoità – è il carattere di essere esperito a rendere l'oggetto tale – deve essere superato sul piano speculativo come esplicita domanda circa il *ti to on*, lo statuto dell'ente.

Lo speculativo fonda l'analitico, ogni concetto filosofico dev'esser ricondotto a un fondamento primo unitario che in qualche modo assicuri il terreno della riflessione, solo in questo modo si può procedere a un superamento del soggettivismo e di conseguenza dell'impostazione metafisica. Gli sforzi del pensatore di Konstanz, almeno nel decennio successivo all'ordinariato conferitogli nel 1948, saranno volti all'elaborazione di un piano ontologico in grado di fondare l'esperienza ontologica (*ontologische Erfahrung*), ma per farlo bisogna primariamente impostare un domanda non più diretto alle cose stesse, bensì a ciò che nel differire ne costituisce il fondamento. Nasce così la *Seinsfrage* come *Weltfrage*, che è a un tempo esperienza dell'essere e teoria dell'*Erscheinung*.

Il progetto di un'analisi dell'esperienza ontologica nasce ben presto nella filosofia di Fink poco dopo la morte di Husserl, nello stesso mese, settembre, in cui il secondo conflitto mondiale iniziava a dilaniare l'Europa, conflitto che, come abbiamo avuto modo di vedere⁴, interromperà bruscamente la carriera del filosofo.

Il tentativo di superare lo schiacciamento dell'ente alla sua validità per un soggetto e contestualmente l'austerità della fenomenologia, nonché il dogmatismo dell'e-

oggettualità e riposta in un fondamento più originario. Per un raffronto tra il concetto di fenomeno tra Husserl ed Heidegger si rimanda a B.C. Hopkins *Entformalisierung und Phänomen bei Husserl und Heidegger*, in "Heidegger Jahrbuch", 6 (2012), a cura di R. Bernet, A. Denker, H. Zaborowski, Alber, Freiburg-München, pp. 87-106.

³ In EFGA 3/4, Z-XXVIII 5b, p. 91.

⁴ Cfr. *supra*, p. 29, n. 20.

goità, in direzione di una compiuta ed esplicita domanda sull'essere, è delineato per la prima volta nell'importante documento del *Nachlass* intitolato *Material zur "Ontologische Erfahrung u.a."* recante differenti datazioni dal 25.9.1939, fino alle notizie di dialoghi con Martin Heidegger del 1945⁵. Le 99 pagine dattiloscritte costituiscono il piano di un lavoro mai realizzato⁶, la prima a carattere sistematico di Fink come possono testimoniare i vari piani, titoli dei capitoli, struttura e progetti di introduzione⁷, per una stesura compiuta del progetto. Il documento, ci pare poter asserire dalle nostre ricerche, costituisce un promemoria personale e una ricapitolazione dello stato della riflessione nel periodo immediatamente precedente e immediatamente successivo il secondo conflitto mondiale in cui come in uno Zibaldone troviamo già espressi, anche se in forma di aforismi e frammenti, tutti i temi e i progetti poi sviluppati nella riflessione matura. Sin dalla prima lettura dei materiali, il documento era apparso essere il *trait d'union* tra il Fink degli anni '30 e quello della svolta cosmologica. L'opera non vedrà mai la luce, ma molte delle intuizioni, come vedremo, confluiranno nella *Vorlesung Philosophie des Geistes* e nella prolusione del 1949 *Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Val la pena soffermarci sul contenuto di alcune sue parti vista la straordinaria importanza, per quanto non ancora riconosciuta in sede critica, del testo⁸.

⁵ Il documento consistente di 99 fogli numerati scritti a macchina è archiviato con la sigla E15 500 Z-XXIX. Vi ci riferiremo con la dicitura OE. Nel *Nachlass* reca una periodizzazione 1938-1940 che però risulta errata all'analisi dei frammenti alcuni risalenti, secondo la datazione anche al 1945/46, in particolare per quel che riguarda notizie di alcuni dialoghi con Heidegger (cfr. ad esempio il frammento 87 datato Novembre 1945). Il documento contiene anche i seguenti appunti preparatori: *Disposition für Pater Pandzics Arbeit über "Das Problem der Wahrheit in der Philosophie Martin Heideggers"*; *Panzic-Stunde 10.12.1938*; *Meine Thesen im Gespräch mit Ludwig Landgrebe am 18.08.1940*; *Traktat über phänomenologische Forschung*. Il documento, consultato in originale al tempo della prima stesura di questo lavoro si trova oggi in EFGA 3/4, pp. 173 ss. Rispetto alla prima stesura di questo lavoro, i frammenti sono citati conformemente alla pubblicazione in EFGA.

⁶ Cfr. fr. 295 in cui Fink parla esplicitamente di uno *Schrift* da intitolare "*ontologische Erfahrung*", che si sarebbe dovuto presentare come una esposizione circa la "*seinsbegriffliche Erkenntnis*" (EFGA p. 284). L'intenzione di Fink che parlava di un'opera intellettualmente indipendente fu comunicata da Fink a Marvin Farber in una lettera del 30.3.1940 (Cfr. G. Kerckhoven, G.J. Giubilato, *Weltaufgang: die Geburt des kosmologischen Denkens Eugen Finks*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2023) p. 203.

⁷ Cfr. fr. 88 recante il titolo «Per un'introduzione dell'esperienza ontologica» e il fr. 329 dove appare una vera e propria struttura dell'opera con un'introduzione recante «Lo scritto sull'esperienza ontologica non è una descrizione né una teoria dell'esperienza ontologica, ma progetto di senso dell'essere in generale, e così prima di ogni descrizione» (EFGA 3/4, p. 204-205)

⁸ È stato scelto di lasciare invariata quest'assunzione rispetto alla prima stesura del lavoro, in quanto durante la stesura della tesi dottorale nel 2016-2017 esso non era ancora stato analizzato o inserito all'interno della EFGA. La grande importanza in sede critica del documento è stata dal 2022-23 ampiamente riconosciuta nella *Fink Forschung* a partire dal lavoro di edizione del volume 3/4 della EFGA da parte di G. van Kerckhoven e G.J. Giubilato, ed oggetto di diversi articoli tra cui S. Bertolini, *Ontologische Erfahrung und Welterfahrung in Finks Interpretation der Philosophie Hegels in "Phänomenologische Forschungen"*, 2 (2022), *op. cit.*, pp. 170-184; G.J. Giubilato, *Individuation und ontologische Erfahrung. Die philosophische Entwicklung des frühen Fink im Lichte seiner Auseinan-*

Il contenuto di queste pagine, in cui si susseguono 331 frammenti, testimonia un abbandono definitivo del rigido registro fenomenologico delle uscite pubbliche degli anni precedenti al 1939-40. In esso vi troviamo i semi di quello che sarà l'impianto filosofico successivo di Fink e una massiccia influenza delle categorie di pensiero degli antichi come recupero della tradizione al di là dell'interdetto speculativo husserliano e in continuità con Heidegger. A tal proposito, dal documento si evince come, nonostante l'adesione di Heidegger al nazismo, rispetto a cui Fink aveva posizioni diametralmente opposte⁹, tra i due pensatori non ci fu mai una vera e propria interruzione dei rapporti. Il documento è prezioso anche perché dà in qualche modo una legittimazione alla nostra ricerca che vede nel ripensamento delle origini e della storia della metafisica uno dei passi fondamentali per un superamento della fenomenologia. Fink è chiaro al riguardo: «un importante punto per la comprensione critica della filosofia husserliana è la mancanza di relazioni con la filosofia antica»¹⁰.

Nei piani di Fink come testimonia il frammento 286¹¹, lo scritto sarebbe dovuto essere una sorta di preparazione per una futura teoria dell'essere a partire da una critica dei limiti della fenomenologia e da un ripensamento delle categorie del pensiero hegeliano e della metafisica. Uno dei probabili fini della trattazione che oggi ci appare, causa le varie sedimentazioni, inorganica, era sviluppare, nella direzione della *VI Meditazione*, un'opera sull'integrazione tra fenomenologia e idealismo tedesco per un futuro *Habilitationsschrift*¹². Un lavoro sull'esperienza ontologica come riflessione sull'autentico rapporto tra il *logos* umano e l'essere dell'ente (come *Abnung des Seins*, *Intuition*, etc.) risponde a questa precisa esigenza¹³. L'esperienza ontologica ha difatti come tema una metafisica dei trascendentali in grado di riconciliare Husserl ed Hegel, analitica e dialettica¹⁴.

dersetzung mit Heidegger, in "Phainomena" 31 (2022), pp. 65-92. Sul tema vedi anche la *Einleitung der Herausgeber* II a EFGA 3/3, pp. 23 ss.

⁹ A tal proposito, per la posizione radicalmente critica di Fink nei confronti del nazismo ci sembra opportuno citare una lettera di Fink a Jan Patočka del 15. 6. 1946: «in quanto soldato ero solo a disposizione e non sono stato impegnato al fronte, erano però anni mortificanti e ho salutato il crollo del Regime Nazista con soddisfazione e con grosse speranze. Per quanto riguarda le speranze non ne rimangono troppe. Tuttavia vedo un compito essenziale per tutti gli uomini di spirito lavorare ad una effettiva intesa internazionale» (Eugen Fink und Jan Patočka, *Briefe und Dokumente*, Hrsg., M. Heitz/B. Hessler, Alber Verlag, Freiburg/München, 1999, p. 51).

¹⁰ Cfr. EFGA 3/4, 249 s.

¹¹ «Lo scritto è solamente una preparazione per una teoria filosofica dell'essere. È l'esposizione di un problema che si impone dall'analisi fenomenologica, e che è motivato per una determinazione dei limiti della sua portata. Un'autocritica dell'analitica fenomenologica, di osservanza husserliana, circa la sua latente portata metafisica[...]» (ivi, p. 76).

¹² Abilitazione, come segnalato precedentemente, avvenuta solo al termine della guerra nel 1946 con la tesi dal titolo *L'idea di una dottrina trascendentale del metodo*, nota poi come la *VI Meditazione*.

¹³ Nell'fr. 210, in uno dei numerosi schizzi per un'introduzione dell'opera scrive Fink: «Tema del lavoro è l'esposizione del problema dell'esperienza ontologica, in una riflessione storica sui limiti della fenomenologia. La domanda direttiva riguarda la relazione tra analisi e speculazione». EFGA 3/4, Z-XXIX 210, p. 249.

¹⁴ Ivi, Z-XXIX, 293 a, p. 283.

Trova qui compiuta formulazione la revisione della riduzione husserliana come «riduzione all'idea di essere»¹⁵, l'epochè è intesa come un «*Loslassen e Suchen*, come liberare e ricercare e, di conseguenza, come esperienza ontologica – in contrapposizione al concetto metodico di riduzione di Husserl: non più metodo e artificio (*Kunstgriff*), bensì modo di accesso all'essere dell'ente e al concetto»¹⁶. La riduzione riconduce il movimento filosofico a un preciso dominio, il dominio dell'essere, non più della soggettività trascendentale. La riduzione, convertita in momento dell'esperienza ontologica, apre lo spazio della differenza mediante la chiarificazione dell'apriorità dell'essere, non come teoria eidetica, ma come intuizione dell'essere (*Abnung des Seins*)¹⁷ e del concetto; il senso più profondo della riduzione viene qui determinato come «rompere la prigione nell'ente e rendersi liberi per l'essere!»¹⁸.

Da questo punto di vista, riduzione fenomenologica e *Seinsfrage* coincidono. Nell'esperienza ontologica confluiscono metodiche husserliane in un orizzonte problematico heideggeriano¹⁹: la riconduzione della riduzione ad un orizzonte ontologico originario, che nella fenomenologia non può esser dato²⁰. Non si tratterà più di pensare una filosofia radicalmente nuova in grado di chiudere con la tradizione, ma

¹⁵ Per la verità la riconduzione della riduzione su un terreno esplicitamente ontologico è già formulata esplicitamente da Heidegger nel corso del semestre estivo del 1927 *I problemi fondamentali della fenomenologia*: «Quella componente fondamentale del metodo fenomenologico che consiste nell'ridurre lo sguardo indagante l'ente all'essere, noi lo chiamiamo riduzione fenomenologica. Con questa espressione noi ci riallacciamo, per quanto riguarda il vocabolo usato, ma non per quel che concerne la cosa in questione, ad uno dei termini chiave della fenomenologia husserliana. Per Husserl la riduzione fenomenologica [...] è quel metodo che permette di ricondurre lo sguardo fenomenologico dall'atteggiamento naturale [...] alla vita trascendentale della coscienza ed ai suoi vissuti noetico-noematici. Per noi la riduzione fenomenologica consiste nel ricondurre lo sguardo fenomenologico dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell'essere di questo ente.» (cit. HGA XXIV, tr. it., p. 19).

¹⁶ EFGA 3/4, Z-XXIX 44 a, pp. 192 s.

¹⁷ Ivi, 98 a, p. 206.

¹⁸ «*Die Befangenheit im Seienden sprengen u. für das Sein freistellen!*» (ivi, 85 a, pp. 203 s.). Toni simili li ritroviamo in in *Der Ursprung des Kunstwerkes* di Heidegger, opera che, come vedremo, sarà fondamentale per lo sviluppo della cosmologia finkiana: «*die in "Sein und Zeit" gedachte Entschlossenheit ist nicht die entschiedene Aktion eines Subjekts, sondern die Eröffnung des Daseins aus der Befangenheit im Seienden zur Offenheit des Seins*», cit. GA V, p. 55.

¹⁹ Del resto per Fink era chiara una certa parentela strutturale tra la teoria husserliana della riduzione fenomenologica e la teoria heideggeriana della differenza ontologica, tra l'atteggiamento naturale e l'indifferenza ontologica. «L'atteggiamento prefilosofico è cecità per la dimensione della domanda filosofica: 1. Per la sfera della soggettività costituente (Husserl) 2. Per l'essere dell'ente (Heidegger).» (EFGA 3/4., 99 a, p. 207).

²⁰ È nota la posizione di Husserl circa un illiceità dell'originario: «è il fatto che rimane sempre qualcosa di irriducibile; il fatto che io non posso tornare mai, nel passato ad un'origine "prima" della mia persona, della persona altrui, della civiltà, della terra, del *cosmos*, proprio questo fatto negativo per cui non posso mai presentificare tutto il passato, fa sì che il passato mi si ponga sempre, nel presente come un compito per l'avvenire. Il compito sarà il Regno degli spiriti come comunità ideale mai completamente presentificabile come non è mai presentificabile l'origine del *cosmos*» (cit. in C. Sini, *Husserl e il pensiero moderno* in "Il Pensiero", vol VI n. 2 (1961)).

di reimpostare la questione dell'essere per via riduttiva, attraverso un confronto con la tradizione. Pertanto, caratteristica del documento, oltre all'abbozzo di una via post-fenomenologica, è una prima esplicita discussione della filosofia antica, come luogo originario e primo evenire dell'esperienza ontologica²¹.

L'esperienza ontologica è essenzialmente l'avvenimento della filosofia. Non è l'appropriazione di punti di vista ontologici, non è una gnoseologia (*Erkenntnistheorie*) della conoscenza metafisica, ma il sorgere della costituzione d'essere innanzitutto, la costruzione della verità ontologica. È l'esperienza della coscienza quando essa chiarifica cosa è per essa l'oggetto²².

Lo scritto ha di mira essenzialmente al tipo particolare di conoscenza dell'essere e della sua verità ossia il discrimine sussistente tra l'ontologia e le altre forme di sapere. Ad essere tematico è il piano ipo-tetico strutturale e fondante riguardante il nesso ontologico fondamentale tra essere ed ente, e tra *logos* e *on*, concetti e verità, «pertanto, l'ipotesi strutturale della conoscenza ontologica è il progetto stesso della costituzione strutturale dell'ente come tale, problematizzata a partire dalla sua possibilità»²³. Il progetto ontologico si compie in un'esperienza circa l'essere che, rispetto alle altre forme, ha un carattere fondazionale.

«Questa esperienza produttiva-aprioristica in quanto in sé mutevole progetto della comprensione dell'essere è l'essenziale avvenimento (*Geschehnis*) della filosofia»²⁴. Mutevolezza scaturente dall'incontro tra l'orizzonte primo di presentazione dell'ente: il mondo, con l'ente che è sempre in una qualche comprensione concettuale dello stesso: l'uomo, che come medio (*Mittler*), media e progetta nella mediazione (*Vermittlung*) l'originaria manifestazione delle cose. Pertanto, mutevoli sono anche i modelli dell'ente e della verità: il problema dei giudizi sintetici a priori kantiani o la dialettica hegeliana, sono modi ontologicamente e storicamente determinati dell'esperienza ontologica, da ciò ne deriva che la storia della filosofia è storia del pensiero speculativo come esperienza dell'essere. L'approccio fenomenologico-analitico²⁵, anch'esso rientrante nella storia dell'esperienza ontologica, dev'essere oggetto di una decostruzione e una determinazione dei propri limiti assieme alla messa in discussione del metodologismo fenomenologico e delle sue istanze recondite. Ciò implica la riconduzione della fenomenologia all'interno della storia dell'ontologia come *Erscheinungslehre* dello *ontos on*, dell'ente com'esso è veramente, compito, a cui

²¹ In EFGA 3/4 6 a p. 177, troviamo ad esempio che il compito principale dell'esperienza ontologica è come conciliare su un piano fondamentale «1. Il regresso finito di Aristotele al sapere del fondamento 2. La conoscenza sintetica a priori di Kant 3. "L'esperienza della Coscienza" (come via per il sapere assoluto) di Hegel».

²² Ivi, 227 a, p. 259.

²³ Cfr. ivi, 294 a, p. 284.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ L'approccio analitico in fenomenologia è per Fink una scoria della filosofia del positivismo che ha determinato una grossa mancanza di fiducia presso tutto ciò che non sia descrittivamente esplicabile (*ibid.*).

sebbene Fink non adempirà mai in un'opera organica, verrà pienamente assolto nella raccolta *Nähe und Distanz* di cui abbiamo già discusso.

Il ripensamento della fenomenologia che emerge dal documento, è la *Kebre* del pensiero di Fink. Indicativo a tal proposito è il frammento 35 a:

Precedentemente la filosofia mi appariva l'autoappropriazione (*Selbstbemächtigung*) della vita umana, come il riportare in sé (*Sichzurückholen*) dell'uomo di tutte le autoalienazioni e perdite; ora però come la ricerca di una patria (*Heimsuchung*) dell'uomo nell'essenza dell'ente, il voler-pervenire-alla-prossimità (*IndieNäheKommenwollen*) dell'ente-autentico, dell'ente più essente, come *Katharsis* e *Homoiosis-Theo*, come *Sehnsucht* e esperienza ontologica, come dialettica²⁶.

È evidente qui come i pensieri maturati nella solitudine della Hütte im Oytal trovano esplicazione. La filosofia è nostalgia per il fondamento che si sottrae. Il riferimento, come sarà poi nella *Einleitung* è Novalis «La filosofia è autenticamente nostalgia, l'impulso di essere ovunque a casa»²⁷. La filosofia è *Shensucht*, nostalgia per l'ente massimamente essente, per il distacco dal fondamento, non più husserliatamente «scienza rigorosa», ma dimensione di pena e colpa per la prima volta venuta alla parola nel Frammento di Anassimandro.

Il mutamento di registro si evince anche nel fr. 139 dove Fink riassume sinteticamente quali sono le sue tesi nel 1939, dandoci un termometro del punto di arrivo della sua speculazione al termine del sodalizio con Husserl e a un tempo un programma per la futura riflessione cui il filosofo attenderà con una straordinaria coerenza:

Concetto di Dialettica
 Concetto di interpretazione dell'essere (l'essere per noi del essente in sé)
 Movimento dell'interpretazione dell'essere
 L'essere dell'uomo come gioco (libertà positiva)
 Idea di un ente realissimo
 L'autoabbandono (*Sichaussetzen*) dell'ente (l'esteriorizzazione)
 La mediazione (uomo=mediatore)
 La precedente relazione da sé all'essere di tutti gli enti²⁸

A cui aggiungiamo una serie indicazioni dal frammento 172

Superamento del Soggettivismo (attraverso l'idea della Mediazione)
 Superamento della dogmatica della riflessione (attraverso il concetto di theoria)
 Superamento dell'intuizionismo (attraverso il concetto di "Dialettica")²⁹

²⁶ Ivi, 35 a, p. 189.

²⁷ «Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein» (Novalis, *Schriften.*, Hrsg. J. Minor. Jena 1923. Bd.2, S. 179, Fr. 21. Il frammento è riportato in HGA Bd. XXIX/XXX p. 7 e allo stesso mondo da Fink in EiP, cfr. tr. it., p. 29; Fink cita il frammento da un'edizione diversa: *Novalis, Briefe und Werke*, Berlin 1943, Bd. 3 Frg. 416; *Frammenti*, tr. it. a cura di E. Pocar, BUR, Milano 1976, p. 41).

²⁸ EFGA 3/4, 125 a, p. 215.

²⁹ Ivi, 172 a, p. 233.

Tutto ciò rimane nebuloso se non si imposta come dal punto 2, il problema dell'essere in quanto domanda circa l'essenza (*Wesen*) dell'ente in sé, l'essere per noi manifesto della manifestazione (*Erscheinung*) come fenomeno automanifestantesi ovvero il *Was-sein* in quanto non-essere-nascosto.

Qui siamo ancora su un piano preliminare alla costituzione di un punto di vista ontologico trascendentale, che sarà poi lo spazio della *Weltfrage*, in cui Fink pare orientarsi più che verso un superamento, verso una ripresa di alcune concezioni metafisiche fondamentali, tuttavia, possiamo rintracciarne i motivi originari della futura trasformazione (*Wandlung*): innanzitutto la problematica scissione tra essenza ed esistenza viene hegelianamente, o forse già eraclitianamente ricondotta ad un piano assoluto fondamentale che presiede all'individuazione, l'ente più essente, lo *hen panta*, in cui i due momenti sono unificati e di cui l'ente singolo è singolarizzazione. Successivamente il pensiero dell'ente massimamente essente sarà riassorbito dalla problematica del trascendentale meontico, del mondo come non-ente. Questa fenomenologia speculativa come teoria della manifestazione salta nello speculativo nel momento in cui unifica i due momenti della manifestazione (l'essere per sé e l'essere per noi) nell'essere generale e senza differenze (*das allgemein-unterschiedlose-“Sein”*). L'essere è l'inizio dello spirito speculativo che vige nella lacerazione della profonda differenza tra essenza e manifestazione, tra universale e particolare e si oggettiva nella problematica dei trascendentali *ens-unum-verum-bonum*. I trascendentali sono i modi in cui nell'esperienza ontologica l'essere è in movimento nel pensiero e il luogo della relazione tra unità e molteplicità, tra *hen* e *on*. Questa impostazione la troviamo pressoché invariata nel corso del semestre estivo del 1946 *Einleitung in die Philosophie* e in quello successivo del *Wintersemester 1946/47 Philosophie des Geistes*. La domanda circa la natura la provenienza dei trascendentali è l'esigenza che muove la svolta ontologica di Fink.

L'oblio del problema dei trascendentali è il motivo più profondo per cui la tendenza di fondo della filosofia moderna viene continuamente fraintesa, e viene allontanata nell'interpretazione secondo cui in essa si sarebbe compiuto, in opposizione all'orientamento oggettivo all'ente della filosofia antica, un rovesciamento rivolto alla soggettività, all'io, alla coscienza, e a cose del genere³⁰.

L'oblio della questione dei trascendentali e la riduzione kantiana di essi a puri concetti dell'intelletto è dimenticanza, o meglio il travisamento, della relazione tra *hen* e *on*, tra *einai* e *noein* orizzonte a partire da cui nasce la *Weltfrage*, la domanda sul mondo in quanto «essere uno dell'esser vero»³¹. I trascendentali stessi sono per Fink in primis presenti nelle cose a partire dalla loro generazione, non sono solamente mere categorie dell'intelletto. Ci soffermeremo in seguito su questo punto quando tratteremo la *Weltfrage* in maniera tematica.

Quel che traspare dal documento è che *essenza* e *trascendentali* riposano nella natura stessa dell'ente e come tali si rispecchiano nel *logos* umano che allo stesso

³⁰ EiP, p. 114.

³¹ Ivi, p. 116.

tempo però ha un carattere produttivo-progettuale, in quanto nei trascendentali si attua il progetto ontologico della cosa. Tuttavia essi non sono prescrizioni del legiferare dell'intelletto sulla natura, non ha senso quindi da un punto di vista speculativo una disputa tra realismo e nominalismo, ma sono sempre a partire da un orizzonte primo dall'essere che «*arthhaft und dinghaft ereignet*»³². I trascendentali scaturiscono dal mondo che si suddivide in ambiti e regioni; sono le *Bestimmungen* di tale suddivisione³³ e allo stesso tempo i modi in cui l'ente può venir progettato, pensato e detto, i modi della sua individuazione. Da questo punto di vista, ci pare di poter inferire che siamo in una totale prefigurazione della ripresa del nesso veritativo eracliteo come *homologhein* tra le strutture trascendentali della *physis* e il pensiero che dice le strutture dell'ente e allo stesso tempo si estroflette autenticamente solo nel progetto ontologico. Il pensiero dei trascendentali è un aspetto primario del progetto ontologico, dell'esperienza ontologica che è l'avvenire stesso della filosofia. Ciò si può evincere ancor di più se riferito a un'importante critica all'impostazione trascendentale heideggeriana: la connotazione heideggeriana dell'Esserci, ma in generale dello Heidegger pre *Kehre*, implica un'atematica apriorità della comprensione dell'essere (*Seinsverständiss*):

in ogni relazione all'ente ci muoviamo sempre in una data precomprensione e progetto dell'essere; (ciò) comporta un rivolgimento all'essere dell'ente e una determinazione del senso dell'essere. Tuttavia ciò che ad Heidegger pare sfuggire è la formulazione (*Fassung*) del concetto di "trascendenza". Da dove l'essere dell'ente dato primariamente, viene compreso o non compreso nell'intuizione (*Ahnung*) di un ente più essente (anche qui Dio come motore della filosofia, anche qui il primo motore!!). In Heidegger innanzitutto la generalità trascendentale è tematica e meno il problema dell'essenza [...] Il concetto heideggeriano di svelamento dice interamente l'esser vero dell'ente stesso, ma in una indifferenza [...]. Così non è, visto che l'ente che si espone a partire da sé verso di sé, viene alla presenza dalla sua profondità nascosta e si espone nella apparenza. L'apparenza è concepita da Heidegger solo come l'esser per noi dell'ente non come il venir fuori di sé dell'ente stesso. L'ente è, quando avviene la verità, non solo rivelato, ma anche fuori di sé ovvero in ciò che è dato a partire dall'essenza come mirante all'apparenza. La verità non è compresa a pieno senza lo stimolo dell'idea dell'ente autentico, quindi dell'autentica verità³⁴.

In altre parole, nell'impostazione heideggeriana precedente alla *Kehre* lo spazio di manifestazione della cosa è ridotto e sussunto all'ambito della relazione tra Essere ed Esserci, la manifestazione non è interpretata come dualità di *Anschein* e *Vorschein*, non è riconosciuta dunque all'ente una dimensione di presentazione prima di pari grado rispetto alla comprensione dell'essere negli esistenziali³⁵. Con la problematica

³² PdG, p. 175

³³ Cfr. *ivi*, p. 176.

³⁴ EFGA 3/4, p. 244 s, 200 a.

³⁵ In SuZ § 44 leggiamo «Esser-verità (verità) significa esser-scoprente. [...] L'esser vero del λόγος in quanto ἀπόφανσις è ἰάληθεύειν nel modo dell'ἀποφαίνεσθαι: lasciar vedere l'ente nel suo non-essere-nascosto (essere-scoperto), facendolo uscire dal suo essere nascosto. [...] La definizione della

dei trascendentali intesi come potenze “essenziali” individuanti l’ente, Fink, in questa prima fase, tenta di superare la riduzione del mondo e dell’ente stesso all’*In-der-Welt-sein* dell’impostazione heideggeriana, tentando di guadagnare un ambito di autonomia per la manifestazione, tentativo che, come vedremo, culminerà nella cosmologia dispiegata. La filosofia di Fink si muove sempre nel circuito della sua impostazione fondamentale: il ridare senso e dignità alla manifestazione del mondo in una via post-metafisica e non più soggettivistica. Svincolando i trascendentali dall’ipoteca dell’intelletto kantiano, autonomizzando il problema dell’essere dell’ente e del mondo dal mero alveo della analitica esistenziale del Esserci e riprendendo una certa impostazione scolastica, sgravata da accenti teologici nell’attribuzione della manifestazione a una potenza stessa dell’ente massimamente essente, Fink legittima e salva la dimensione di presentazione delle cose al di là del *logos* umano. L’ontologia è svincolata da una impostazione duopolistica soggetto-oggetto in cui ancora l’analitica dell’Esserci e la fenomenologia ristagnano e la riconduce a una relazione mediale triadica in cui il *noein*, il *logos* umano, è sempre medio tra la chiarezza dell’essere e l’assoluto come nulla dell’essere stesso. Vediamo già qui prefigurata la problematica dello *Himmel und Erde*, della terra e cielo, come potenze del mondo che presiedono alla manifestazione. Su questo piano Fink ritiene di salvare la dimensione manifestativa originaria dei fenomeni, delle cose stesse husserliane, come ciò che è posto da sé e non da un soggetto, senza allo stesso tempo fondarli idealisticamente come produzione dell’ego, recuperando, allo stesso tempo, la questione del fondamento heideggeriana. I trascendentali sono quelle potenze dell’essere, che presiedono all’esporsi dell’ente stesso e alla comprensione mediata di esso nel *logos* umano. Il rischio è che questa impostazione, nel tentare di superare la metafisica della soggettività, finisca per ricadere in una metafisica o teologia della sostanza di stampo spinoziano o schellinghiano. Fink sarà poi abile proprio nel radicamento pre-metafisico della *Weltfrage* ad evitare questo rischio. La domanda in questa fase è, se e fin dove, sia legittimo tentare di salvaguardare la potenza della manifestatività della cosa assegnandole categorie logiche o se al contra-

verità come esser-scoperto ad essere scoprente non è affatto una semplice esplicazione verbale, ma trae origine dall’analisi dei comportamenti dell’Esserci che noi innanzitutto siamo soliti dire “veri”. Esser-vero in quanto esser-scoprente è un modo di essere dell’Esserci. Ciò che a sua volta rende possibile questo scoprire deve necessariamente esser detto “vero” in un senso ancora più originario. Solo i fondamenti ontologico-esistenziali dello scoprire mettono a nudo il fenomeno della verità più rigorosamente originario. Lo scoprire è un modo di essere dell’essere-nel-mondo. Il prendersi cura preveggenamente ambientalmente, o anche solo osservante inattivamente, scopre l’ente intramondano.» (SuZ, tr. it. pp. 265 s.); e ancora: «ora l’esser scoperto dell’ente intramondano si fonda nell’apertura del mondo che è «il modo fondamentale dell’Esserci in conformità del quale esso è il suo Ci.» (ivi, p. 267). È evidente come, stando al testo, la critica di Fink sia quantomai pregante, in quanto mondo e manifestatività sono interpretati sempre a partire da un modo di esser proprio dell’Esserci, segno di una soglia, quella soggettivistico-metafisica, a suo parere non ancora superata. Ci sembra tuttavia doveroso ricordare come il frammento, essendo datato 1939, farebbe riferimento ad una fase del pensiero heideggeriano già all’epoca superata dallo stesso pensatore di Meßkirch in direzione della *Kehre*, si prendano ad esempio *Was ist Metaphysik?*, il saggio *Die Ursprung des Kunstwerkes* e i *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*.

rio i trascendentali *ens, unum, verum* e *bonum* possano esser pensati al di là del *logos* come immanenti alle cose stesse, e, infine, se questo tentativo non ricada sempre di nuovo in quelle forme della metafisica della grammatica di cui parla il Nietzsche di *Verità e Menzogna in senso extramorale*, o ancora in un'alienazione feuerbachiana delle categorie dell'intelletto entro un orizzonte metafisico. Probabilmente, della portata ancora metafisica di questa impostazione si renderà conto lo stesso Fink a partire dai corsi del dopoguerra, laddove la problematica dei trascendentali acquisterà un ruolo subordinato alla *Weltfrage* e rispetto alla teoria della manifestazione. Iniziamo con l'anticipare che la *Welt* non sarà più determinata come ente più essente, bensì come orizzonte trascendentale primo, come *Nichts* (nulla) dell'ente (*Seiende*).

Ad ogni modo, ritornando al documento, stante quanto abbiamo asserito sui trascendentali e sull'essere massimamente essente, la cui eccedenza e differenza guida ogni comprendere umano, Fink passa direttamente alla connotazione della filosofia come una "*Heimsuchung*", un "*amor entis*" una *anamnesis*³⁶, un rimembrare l'essenzialmente essente, a partire da una appartenenza al mondo (*Weltinnigkeit*) e da una nostalgia (*Heimweh*). Filosofare è *Weg zum Gott*, se per dio intendiamo l'assoluto³⁷, una *katharsis* che però non ha di mira essenzialmente il divino inteso nel senso della religione rivelata, ma il «contatto con le potenze dell'ente»³⁸, la luce e la notte, il

³⁶ EFGA 3/4, 241 a, p. 262, dove l'esperienza ontologica è assimilata alla teoria dell'*anamnesis* come rendere oggetto di un'esperienza l'essenza (*Wesen*).

³⁷ La relazione tra filosofia e religione è esplicitata nel fr. 38a (ivi, p. 190): «La relazione tra filosofia e religione a partire dalla proposizione: Dio è l'assoluto: Due possibilità: I. la non filosofica: presupporre il concetto di Dio a partire dal suo preciso contenuto religioso, affinché mostrare a partire da qui cos'è l'assoluto (in quanto assoluto) II. la filosofica: sviluppare e ricercare dialetticamente il concetto di assoluto, conferire a Dio il contenuto del concetto problematico di assoluto. Questo concetto di dio puramente filosofico è il Dio di Aristotele ed Hegel. Non hanno forse la patristica e la scolastica una interpretazione teologica del concetto filosofico di theion?»; e ancora in 40 a (ivi, p. 191): «è una differenza fondamentale se si interpreta il concetto filosofico di assoluto a partire dal concetto religioso di Dio, oppure se il concetto "Dio" a partire dal concetto filosofico di ente più essente. L'asserzione "L'Assoluto è il theion" non è chiara dal punto di vista di questa direzione del comprendere. Dare a un concetto filosofico un preciso contenuto religioso è un arresto (*Stillstellung*) della filosofia; da qui ne consegue che a partire da contenuto fissato della religione (si dà) un riempimento di una problematica concettuale filosofica con un contenuto. Per il nesso tra Dio e verità: la tesi per cui sia possibile la "prova ontologica" di un "*ens realissimus*", è possibile proprio perché non si tratta assolutamente di una prova, ma dei presupposti per una domanda circa l'essente e anche dei presupposti stessi della filosofia; essa ha un significato puramente filosofico e non cristiano religioso». È evidente come qui le posizioni finkiane siano assai vicine a quelle di Nietzsche e di Heidegger. Sulla questione del divino in Fink cfr. V. Cesarone, *Sulla possibilità di pensare il divino a partire dalla differenza cosmologica in Eugen Fink*, in *Humanitas*, 62, Morcelliana, Brescia, 2007. Nel suddetto testo Cesarone riporta come alla fine del *Vortrag* di Heidegger del 1959 *Hölderlins Erde und Himmel* Fink confessò al suo assistente von Herrmann come la concezione del *Geviert* heideggeriano, non avrebbe potuto trovare cittadinanza nel suo sistema di pensiero proprio a causa dell'implicazione del divino (cfr. ivi, p. 308).

³⁸ EFGA 3/4, 1 a, p. 174.

nascondersi e disvelarsi, l'eterna lotta tra il positivo e il negativo³⁹. La *katharsis* è in questo senso un altro nome per la riduzione. La *katharsis* è la forma propria della riduzione fenomenologica applicata all'esperienza ontologica, mirante alle «pure cose» nella loro vita non umanizzata è «il vento nei prati»⁴⁰ in cui le cose si mostrano in maniera differente rispetto alla scienza. *Katharsis* è il tentativo di pervenire al piano trascendentale, è una riduzione radicalizzata, perché radicalizzata è l'impostazione ontologica: se la riduzione mira alla pura coscienza perché l'ente è apparenza e fenomeno per una coscienza, la *katharsis* mira al fondamento trascendentale dell'ente: l'assoluto. Quanto più autenticamente l'esperienza ontologica perviene al fondamento, tanto più sarà la conoscenza autentica, sensata, secondo l'impostazione aristotelica quanto più di vero, tanto più di essente.

La possibilità di guadagnare un piano autentico del rapporto con l'ente è essenzialmente la possibilità più autentica dell'uomo, un'estroffessione della sua libertà. La libertà è in questi appunti direttamente connessa alla *katharsis* che, in quanto tensione verso l'ente maggiormente essente, è *homoiosis theo*.

“l'essenza della teoria è la libertà per l'essente, essenza della libertà la *homoiosis theo*.
Concetto di *theoria*: amore per l'essere”⁴¹.

Katharsis e *theoria* sono costitutivamente interconnesse, in quanto la prima costituisce la *Stimmung* della seconda⁴². A differenza di Heidegger, che identifica la chiave d'accesso all'originario nella noia, e di Husserl che la vede in un atteggiamento metodologico, in Fink è la sensazione oceanica dello stupore profondo a dischiudere la verità del mondo e la possibilità stessa della *theoria*. Se è vero che, come per Heidegger, è la situazione emotiva a dischiudere il carattere complessivo della vita, solo la *katharsis*, o più tardi il *thaumazein* e il *Glück* permettono il rapporto con l'assoluto⁴³.

³⁹ Fink si serve a più riprese nel documento della metafora goethiana del luciferino, del diabolico (*der Teufel*), per individuare quest'aspetto abissale e notturno della potenza dell'essere.

⁴⁰ Ivi, 242 a, p. 262.

⁴¹ Ivi, 128 a, p. 216.

⁴² In questa fase la *katharsis*, come situazione emotiva avviante alla filosofia come *Abnung* dell'essenzialmente essente, gioca nella filosofia di Fink il ruolo che più tardi avrà, l'entusiasmo prima, e il *Glück* (la gioia) poi. Cfr. *Oase des Glücks*, Hrsg. von A. Hilt, H. Zaborowski, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, p. 11 ss.

⁴³ È evidente come Fink nella *Einleitung in die Philosophie* riprenda queste tematiche: «Ciò che nella noia diventa manifesto è una situazione nella vita dell'uomo ma non il mondo. [...] Se si identifica naturalmente il mondo con il modo soggettivo di incontrare l'ente per noi, ecco che allora tali disposizioni d'animo sono gli accessi originari al mondo e la loro interpretazione è il giusto procedimento per la cosmologia. [...] è la disposizione d'animo dello stupore profondo che ci disloca al di là di ogni elemento intramondano e ci rimanda al mondo, la disposizione d'animo che risiede nella sensazione del sublime al cospetto del cielo stellato sopra di noi e della presagita infinitezza del mondo; la disposizione d'animo della cosiddetta «sensazione dell'infinito.» (EiP, p. 169). Le riflessioni sulla *katharsis* in *Material zu ontologische Erfahrung* finiranno poi per confluire nella prima lezione, friburghense la *Einleitung in die Philosophie*.

La *theoria* non è solo stupore, meraviglia, ma è «lo strapparsi dalla prigione (*Verfängnis*) attraverso la *katharsis* esistenziale del preciso vedere l'ente autentico»⁴⁴. La catarsi, che agisce come la “chiamata” per il salto nell'ontologico in Heidegger o come radicalizzazione della riduzione fenomenologica, porta alla sospensione dell'atteggiamento naturale, dell'immediatezza, e alla scoperta della stessa immediatezza come mediatezza della relazione tra uomo ed ente. Fink qui rifiuta una connotazione strumentale del termine teoria, come *Be-urteilung* (giudizio) di un qualcosa di precedentemente dato in una intuizione, ma la definisce come il progetto originario dei concetti fondamentali di essere (*fundamentalen Seinsbegriffe*), come una forza, una vera e propria volontà di potenza (*Wille zur Macht*) che tende all'essenzialità (*Wesenhaftigkeit*), allo *on he on* movente l'intera storia dell'ontologia. Sulle ali della *theoria* si realizza l'*epistrophe*, la *reductio ad Unum*. L'atto catartico è volto a comprendere, come atto riduttivo, la costituzione originaria dell'essere, ovvero è la traduzione della problematica costitutiva della fenomenologia husserliana all'interno di un contesto ontologico, che tuttavia differisce da quello heideggeriano perché pone, come si è visto, in questione l'origine dell'essere stesso⁴⁵.

Katharsis è libertà per l'essente, libertà è quindi direttamente atto catartico dell'esser aperto da sé dell'uomo verso l'essere in sé dell'essente: che è «Natura come *physis* che tutto cinge»⁴⁶ intesa come luogo dell'origine e della fine di ogni ente. Vedremo poi come il concetto greco-eracliteo di *physis*, come origine materna verrà sviluppato nella tematizzazione trascendentale della *Welt*⁴⁷.

La libertà è un poter essere per l'essente nella sua totalità, che riluce nel gesto teoretico, nel *theorein* non come mera contemplazione, ma come rapporto e corrispondenza al dis-nascondimento della *physis* nello *homologhein*, nel lasciar manifestare l'essente nel concetto.

Pertanto, il filosofo è essenzialmente uno “ierofante”⁴⁸, colui che, avendo a che fare con la trascendenza e con le potenze del tutto, traduce questa nell'immanenza

⁴⁴ Ivi, 184 a, p. 184.

⁴⁵ Sul tema cfr. R. Bernet, *Difference ontologique et conscience transcendente. La réponse de la Sixième Méditation Cartésienne de Fink* in E. Escoubas e M. Richir (a cura di), *Husserl*, Millon, Grenoble, 1989, pp. 89-116.

⁴⁶ EFGA 3/4, 129 a, p. 216.

⁴⁷ In questo contesto, Fink caratterizza già la *physis* come «l'ultimo nascondimento della terra materna» (ivi, 73 a, p. 201).

⁴⁸ Ivi, 1 b, p. 200. La figura del filosofo come caso eminente del rilucere nell'umano dell'assoluto, del principio positivo e del negativo è, uno dei debiti più forti contratti dall'ontologia e antropologia finkiane con la filosofia di Schelling. Nell'uomo lo spirito, il mondo come originario *Ungrund*, *Ursein* e *Urwille*, ritrova se stesso come spirito anima e libertà a tal proposito si rimanda a W.F. Schelling, *Sull'essenza della Libertà* (a cura di G. Strummiello, Rusconi, Milano, 1996), opera peraltro ben nota Fink e presente nella sua personale biblioteca. Per un approfondimento sulla filosofia di Schelling e segnatamente sul nesso tra libertà e assoluto vedi anche N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (De Gruyter, Berlin, 1960; tr. it. *La filosofia dell'idealismo tedesco*, a cura di V. Verra, Mursia, Milano 1972, pp. 144-157). Per il rapporto tra Fink e Schelling vedi R. Lazzari, *Eugen Fink und das Thema des Wesens der menschlichen Freiheit* (in “Phänomenologische Forschungen” 2 (2022), *op. cit.*, pp. 57 ss.).

della vita e della cultura, o meglio, egli è un medio all'interno del sorgere dell'ente nel mondo in cui il mondo stesso si rispecchia come il macrocosmo nel microcosmo e nel dire della filosofia progetta la chiarezza dell'ente⁴⁹. L'essenza della libertà sta quindi essenzialmente nella mediazione (*Vermittlung*) tra uomo e le potenze dell'essere⁵⁰. La teoria è la forma originaria dell'esperienza ontologica, in quanto "sapere intorno l'inautenticità dell'ente che si presenta da sé nella ricerca del vero essente, essa non si basa su un'astrazione del puro essere! Essa non si basa sulla catarsi ma è sapere intorno alla lontananza dall'essere che induce alla ricerca della verità del veramente essente"⁵¹. La *katharsis* è quindi un primo movimento dell'esperienza ontologica ma non è necessaria e sufficiente in sé, dev'essere poi superata nel *theorein* come *hodos* verso la verità. Ma che nesso c'è tra verità ed esperienza ontologica?

Ebbene, l'esperienza ontologica è direttamente esperienza nel nesso *ens-verum*, o meglio, è quell'esperienza in cui l'essere appare come pensiero e divenire median-dosi nell'esistenza umana⁵².

Appare sorprendente, nel leggere il frammento 131⁵³, uno sviluppo del concetto di *Wahrheit* come *Lichtung* parallelo ad Heidegger se, come si ritiene dalle datazioni, il documento⁵⁴ copre un periodo che va dal 1939 al 1945, ovvero un anno prima della pubblicazione dello *Brief über den Humanismus* di Heidegger e appena successivo ai *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Già a questo livello però la *Lichtung* è messa in relazione di dipendenza da una originaria *Verborghenheit*, in una prospettiva eraclitea. Non è da escludere, anche se a livello meramente congetturale, che dietro la reimpostazione della questione ontologica heideggeriana le stesse critiche mosse da Fink riguardo un mascherato soggettivismo in *Sein und Zeit* possano aver avuto un qualche ruolo, ma rinviando la questione a uno studio successivo filologicamente più accurato. Si può avanzare tuttavia l'ipotesi già in questa sede, che viste le notizie di dialoghi e conversazioni continue nell'epistolario e nel *Nachlass* di Fink dal 1928 al 1945, oltre a quelle riportate nel documento in esame, Fink ed Heidegger abbiano sviluppato in dialogo le rispettive "svolte", e che Fink fosse ben cosciente della "svolta" heideggeriana anticipata nei *Beiträge* ben prima che essa vedesse la luce nell'opera suddetta. Ciò vale naturalmente anche al contrario, è assai probabile che Heidegger fosse al corrente del distacco di Fink dalla fenomenologia ortodossa sin dagli anni 30.

⁴⁹ EFGA 3/4, 198 a, pp. 242 s.

⁵⁰ Questa definizione di libertà sarà tematica nella lezione del 1947 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (in EFGA 5/2 pp. 26-190), ma anche nell'ultima opera pubblicata in vita da Fink *Die Traktat über die Gewahrt des Menschen*, (Klostermann, Frankfurt a.M, 1974).

⁵¹ EFGA 3/4, 136 a, p. 219.

⁵² Questi temi saranno approfonditi in *Sein, Wahrheit, Welt*, oggi in EFGA 6, in particolare pp. 269 ss.

⁵³ EFGA 3/4, 131 a, p. 217.

⁵⁴ In 79 a e 85 a (EFGA 3/4, pp. 202-203), ad esempio, sono riportate notizie di un colloquio con Heidegger risalente al novembre 1945 in cui viene pensata l'equazione tra essere e volontà di volontà, l'indifferenza ontologica come caratterizzante la *Vorhandenheit*, e la metafisica come verità sull'ente e il superamento di essa come verità dell'essere.

A tal proposito, esaminiamo meglio il frammento 131:

Il concetto di verità:

1. L'idea di "*Lichtung*" dell'ente (L"ente per noi" ovvero nel suo essere-per-noi) è in relazione ad un originario nascondimento dell'essente. "*Physis philei kryptesthai*".

L'essente è originariamente in se stesso "oscuro"; non è penetrabile, è ciò che è impene-trabilmente in sé celato, il nascosto "*Chaos*".

L'ente per noi è il *kosmos*, il "mondo" dell'ordinato, attraverso la forza nominante del *Lo-gos* (= del Discorso) l'ente ordinato per noi (ordinato nel progetto del mondo, che è però sempre un'interpretazione umana-finita dell'oltrepotente (*Übermachtigen*). In questa concezione sorge tuttavia la domanda, come una *Lichtung* (nella chiarezza dell'*aletheia* finita) sia innanzitutto possibile. La contingenza cosmica dell'uomo, che è la filosofia (in quanto interpretazione dell'essere che istituisce il piano di ogni relazionarsi).

2. Oppure una posizione contraria?

La *Lichtung* dell'ente attraverso l'uomo è verità finita. Questo è però, finché è imbriglia-ta nella difficoltà o nell'imbarazzo della vita. Così è travisata, una *Homoiosis theo*. Il dio ha la *sophia*, l'uomo la *philo-sophia*. Al divino è visibile l'essente in senso proprio. L'ente vero è anche accessibile nella verità umana catarticamente determinata. L'"idea" dell'en-te come idea celeste (*himmlische*) nella ricchezza dell'apparire e della Nullità. L'ente: la sua natura dalla "Luce"?? Problematica del *Nous*

3. Entrambe le posizioni come momenti della verità: chiarezza del divino è segretezza! Platone!⁵⁵

Già qui, Fink, sicuramente influenzato da Heidegger de *Die Ursprung des Kun-
stwerks*⁵⁶, interpreta l'irrompere della verità dell'ente come movimento di una po-tenza. Questa potenza inizialmente de-individuata si dà come *kosmos* ordinato nella mediazione del *logos* umano. *Kosmos*, che nel suo senso greco è tanto la totalità quanto l'ordine di tutte le cose, e *chaos*, l'originaria oscurità del nascondimento si danno vicendevolmente: il primo della mediazione del *logos*, il secondo nella dis-in-termediazione. La *Lichtung* riguarda la manifestazione (*Erscheinung*) nella sua re-lazione al *logos*, essa è finitizzazione dell'assoluto meontico, il processo inverso alla de-umanizzazione.

Come apparirà delle *Grundfragen*, già qui l'assoluto è dato in una forma dialettica come esplicazione della *Kraft des Nichts*: il caos, la notte, e la potenza ordinatrice del *kosmos* o del *logos* o ancora della chiarezza del cielo⁵⁷, tutti termini che troveremo poi pienamente dispiegati nella filosofia matura di Fink e soprattutto nell'interpretazione di Eraclito e Parmenide. L'ente dato si presenta come de-assolutizzazione e negazione dell'assoluto "oltrepotente", nel suo darsi come essente per un *logos* che lo individua. La presenza rimanda sempre, quindi, ad una mancanza: laddove è l'ente, l'essere si ritrae, ma a sua volta l'essere è dato da una originaria oscurità; pertanto, lo stesso rap-porto dell'uomo con l'ente nasce nel segno di questa mancanza, di una *Sehnsucht*, di

⁵⁵ Ivi, p. 217.

⁵⁶ Notare anche la somiglianza di termini con il filosofo di Meßkirch: «La Terra attraversa solo il Mondo. Il Mondo si fonda solo sulla Terra, nella misura in cui la Verità accade come il conflitto originario di apertura e nascondimento» cit. HGA V, p. 42.

⁵⁷ EFGA 3/4, 20 a-b, pp. 182 a.

una consapevolezza del carattere retrattile della verità e della totalità non presentificabile né conoscibile dell'assoluto. Da questo punto di vista, per utilizzare un'espressione tipica dell'antropologia filosofica, l'uomo è povero di mondo, se si considera il mondo già come l'orizzonte trascendentale che nel rivelarsi si sottrae, eppure ne è ricco perché formatore-individuatore, perché nell'opera del *logos* avviene sempre una mediazione che distingue il *kosmos* dal *chaos*. Ogni comprensione è sempre sullo sfondo del nulla, in quanto l'ente è non-nulla, individuazione nell'essere, e allo stesso tempo, comprensione del non autenticamente essente: *ens qua ens ex nihilo fit* ed *ens qua ens ab absolutum tendit*, il che significa che l'ente che si dà (*das Gegebene*) viene compreso nella doppia negazione (*doppelten Nicht*) come ente in quanto esso non è nulla, e come nullo perché l'essere autentico nell'ente si sottrae⁵⁸. L'ente è compreso nel *logos* quindi sempre come il contrario del nulla, ma allo stesso tempo come mancanza del fondamento nullo. In 216a troviamo uno schema che riassume tale problematica:

“Il Nulla come l'altro dall'essente è il velo dell'essere” = Il Nulla come il Non-essente.

Non-essente è a. Nulla

b. Essere

Velo= il nascondente (*Verbergende*), l'esserci di un non-esserci (*Das Daseins eines Nicht-daseins*)⁵⁹

Questa impostazione è direttamente mutuata dalla discussione e rimediazione della *Antrittsvorlesung* del 1929 di Heidegger *Was ist Metaphysik?* (oltre che probabilmente dai seminari dello stesso maestro sulla *Phenomenologie des Geistes*), specificamente dalla *Nachwort* che viene diffusamente discussa nei frammenti 218a, 226a, quest'ultimo di ben 3 pagine; Fink pare seguire il pensatore di Meßkirch quando denota essenzialmente la metafisica come domanda circa l'essere dell'ente e non circa

⁵⁸ Ivi, 204 a, p. 246. Da notare come una discussione sul tema è presente anche in Heidegger in *Was ist Metaphysik*: «Sul niente la metafisica si pronuncia fin dall'antichità con una tesi in verità equivoca: «ex nihilo nihil fit», dal niente non viene niente. Sebbene nella discussione di questa tesi il niente stesso non diventi mai propriamente un problema, essa tuttavia, dal rispettivo modo di guardare al niente, fa vedere la concezione fondamentale dell'ente che di volta in volta è guida. La metafisica antica concepisce il niente come non-ente, cioè come materia informe che da sé non è in grado di darsi forma e di diventare un ente dotato di forma e quindi di aspetto (*εἶδος*). Essente è l'insieme delle forme che si forma e che si mostra come tale nella forma (nella veduta). L'origine, la legittimità e i limiti di questa concezione non sono discussi più di quanto non lo sia il niente stesso. La dogmatica cristiana, invece, nega la verità della tesi «ex nihilo nihil fit», dando al niente un altro significato, quello cioè dell'assenza completa dell'ente extra divino, per cui «ex nihilo fit – ens creatum». [...] La discussione metafisica dell'ente si mantiene sullo stesso piano della domanda del niente. Le domande dell'essere come tale e del niente come tale vengono entrambe tralasciate. Per questo non preoccupa neppure la difficoltà che, se Dio crea dal niente, bisogna che proprio lui possa entrare in rapporto col niente. Ma se Dio è Dio, egli non può conoscere il niente, dal momento che l'assoluto esclude da sé ogni nientità.» (WiM, pp. 38-39, tr. it. pp. 74-75). Proprio sul punto della nientità le strade di Fink e Heidegger finiranno per divergere. Il primo nella sua ontologia dell'essere manterrà il livello del nulla al di fuori dell'essere, Fink al contrario, in questa fase inizia a pensare a un assoluto dialettico come penetrazione di essere e nulla.

⁵⁹ EFGA 3/4, fr. 216 a, p. 253.

l'essere stesso da cui ne derive la *entbergende Wesen* dello stesso essere⁶⁰. La domanda circa la verità dell'essere, invece che l'essere dell'ente ha, secondo Heidegger, già di per sé abbandonato il terreno della metafisica "l'essenza della metafisica è diversa dalla metafisica"⁶¹. Questa domanda l'essere dell'ente e la sua verità, cui, tuttavia, rimane nascosa la sua origine profonda, ossia l'*Erfahrung des Seins*, l'esperienza ontologica. La nozione heideggeriana di esperienza ontologica, che informa la domanda post-metafisica, mirante ad un superamento (*Überwindung*) della metafisica stessa nella domanda circa la sua origine velata, è condivisa da Fink, ma impostata secondo una direttiva autonoma⁶². Se la metafisica è la domanda circa l'essere dell'ente, sul perché essenzialmente ci sia l'essente e non il nulla, e se a questo domandare è tuttavia precluso la sua fonte originaria, il superamento della stessa dovrà necessariamente riguardare la verità dell'ente stesso, l'essere, come il diverso dall'ente. L'essere non è l'ente, di conseguenza l'essere è il ni-ente, *das Nichts*⁶³. Ciò che differisce nelle due caratterizzazioni è il *Weltbezug*, la relazione al mondo. Per Heidegger il *Weltbezug*, ovvero il rapportarsi alla totalità dell'ente è proprio della metafisica e delle scienze, che non trascendono mai la tematicità dell'ente intramondano e nel far questo ripudiano il nulla dal loro orizzonte; è nella relazione al mondo come l'ente nella totalità che il fondamento stesso dell'ente si nasconde. Il mondo è il campo del togliimento dell'essere non del suo dis-velamento. Il nulla, non essendo un ente tematico, ma una modalità dell'esperienza ontologica si dis-vela nella *Stimmung* dell'angoscia (*Angst*), che non è un rapporto conoscitivo intellettuale bensì *Unbestimmtheit*, (indeterminatezza) o meglio *Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit* (impossibilità della determinatezza). L'angoscia scopre il nulla, ovvero l'indeterminatezza propria del fondamento esistenziale dell'umano e dell'essere nella totalità. «Nell'angoscia l'ente nella totalità diviene nullo»⁶⁴, l'essenza del nulla è quindi la nullificazione dell'ente. Eppure nella notte del nulla l'angoscia apre all'originaria struttura dell'ente, ovvero l'essere essente e non un nulla. L'Esserci, come quell'ente che nel rapporto alla propria essenza si rapporta all'ente in totalità, è nella situazione un mantenersi (*Hineingehalten*) nel nulla, ovvero in una trascendenza. L'essere aperto al nulla è pertanto la condizione del se stesso e della libertà dell'esserci. Riassumendo: il fondamento dell'ente è il nulla, la cui originarietà ci rimane sempre preclusa nel costante relazionarci ontico

⁶⁰ Cfr. WiM, p. 8.

⁶¹ Ivi, p. 9.

⁶² In WiM Heidegger, a proposito dell'esperienza ontologica, afferma «La metafisica come la verità dell'ente in quanto tale è ambigua (*zweigestaltig*). Ma il fondamento di questa ambiguità è proprio la sua origine rimangono alla metafisica nascosti, e precisamente non casualmente o secondo di una dimenticanza. La metafisica assume su di sé questa doppiezza in quanto è ciò che è: il rappresentare l'ente in quanto essente. Alla metafisica non rimane scelta. In quanto metafisica è esclusa nella sua propria essenza dalla esperienza dell'essere; quindi rappresenta l'ente sempre solamente in ciò che si è già a partire da questa mostrato come tale». (WiM, p. 20). La metafisica in sintesi è un'esperienza ontologica non cosciente del suo fondamento.

⁶³ Ivi, p. 23.

⁶⁴ Ivi, p. 33.

all'ente; pertanto, sostiene Heidegger, riprendendo Hegel della *Scienza della Logica*, il puro essere e il puro nulla sono lo stesso, poiché l'essere stesso è essenzialmente finito in quanto aperto solo nella trascendenza del rapporto tra Esserci e nulla. L'Esserci può rapportarsi all'ente, solo se si tiene all'interno della nullificazione.

A tal proposito, Fink annota nel *Reihe CCXXVI*, che contiene delle annotazioni sulla postfazione di Heidegger a *Was ist Metaphysik*: «Heidegger determina l'essere (in quanto il più forte) come nulla: via negationis! in opposizione alla filosofia di Hegel dove l'essere è compreso secondo la sua natura comparativa». Qui Fink si sofferma, è importante sottolineare per la futura eco che tali concetti avranno nella strutturazione di un sistema autonomo, sul carattere dell'opera⁶⁵ come evento dell'essere nell'essenza dell'uomo. L'operare in questo dimostra un'affinità con il pensiero come risonanza (*Wiederhall*) del favore (*Gunst*) in cui l'essere stesso riluce. «Questa risonanza è la risposta umana alla parola della silenziosa voce dell'essere (*der lautlosen Stimme des Seins*)»⁶⁶. Il carattere negativo del fondamento, che vedremo riproposto nella cosmologia matura sotto il concetto di *Erde* e di *physis*, e la vicinanza di pensiero ed opera, *noein* e *poiesis*, saranno tradotte nella dimensione rischiarante dello *Aufgang der Welt* della *Himmel*, del gioco e del *logos*, fenomeni trascendentali che rilucono nell'uomo come autorispecchiamento del processo cosmico.

Ritornando al documento, possiamo acclarare che già qui Fink sia cosciente che il carattere nullo del fondamento è, nell'apertura, in un qualche rapporto con il conoscere umano; il *logos* dà voce allo strutturale carattere di nascondimento dell'essere, nel distinguere ciascuna cosa e dire ciò che essa è, esso salvaguarda la verità del fondamento stesso. L'avvenire della verità nell'uomo è tuttavia dipendente dalla finitezza, quindi né compiuta, né posta da lui, ma a partire da un orizzonte di presentazione primo e come tale non finito.

Dal nulla del fondamento alla finitudine dell'esistenza umana, Fink identifica l'essere dell'uomo come pura mancanza (*Entbehren*) e coscienza di questa mancanza, desiderio, gettatezza. In questa finitudine costitutiva, l'uomo si rapporta al fondamento nell'esperienza ontologica attraverso una duplice mediazione (*Vermittlung*): da un lato è in quanto mediatore (*Mittler*) nella sua esistenza e nella storia della metafisica dell'avvenire dell'essere come essere dell'ente nel progetto ontologico-concettuale, dall'altro è ogni relazione tra soggetto ed oggetto, tra esserci umano ed ente ad avvenire a sua volta grazie alla mediazione di un terzo nascosto ma co-implicato, l'essere come piano del mondo, che presiede ad ogni comprensione concettuale autentica.

La mancanza connota l'uomo come frammento sempre disperso e incompleto. Questo suo esser finito e contingente, costituisce però la possibilità stessa della filosofia, che sapere finito, è sempre incompiuto, a differenza del sapere divino cui pertiene la *sophia* autentica nella visione del veramente essente. Tale distinzione sembrerebbe riprendere la dottrina kantiana del limite, eppure Fink non rigetta a priori l'intuizione intellettuale, ma, similmente a Descartes, pone una differenza quantitativa non

⁶⁵ WiM, pp. 49 s.

⁶⁶ EFGA 3/4, *Reihe* CCXXVI, pp. 256-257.

qualitativa tra le due intuizioni. Fink è esplicito: «filosofia è intuizione intellettuale»⁶⁷ che pur tuttavia non si dà mai come compiuta in quanto è sì intuizione del vero, nella sua dimensione trascendentale non solo come vero fenomenico, ma mai del vero compiuto, tale carattere *doxastico* del *logos* umano verrà analizzato nell'interpretazione di Parmenide. Il rapporto che connota l'umano è pertanto dialettica tra *Endlichkeit* e *Unendlichkeit*. Tale relazione tra finitezza e assoluto, costituisce il temine per una teoria della verità intesa come sapere dialettico: da un lato vi è la *Lichtung* dell'ente un originario orizzonte di presentazione, ma anche di nascondimento della *physis*, dall'altro c'è la conoscenza umana in cui tale *Lichtung* si annuncia individualizzantesi in un sapere finito, come verità finita e per questo sempre in fieri. L'esporsi della verità nel finito dell'esperienza ontologica costituisce il *quid* della filosofia come storia dell'essere, come dischiudimento e disnascondimento di una chiusura originaria⁶⁸. Pertanto, nel progetto filosofico, nei suoi concetti fondamentali, nei trascendentali, in cui si compie l'esperienza ontologica, avviene la mediazione dell'assoluto nel pensiero.

Questa tesi – scrive Fink – che la forza dello spirito non possa essere comparata con la velatezza dell'ente, che non si possa raggiungere una verità della verità, assieme alla tesi della indefinita compiutezza del progetto ontologico, non è un “relativismo”. La verità come assoluto è Idea, il cui concetto si muove nel corso della storia della metafisica⁶⁹: è da notare che tal presa di posizione, che riprende la connotazione teleologica dell'idea in Kant, ma anche in Platone, o il movimento dell'Assoluto in Hegel, pone saldamente il nesso tra *Idea*, concetto, storia e verità: «Il luogo della verità è il concetto – scrive Fink – che non è giudizio, la verità non è verità della frase, ma *Begrifflicht*, ovvero *Lichtung*»⁷⁰. Volendo epurare il senso delle posizioni finkiane da questa retorica misticheggiante, figlia sicuramente della lettura di Böhme e di Schelling⁷¹, si può dire che qui riluca l'intento pienamente ancora fenomenologico di tradurre la trascendenza del mondo, dell'essere all'interno del *logos* filosofico, che coincide però con tentativo di un ripensamento e reimpostazione del senso della metafisica e della sua storia e non con un'analisi della coscienza. Il concetto in quanto *Lichtung* dirada l'oscurità della terra, dirime *chaos* ed entra in relazione autentica con l'ente nel progetto finito e storicamente determinato.

Pertanto, si evince che storicità della filosofia è la storicità dell'*aletheia* e il luogo di tale verità sono i concetti filosofici:

Storicità della filosofia=storia dell'*aletheia*

Non coincidente con la generale storia dello spirito, la storia dello spirito dei tempi! La storia dell'*aletheia* si muove alle spalle (*in Rücken*). Da un migliaio d'anni è rimasto tutto fermo. Esser fermo e movimento Antropocentrismo come esistenza senza dio⁷².

⁶⁷ Ivi, 150 a, p. 224.

⁶⁸ Cfr. *infra*, capitolo III, pp. 102 ss.

⁶⁹ Ivi, 156 a, p. 226.

⁷⁰ Ivi, 175 a, p. 233 s.

⁷¹ Nella biblioteca personale di Fink sono presenti i *Werke* di Böhme.

⁷² Cfr. *ivi*, 177 a, p. 234.

Questo frammento cruciale per la nostra ricerca contiene seppur frammentariamente il motivo della nostra trattazione: in quanto storia dell'*aletheia* la filosofia è da un lato nella sua specificità separata dalla storia dello spirito oggettivo, e in secondo luogo è *Ereignis* di un'origine che si muove sottesa e implicitamente come im-pensato e non ancora pensato. Allo stesso tempo, è sempre pensiero che nel suo cominciamento nasconde un enigma che riposa nella sua origine. La questione del superamento della metafisica risiede nella capacità di pensare la sua origine non metafisica al di là del suo cominciamento proprio al termine della sua storia⁷³ che si dà con la morte di Dio e la sua sostituzione, nell'ambito dell'ontologia regionale con l'uomo⁷⁴.

L'esperienza ontologica è quindi già da sempre il compito di ripensare a un tempo l'inizio della metafisica e l'origine dell'ente e del senso, in quanto domanda sul senso dell'essere, compito che non è ottemperabile se non attraverso una meditazione delle precedenti esperienze ontologiche. In questo consiste la paradossalità dell'*ontologische Erfahrung*: da un lato progetto dei concetti fondamentali, e dall'altro movimento di questo progetto come sempre nuova esperienza dell'essere che non si esaurisce nell'ora, ma è sempre *telos* e compito per il pensiero dell'avvenire⁷⁵. Il pensiero, proprio attraverso il suo agire *im Rücken* rende a un tempo possibile ogni esperienza presente e futura, paradossalmente l'esperienza ontologica è, progetto dei concetti ontologici e per questo, movimento di questo progetto, e quindi sempre nuova esperienza dell'essere dell'ente nel senso di una nuova empiria⁷⁶. Essa è la continua mediazione dell'essere nell'uomo, tema che verrà poi ripreso dal Fink

⁷³ Sulla differenza tra cominciamento (*Beginn*), inizio (*Anfang*) e origine (*Ursprung*) mi riferisco alla distinzione heideggeriana per cui «Il cominciamento del pensiero occidentale non è la stessa cosa del suo inizio (*Anfang*) [...] il principio è l'involucro che nasconde l'inizio, e in questo senso è indispensabile [...] l'inizio si cela nel cominciamento.» (WD, p. 98). L'origine viene caratterizzata a partire da tale cominciamento: «Il cominciamento è ciò con cui qualcosa comincia, l'inizio è ciò con da cui qualcosa scaturisce [...] il cominciamento è ben presto abbandonato, sparisce nel susseguirsi di avvenimenti. L'inizio, l'origine, viene a galla invece solo nel corso del processo, e compiutamente solo alla fine. Ciò che comincia molto spesso non perviene all'inizio.» (HGA XXIX, p. 39). Sul tema cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita e pensiero, Milano, 1997, pp. 29 ss.

⁷⁴ Su tali temi vedi anche K. Löwith, *Dio, Uomo e Mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma, 2000, pp. 5-16.

⁷⁵ La natura paradossale dell'esperienza ontologica riflette la paradossalità stessa dell'essere umano come sviluppata poi nell'antropologia degli anni 50, si prenda ad esempio questo passo da SWW: «Noi siamo inoltre l'essente paradossale (*paradoxie Wesen*) che vive in una confidenza originaria con tutto ciò che è, in una simpatetica armonia è in relazione nel fondamento naturale, radicato nella notte custodente materna, e allo stesso tempo sta di fronte estraneo e distante agli altri enti.» (ivi, p. 68). Da un lato quindi l'uomo in quanto in relazione con l'essere, il mondo, la *physis*, la notte materna progetta l'ente nel trascendentale, dall'altro poiché le cose sono continuamente il non-posto dall'uomo, ma il sempre eccedente separato da uno iato, in un'estraneità strutturale, egli è costretto costantemente ad un'opera di mediazione delle cose nel *logos* nel progetto ontologico dell'ente.

⁷⁶ EFGA 3/4, 174 a, p. 233.

maturato nella sua antropologia dei *Grundphänomene des menschlichen Daseins* e nella conferenza del 1949 *Per il problema dell'esperienza ontologica*⁷⁷.

Quel che ci interessa in chiusura sottolineare è come l'apertura della problematica dell'esperienza ontologica funga da importante anello di congiunzione tra il Fink fenomenologo e quello della differenza cosmologica, come essa sia un ripensamento della problematica fenomenologica in direzione dello speculativo e del problema trascendentale, ma soprattutto su quali basi si giustifica una rimeditazione dell'intera storia della metafisica come storia dell'*alethes* a cui Fink attenderà in molte delle sue opere a partire dal 1946.

Significativa in queste pagine è la riconduzione dell'esperienza ontologica al suo cominciamento greco, in particolare parmenideo. In più punti il filosofo di Elea viene richiamato al pari di Eraclito⁷⁸, la famosa locuzione del terzo frammento del *Pery Physeos: to gar auto noein estin te kai einai*, "una sola cosa sono l'essente e il pensare", è qui ricondotta, prima della critica alla storia della metafisica del dopoguerra, alla teoria della verità come *homoiosis theo* come rispecchiamento del massimamente essente nel *nous* umano. Il *nous* è rispecchiamento dell'autentico ente come oggetto della verità, la *doxa* mera apprensione dell'apparente⁷⁹, da qui la storia della filosofia come storia della relazione della potenza del *nous* con l'*alethes*. Vedremo successivamente come Fink muterà parzialmente questa impostazione convertendo la prospettiva intorno alla storia della metafisica dalla restituzione e restaurazione come restaurazione del problema del mondo.

La trattazione è ora matura per una discussione di quello che è forse l'esito e dimensione prima dell'esperienza ontologica nel pensiero di Fink la differenza ontologica come esposta nei primi corsi friburgensi.

2. La differenza cosmologica: con Kant oltre Kant

È il mondo soprattutto un concetto? Non è il mondo molto più di una totalità intuibile, appunto l'aperto e l'ampio e l'intero e il cingente⁸⁰?

La maturazione della prospettiva cosmologica nel pensiero di Fink serpeggia in moltissimi appunti privati e progetti, per lo più incompiuti del *Nachlass*. A tal proposito, è doveroso menzionare l'abbozzo d'opera del 1934 dal titolo *Welt und Weltbegriff*⁸¹. Tale opera non fu mai realizzata probabilmente perché in quel pe-

⁷⁷ Cfr. *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, (NuD, pp. 217 ss., tr. it. pp. 117 ss); e anche il già citato *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens* (ivi, pp. 139 ss., tr. it. pp. 125 ss.).

⁷⁸ EFGA 3/4, 166 a, 167 a, p. 231.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ EFGA 3/4, 291 a p. 282 s.

⁸¹ Oggi in EFGA 3/3, pp. 621-627.

riodo Fink, non senza qualche frustrazione⁸², era completamente assorbito dalle sue mansioni di assistente di Husserl. Il testo è particolarmente interessante perché vede delineati alcuni orizzonti problematici, che verranno ripresi solo 10 anni dopo nella *Vorlesung Einleitung in die Philosophie* e nel 1949 in *Welt und Endlichkeit* di cui discuteremo tra poco. Il *Gedankengang* sarebbe stato scandito a partire dalla determinazione della filosofia come saggezza del mondo (*Weltweisheit*), sapere inerente alla totalità dell'essere inteso come mondo. In questo frangente, appare chiaro come per Fink il mondo non sia più un esistenziale o un che relativo ad un atto di costituzione come per Heidegger ed Husserl. Per Fink non è l'uomo, quanto piuttosto il mondo il tema della filosofia, anzi l'uomo in quanto animale razionale è un *Weltwesen* (essere mondano)⁸³. La ragione è l'*organon* che apre all'uomo l'orizzonte cosmologico (*Weltweite*) e non l'*aisthesis*.

Questa concezione spinge Fink a un confronto diretto con le posizioni kantiane. La necessità di una interpretazione fenomenologica e cosmologica di Kant matura, dunque, assai presto nel giovane Fink. Lo scritto avrebbe dovuto prendere in esame 1) la dottrina kantiana delle idee di ragione 2) l'idea husserliana di mondo come idea iterativa 3) la dottrina di Heidegger sulla "comprensione dell'essere" come progetto del mondo della trascendenza. Il mondo, dunque, appare come il non dato (*Ungegebene*) in quanto totalità, che tuttavia è sempre dato come sfondo di ogni esperienza possibile.

Come tale, il mondo è unione tra essere e nulla. Fink si chiede se esso sia un concetto empirico o puro, se esista una esperienza apriori del mondo o unicamente a posteriori. Ora, l'esperienza ontologica del mondo si snoda su 3 livelli: a) Impostazione sull'ente, b) Impostazione sull'essenza, c) Impostazione sul mondo. Questi tre atteggiamenti della vita (*Einstellungen des Lebens*) si trovano in una successione accessibile riduttivamente⁸⁴. Fink è esplicito nel rintracciare in Kant il (ri)scopritore della questione cosmologica, l'interpretazione della prima *Critica* costituisce la fondazione (*Grundlegung*) della prospettiva cosmologica. Nell'interpretazione kantiana i concetti di *Erscheinung*, dei paralogismi, degli assiomi dell'intuizione e della Dialettica trascendentale, sono propedeutici a mettere a fuoco il problema del mondo.

Kant avrebbe avuto il merito, dunque, di separare una volta e per tutte il concetto di mondo dalla sua considerazione ontica tipica della metafisica, che lo interpretava alla stregua dell'ente come ambito ontologico regionale⁸⁵. Ora però, come leggiamo nel frammento, questo rinnovato concetto di mondo guadagnato da Kant va svincolato dal soggettivismo ontologico: «il mondo non è una sostanza e non è un commercio sostanziale di sostanze, non ha quindi realtà ontica, ma non è nemmeno

⁸² Cfr. *supra*, p. 43, n. 72.

⁸³ EFGA 3/3, p. 621.

⁸⁴ Ivi, p. 622.

⁸⁵ «La sicurezza negativa del concetto di mondo contro concetti ontici errati del mondo è il contributo più importante di Kant alla teoria del concetto di mondo. Inoltre, a volte è già presente il "pathos cosmologico"» (ivi, p. 623).

puramente soggettivo»⁸⁶. Il mondo non è quindi una mera idea regolativa, quanto piuttosto il trascendentale stesso. La dottrina pura del mondo, che Fink intendeva delineare, avrebbe, di conseguenza, impostato la questione cosmologica al di là del dualismo metafisico tra soggetto ed oggetto (il punto 6 del *documento*) a partire dalla discussione della portata ontologica di spazio e tempo. Lo spazio è suddiviso in uno spazio figurativo (lo spazio come forma dell'intuizione), spazio dei luoghi (spazio dell'ente) e spazio cosmico come riunione delle due dimensioni precedenti che presiede e precede alla manifestazione dell'ente.

Kant, dunque, è il vero e proprio distruttore („*Zermalmer*“!)⁸⁷ dell'impostazione metafisica del problema del mondo come sostanza ed *ens creatum*. La ragione sarebbe, in questo schema kantiano, la porta di accesso al problema del mondo, in quanto mondanizzazione dello spirito; *einai* e *noein*, come vedremo si co-appartengono, nel pensiero il mondo stesso si pensa. Ciò non sfocia però in una prospettiva idealistica, anzi la cosmologia è la risposta ad ogni «retro-mondo idealistico [...] la fine della fata Morgana dell'essere assoluto»⁸⁸. In questo Fink, e sarà un tratto distintivo della sua lettura critica alla metafisica, interpreta Kant e Nietzsche senza soluzione di continuità: il secondo inverte le premesse del primo. Conformemente a questa *pars destruens*, Fink accenna anche a una *pars construens* nello scritto, che sarebbe stata scandita dall'analisi dei tre atteggiamenti della vita mondana: «1) Essere assorto nell'ente, 2) Essere avvolto negli orizzonti essenziali, 3) Essere coinvolto nel mondo»⁸⁹. Ontico, eidetico e cosmologico sono i tre livelli di esperienza ontologica possibile corrispondenti ai tre atteggiamenti, in cui l'*ordo cognoscendi* è ontologicamente inverso rispetto all'*ordo essendi*. Il primo livello è quello dell'esperienza quotidiana, il secondo della conoscenza eidetica aperto da Platone, il terzo cosmologico proprio di Kant.

Tuttavia, la cosmologia si arresta ad un limite, valicabile solo con un salto speculativo capace di pensare «la dimensione onto-gonica come “distanza meontica dall'essere”»⁹⁰. È questo il senso della cosmologia trascendentale, il tentativo di pensare positivamente il nulla di fronte al quale il concetto si ferma. Per far ciò, Fink intendeva sviluppare un itinerario ermeneutico che partiva dalla discussione delle metafisiche di Leibniz, Wolff e Baumgarten e dell'idealismo tedesco, per poi sviluppare una interpretazione “extra-morale” del mondo intelligibile.

A tal scopo, egli propone una interpretazione ontologica del *Glauben* kantiano:

La “ragione pratica” di Kant non è un'integrazione irrazionalistica alla “ragione teoretica” unilaterale, ma è l'intuizione finita del sapere assoluto. In altre parole, il “credere” è nella situazione dell’“essere fuori di sé dello spirito” l'unica possibile forma di sapere speculativo, già presente nel “sapere critico” sulla “limitazione cosmologica dell'essere”

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ivi*, p. 624.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ivi*, p. 625.

(e quindi dell'ambito di conoscenza accessibile nella conoscenza ontico-ontologica finita), rimanendo così nella svolta negativa attraverso la caratterizzazione come "credere" la custode del mistero speculativo: del "problema dell'origine"⁹¹.

In questo passo di straordinaria chiarezza, Fink ritiene che il credere è *Ahnung* meontica «verso qualcosa che non può essere chiamato niente, ma nemmeno essere»⁹². Il credere sarebbe il campo di un'intuizione fondamentale che rompe con l'ontico, in maniera ancora più radicale rispetto alla riduzione fenomenologica.

Nella distinzione kantiana tra "sapere" e "credere" si cela la grandiosa intuizione cosmologico-ontologica della mondanità dell'essere e della non-essenzialità dell'assoluto. La premessa di una metafisica dell'assoluto è la precedente esposizione dei limiti dell'idea di essere.⁹³

Si può dire, che nelle opere del dopoguerra Fink proverà in maniera scrupolosa a dar seguito alle suggestioni che rapsodicamente sono state consegnate a questo precoce *vademecum* teorico. In quasi tutte le lezioni del dopoguerra, almeno dalla *Einleitung* ad *Alles un Nichts*, aleggerà lo spettro di Kant, integrato in un radicale progetto di critica alla storia della metafisica.

In sintesi, in queste poche pagine Kant appare come il distruttore della metafisica dogmatica, il distruttore di ogni ultramondanità e il fondatore della ontologia cosmologica nel *pathos* dell'immanenza, infine il precursore di una meontologia dell'assoluto che spezza la prigionia dell'intuizione kantiano-husserliana come unica via "per le cose stesse". Questo Kant precursore della meontologia del mondo, risulta, pertanto, diverso tanto dal precursore dell'intuizionismo husserliano, quanto dalle varie posizioni neokantiane (Fink non mostra particolare interesse per una *Erkenntnistheorie*). *Welt und Weltbegriff* assieme al documento sulla *ontologische Erfahrung* sono fondamentali per comprendere il punto di approdo dell'apprendistato fenomenologico di Fink, e il punto di partenza della filosofia del dopoguerra⁹⁴.

Questo complesso di tematiche, come dicevamo, vengono riprese nel primo corso che Fink tiene all'università di Freiburg nel 1946 intitolato simbolicamente *Einleitung in die Philosophie*. Qui la questione dell'ente del *ti to on* è primaria, anche se non immediatamente formulata in termini cosmologici, ma in vista dei trascendentali. Mondo, verità e Dio vengono ricondotti all'essere dell'ente, o meglio la questione dello *on he on* confluisce in quella della verità, di dio e del mondo. Nel ciclo di lezioni prende corpo il passaggio dall'irriflesso riferimento alle cose stesse,

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ivi*, p. 626.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Da questo punto di vista, non condividiamo la tesi di S. Bertolini secondo cui nella filosofia del dopoguerra si assiste a una radicale cesura tra il primo e secondo Fink (cfr. S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo. Tra ontologia, idealismo e fenomenologia, op. cit.*), così come non condividiamo la tesi che il passaggio dalla differenza ontologica a quella cosmologica sia stata prevalentemente mediata dalla lettura delle pagine hegeliane (*ivi*, p. 258), quanto piuttosto da una rielaborazione di Kant. I documenti che abbiamo esaminato in questa parte introduttiva sconfesserebbero queste ipotesi ermeneutiche.

tipico della fenomenologia, alla questione dell'origine dell'essere dell'ente attraverso la discussione delle tre *Grundfragen* su Dio, Verità e Mondo come articolazione della domanda ontologica.

Weltfrage, *Gottesfrage* e *Wahrheitsfrage* vengono ricondotte nell'alveo della *Seinsfrage* di cui costituiscono l'articolazione, ma anche il velamento in quanto miranti, nella storia della metafisica, alla verità dell'ente nella totalità e non dell'essere in quanto tale. In questa articolazione, che discute la distinzione del Wolff in *Philosophia rationalis sive Logica* tra metafisica generale e metafisica speciale, Fink mette in relazione la domanda sull'essere alla domanda sul mondo, che è ancora in questa fase questione sulla totalità dell'ente. Tale impostazione, che sicuramente vede nella questione heideggeriana della differenza ontologica, piuttosto che nella problematica delle eidetiche regionali husserliane, il suo motivo ispiratore⁹⁵, introduce il problema dell'essere come la condizione di possibilità delle ontologie regionali: ontologia è domanda sul senso dell'essere. Ed è da qui in poi che Fink legge *Sein und Zeit* e la problematica del tempo come tentativo di riappropriazione del senso dell'essere, che non sfugge, tuttavia, all'ipoteca della metafisica della soggettività. Ora l'Esserci è quel determinato ente che è sempre in un determinato rapporto con l'essere, che è sempre in una determinata relazione con la *Entdecktheit* (esser scoperto) dell'ente a partire da un'apertura (*Erschlossenheit*) strutturale al senso dell'essere. L'essere aperto costituisce, come relazione alla svelatezza, la possibilità umana più propria come poter dire la verità intorno alla manifestatività dell'ente. Possibilità fondata da un piano ontologico fondamentale in quanto potenziale relazionalità dell'Esserci con la verità: tale possibilità è la trascendenza dell'Esserci come principio di ragione dell'essere dell'ente. Gesto proprio della filosofia è l'oltrepassamento verso il mondo che di fatto è la libertà dell'Esserci. La libertà del trascendere fonda la triplicità del fondare come possibilità del mondo, "basamento" dell'uomo nell'ente e giustificazione della comprensione dell'essere. Tale libertà è sempre finita come fondamento senza fondo e fondo di ogni fondare, non avente a sua volta alcun fondamento. L'Esserci è essenzialmente il suo abissale (*Ab-grundige*) fondamento in quanto ex-istenza, progetto finito limitato dall'ente perché sempre gettato e in una particolare fatticità⁹⁶. In ultima analisi, la libertà è il principio di ragion sufficiente dell'ente, e pertanto, anche dell'Esserci. L'ente è fondato dall'oltrepassamento dell'Esserci verso il ni-ente, ossia l'essere a partire da cui si dà ogni intenzionalità e relazionalità. Esserci è essenzialmente libera possibilità dell'oltrepassamento.

Ma mettiamo per un momento da parte questa questione, che per essere affrontata proficuamente necessiterebbe anche del dispiegamento della questione del fondamento in Fink, che ci riserviamo per i capitoli successivi. Quel che ci interessa della

⁹⁵ «Ora è importante che Heidegger considera le ontologie regionali soltanto come un livello del problema ontologico complessivo. L'essere non è soltanto esser-che-cosa, bensì un che è (*daß-Sein*) [...] Heidegger ha preso sul serio questo "oppure come sono": una pietra non è diversa da un uomo solo secondo il suo contenuto, ma anche nella modalità del suo esser-che. Una pietra è semplicemente presente un uomo esiste.» (cit. EiP, tr. it. p. 61).

⁹⁶ Cfr. WG, tr. it. pp. 65 ss.

Einleitung è la prima impostazione della *Weltfrage* come domanda trascendentale, seppur non ancora depurata da influenze metafisiche, segnatamente la relazione tra *unum* ed *ens*: in essa si chiede dell'unità dell'essere rispetto alla molteplicità dell'ente che non è schiacciabile a relazione tra tutto e parte⁹⁷. Per mondo si intendono generalmente tre cose: 1. La totalità dell'ente: *universum*; 2. il complesso del mondo soggettivo, orizzonte possibile di un ampliamento verso il mondo⁹⁸; 3. una regione dischiusa, una *Weltanschauung*, un sistema di relazioni unificate da un *quid* comune come il mondo del Medioevo, il mondo dei suoni *et similia*. Ciò significa che la mondità del mondo può essere vista sia come un qualcosa di oggettivo (il mondo come la totalità che tutto cinge dell'ente) sia come sistema soggettivo (il mio mondo percepito, il mondo culturale di una soggettività storica) e questo perché esso è in sé un orizzonte pre-soggettivo, pre-oggettivo e pre-tematico. Inoltre, argomenta Fink, la coscienza del mondo è sempre data ed implicita in ogni atteggiamento intenzionale verso l'ente in quanto è impossibile l'esperienza di una cosa singola irrelata dalla totalità in cui si presenta, dal sistema complessivo di rimandi. Eppure, in ogni cosa il mondo si vela si sottrae e contrae, in quanto non è mai esperibile come tale. L'ente è esperibile, già onticamente solo come presente in un mondo. Il mondo, proprio nel presentarsi dell'ente individuato, si cela, pertanto, non è una presentazione comune pur essendo in essa il sempre presupposto. Sulla scorta della questione del fondamento heideggeriano, il mondo non è assimilabile all'ente intramondano, di cui non costituisce la mera totalità cumulativa, ma è sempre e sin dall'inizio già compreso; è questo il senso della sua trascendentalità: «il mondo è concetto formalmente aprioristico: laddove si comprende l'ente il mondo è anche già manifesto»⁹⁹. L'uomo, tuttavia, non si rapporta all'orizzonte mondano esplicitamente, esso, al pari dell'essere heideggeriano è sempre implicato nella comprensione e nella relazione dell'ente. Nell'irretimento ontico mondano il carattere trascendentale è solo sentore (*Abnung*), interpretato ingenuamente come totalità dell'ente. Di conseguenza, dal punto di vista categoriale è interdotta ogni corretta determinazione del nesso ente-mondo nell'ingenua rappresentazione del rapporto tra contenente e contenuto; come orizzonte il mondo non è né l'interno dell'ente né l'esterno, ma è l'orizzonte primo a partire da cui qualsiasi interiorità ed exteriorità sono possibili, è concessione prima di una spazialità originaria.

Queste però sono tutte determinazioni negative, cos'è effettivamente il mondo come trascendentale? In questo primo circolo di lezioni Fink abbozza una soluzione che sarà poi approfondita nel corso di tutta la sua opera. Innanzitutto bisogna liberarsi, come sottolineato, dallo schema tutto/parte che farebbe del mondo una sommatoria totale di qualità, una sostanza infinita di cui i singoli enti non sarebbero altro che modi o *antikeimena* su modello spinoziano – la cosmologia di Fink non sfocerà mai nel panteismo – né tantomeno mondo è un recipiente, bensì è il *Raumge-*

⁹⁷ Cfr. *ivi*, tr. it. p. 143.

⁹⁸ È questa la definizione di mondo per l'esperienza possibile che abbiamo già discusso a proposito di Husserl (vedi *supra*, pp. 34 ss.).

⁹⁹ *Ivi*, p. 132.

bendes, lo spazializzante, ciò che concede spazio alle cose. Fink passa poi in rassegna tre modelli ontici esemplificativi della relazione tra mondo ed ente: 1. la reazione tra recipiente, la brocca e il contenuto 2. la luminosità del giorno, la chiarezza (*Helle*) in cui si mostrano le cose, 3. il rapporto tra silenzio e suono. Gli ultimi due sono considerati maggiormente attinenti: l'immagine tra la luce che nel suo avvenire, come non limitato-limitante a differenza dell'esser limitato della brocca, rischiarata e definisce l'ente rendendolo visibile nel diradamento, la luminosità è già sempre oltre l'ente diradato così come il mondo è prima e oltre l'ente. Vedremo poi come la luce o i suoi epifenomeni come il fulmine e il fuoco verranno discussi nell'interpretazione di Eraclito. Anche il silenzio nella sua assenza di suono, costituisce lo spazio di possibilità di presentazione di un qualsiasi rumore, è l'aperto che dà spazio ai suoni ovvero ciò che cinge ogni rumore e lo rende possibile.

Luce e suono rimandano ad una profondità maggiore che Fink chiama *Ortsraum* lo spazio di un luogo. Si distinguerebbero pertanto tre ambiti cosmologici "speciali": *Dingraum*, *Ortsraum* e *Weltraum*, quest'ultimo fondante rispetto agli altri due.

Seguendo questo motivo guida di fondo (*Leitfaden*), Fink imposta la distinzione tra mondo ed ente intramondano: in quanto trascendentale il mondo istruisce lo spazio di manifestazione dei fenomeni.

Lo spazio del mondano è differente anche dallo spazio della soggettività, che vede nel mio *Leib* sempre il punto di riferimento fondamentale di ogni lontananza, non è lo spazio come forma pura della soggettività kantianamente inteso, né tantomeno lo spazio husserliano come risultato di sintesi cinestetiche o lo spazio idealizzato della geometria euclidea, bensì lo spazio di un'apertura. Apertura che non è però ricondotta, come nello Heidegger di *Sein und Zeit* allo *Essere-nel-mondo* come modo di esser fondamentale dell'Esserci. Lo spazio del mondo è accessibile in un rapporto non mirante all'ente, ma alla provenienza dell'ente stesso. Il mondo è sempre compreso e rivelato nell'ente e come tale, anche lo spazio del mondo (*Weltraum*) è aperto nello spazio del luogo (*Ortsraum*). Esso è nel "qui" nella presenza eppure è anche al di là è il più lontano ed il più prossimo, non è da nessuna parte eppure è ovunque, non è concepibile come una *res extensa*, ma è bensì la pura *extensio*. Lo spazio, così come il tempo del mondo non sono né oggettivi, né soggettivi, ma sono i *principia individuationis* dell'ente come tale. La realtà non è un momento concreto del singolo ente, ma è prima, essa è, come tale, lo spazio e il tempo mondani che si danno all'uomo nella apertura e nella mediazione. L'impostazione realista di una realtà che esiste al di là dell'uomo, così come quella soggettivista che riduce la totalità dell'ente a un *positum*, a un'idea, a un costituito dalla soggettività o intersoggettività trascendentale o a un momento dello spirito oggettivo, sono superate nella teoria del mondo come trascendentale¹⁰⁰, come orizzonte che spazializza e temporalizza

¹⁰⁰ Seppur Fink ci tiene a specificare nella *Einleitung*: «L'idealismo cosmologico rimane sì superiore ad ogni "realismo" che prende il mondo come una res come una cosa concreta, e ciò vuol dire: come un ente intramondano.» (EiP, tr. it. p. 167).

la dimensione prima dell'irrompere della cosa. Il mondo è come potenza diradante essenzialmente *Lichtung*, che ad un tempo però si vela nell'oscurità.

Ciò conduce direttamente alla formulazione compiuta della differenza cosmologica: se il mondo è ciò che è prima e oltre ogni ente, che presiede all'individuazione, bisogna inferire una radicale differenza tra ente e mondo.

Già nell'analisi della esperienza ontologica abbiamo visto come l'uomo medi nel categoriale la trascendenza: la cosa nella sua presentazione non è un *positum* della soggettività, ma fuoriesce dall'apertura del mondo ed è poi ordinata nell'esperienza. Il pensiero nel concetto media tale trascendenza e la traduce nel progetto come esperienza ontologica. Dunque, se è vero che le cose non sono "causate" dal *logos*, è pur vero che il *logos* umano rapportandosi all'apertura media e rischiarata nel progetto finito dell'ente questa trascendenza. Fink userà il termine *Widerschein* per indicare questo rilucere dell'mondo nell'esperienza¹⁰¹.

Ora però, sorge una difficoltà: non tutte le forme concettuali applicabili all'ente intramondano sono applicabili al mondo stesso, che anzi si cela nell'ente; il mondo è determinabile, come vedremo a partire da Parmenide solo per *via negationis* partendo dall'ente. Sorge il problema, pertanto, di come determinare concettualmente un qualcosa che eccede l'ambito e la potenza stessa del linguaggio e della rappresentazione come pre-categoriale. Per far ciò Fink si serve di modelli concettuali tipici della storia della metafisica precedente. La differenza tra mondo e ciò che è contenuto è la "differenza cosmologica". Il mondo è *apeiron* il non limitato, ma limitante che prende con sé ogni limitato; non è però un infinito, semmai l'infinitezza è la traduzione fenomenica del carattere trascendentale mai compiuto del mondo. La cosmologia, pertanto, non è la trasposizione nell'ontologia regionale del sapere sul mondo, una filosofia naturale, una fisica, ma più essenzialmente è domanda ontologica, *Seinsfrage*: "cosmologia ed ontologia non si rapportano tra loro come la domanda più generale con quella particolare. Questo era il pregiudizio della metafisica del XVIII secolo con la sua distinzione tra *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*"¹⁰². Al contrario, pensare il mondo a partire dalla differenza vuol dire oltrepassare gli ambiti regionali delimitanti un ambito particolare dell'ente. La non enticità del mondo è stata presentata, come abbiamo sottolineato, per la prima volta da Kant.

Per ammissione dello stesso Fink, tale teorizzazione del mondo ha una diretta filiazione dalla *Dialettica trascendentale* kantiana la cui analisi in chiave cosmologica è per la prima volta discussa pubblicamente proprio nella *Einleitung*, e sarà tematica principale del successivo seminario invernale proprio su Kant¹⁰³, di *Welt und Endlichkeit*, e della *Vorlesung* del 1958 *Alles un Nicht*¹⁰⁴. Del resto, che l'elemento cosmo-

¹⁰¹ Cfr. a tal proposito ZoF, pp. 148, 182, 192 e EFGA 7, 162 ss.

¹⁰² EiP, tr. it. p. 155.

¹⁰³ Gli appunti del seminario del semestre invernale 1946/47 sono raccolti con il titolo il titolo *Übung über Kants Kritik der reinen Vernunft* presso l'Eugen Fink Archiv di Freiburg e oggi Wuppertal con la numerazione E15 279.

¹⁰⁴ Per un approfondimento dell'interpretazione delle antinomie kantiane e della questione della *omnitudo realitatis* cfr. R. Lazzari, *Interpretazioni fenomenologiche di Kant, op. cit.*, pp. 140-239.

logico sia pensato a partire da Kant è ammesso dallo stesso Fink di nuovo 1966 nel seminario *Heraklit* tenuto assieme ad Heidegger:

Heidegger: Lei usa dunque “cosmologico” nel senso del greco *kosmos*. Ma allora perché parla di “cosmologico”?

Fink: non penso l'elemento cosmologico muovendo da Eraclito, ma piuttosto da Kant e precisamente dall'Antinomia della ragion pura¹⁰⁵

Per quanto riguarda l'*Einleitung*, oggetto della nostra esposizione preparatoria alle *Grundfragen*¹⁰⁶, Fink riassume la problematica della prima critica kantiana all'interno del rapporto tra *ens* e *verum*. Del resto l'Estetica trascendentale nella dottrina delle forme pure a priori dell'intuizione sensibile è proprio preposta ad «assicurare il fondamento dell'edificio»¹⁰⁷ della Ragion pura e ad evitare alla metafisica di brancolare e «camminare a tastoni tra semplici concetti»¹⁰⁸, distinguendo l'ambito fenomenale da quello noumenico, evitando il “salto nello speculativo”. L'interpretazione di Fink, a differenza dei neokantiani che sottolineano il ruolo dell'Analitica e di Heidegger del *Kantbuch*, che si concentra principalmente sull'Estetica, insiste sulla Dialettica trascendentale e in particolare alla seconda antinomia.

Citiamo un passaggio:

Lo spazio ed il tempo non vengono trattati in maniera esauriente nella “Estetica trascendentale”, piuttosto è la terza parte, quella della “Dialettica trascendentale” che segue l'Analitica trascendentale”, ad apportare le determinazioni fondamentali su spazio e tempo, soprattutto nella loro peculiare totalità. Nelle antinomie cosmologiche lo spazio ed il tempo entrano nel contesto del problema del mondo¹⁰⁹.

Com'è noto, spazio e tempo sono concepiti da Kant come forme pure dell'intuizione, prestazioni della soggettività trascendentale che presiedono all'esperienza empirica. Il mondo, pertanto, come totalità dell'ente fenomenico e delle sue relazioni, non è mai, similmente a quanto affermato da Husserl, dato in un'intuizione pura, ma la sua *Wirklichkeit*¹¹⁰ è in qualche modo inattuabile. Mondo è *Idea* di una tota-

¹⁰⁵ HK, tr. it. p. 210.

¹⁰⁶ Ci è impossibile, in questa sede, discutere nello specifico l'ampiezza e la profondità dell'interpretazione di Fink della filosofia kantiana Kant e il ruolo centrale che essa ha nell'intera opera filosofica, non solo per la tematica del mondo, si pensi ad esempio alla questione della libertà presente nel corso dell'anno successivo *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (in EFGA 5/2 pp. 26-190) o al ruolo che la *Metafisica dei costumi* avrà nelle opere pedagogiche come *Natur Freiheit Welt e Pädagogische Kategorienlehre* (Hrsg. F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1995, pp. 97 ss.). Per approfondimenti si rinvia all'ottimo lavoro di R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, op. cit.

¹⁰⁷ Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 2004, p. 52.

¹⁰⁸ Ivi, p. 22.

¹⁰⁹ Cfr. EiP, tr. it. p. 160.

¹¹⁰ A tal proposito, è utile far riferimento a una annotazione del 1930 durante il soggiorno a Chivari con Husserl in cui Fink afferma: «la realtà del mondo è prima della realtà delle cose intramondane» («Die [Welt-]Wirklichkeit ist vor den wirklichen [binnenweltlichen] Dingen», EFGA 3/2, p. 45, Z-VII, XVII/24b).

lità strutturata al di là dell'intuizione. Questo è proprio il punto di partenza di Fink. Come abbiamo visto nella *ontologische Erfahrung*, Fink ammetteva, in un modo non del tutto dissimile a Schelling un'intuizione in cui l'esperienza del mondo riluceva trascendentali, e nella libertà. Il mondo riluce nella soggettività, ma non è posto da essa; l'uomo è a un tempo essere intramondano e rifrazione stessa del mondo. Il fenomeno in quanto tale non è il semplice intuito in un'intuizione, ma il prodotto di un orizzonte mondano trascendentale autonomo che ha una sua consistenza ontologica non dipendente dalla soggettività, di cui però l'esistenza è campo di obiettivazione e manifestazione. Kant ha presentato secondo Fink questa eccedenza del mondo rispetto al fenomenico. Effettivamente leggendo Kant:

se l'intelletto è la facoltà di dare unità alle apparenze mediante regola, la ragione è allora la facoltà di dare unità alle regole dell'intelletto, in base a principi. Perciò la ragione non si rivolge mai direttamente all'esperienza o ad un qualche oggetto, ma si indirizza all'intelletto, per dare apriori, mediante i concetti, un'unità alle molteplici conoscenze di esso: tale unità può chiamarsi unità della ragione, ed è di natura del tutto differente dall'unità che può essere prodotta dall'intelletto¹¹¹.

Nell'idea, inferisce Fink, si salta a una completezza che non è data in nessuna intuizione empirica, nello *Anschein*. La rappresentazione di una *totalitas absoluta* non scaturisce dall'intelletto, ma dalla ragione. Importanti pagine sulla *omnitudo realitatis* sono dedicate da Fink in *Alles und Nichts*, uno dei lavori della maturità, in cui l'impostazione cosmologico-meontica è ben delineata.

Seguendo le analisi di Lazzari, è interessante notare come Fink rivede in Kant la «premessa meontica ad un nuovo pensiero di mondo»¹¹². Secondo Fink la filosofia critica espone la parvenza trascendentale senza eliminarla e trasferisce tale parvenza dal mondo delle cose sensibili al piano delle verità supreme della metafisica. La ragione non è mai riferita ad una totalità esistente in senso proprio (*Wirklichkeit*). Pertanto Kant presenta, secondo Fink, nella Anfibia dei concetti della riflessione l'ente di ragione come declinazione del niente (*me-on*). Il niente viene a sua volta problematizzato come: 1) concetto vuoto senza oggetto (*ens rationis*), 2) oggetto vuoto di un concetto (*nihil privativum*) 3) intuizione vuota senza oggetto (*ens imaginarium*), 4) oggetto vuoto senza concetto (*nihil negativum*)¹¹³. Le idee trascendentali di anima, mondo e Dio sono concetti vuoti in quanto non riferiti ad una intuizione.

¹¹¹ Kant, *Critica della Ragion Pura*, op. cit., p. 368, A239 17 ss.

¹¹² R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, op. cit., p. 215.

¹¹³ Kant aggiunge «Come si vede, l'ente di ragione (n.1) si distingue dal non ente n.4) per il fatto che il primo non può venir annoverato tra le possibilità, essendo semplicemente una finzione (sebbene non contraddittoria), mentre il secondo è contrapposto alla possibilità, dato che il concetto annulla addirittura se stesso. Entrambi, comunque, sono concetti vuoti. Per contro il *nihil privativum* n.2) e l'*ens imaginarium* (n.3) sono vuoti *data* per concetti. Se la luce non fosse stata data ai sensi, non ci si potrebbe rappresentare in alcun modo neppure le tenebre e se non si fossero percepiti gli enti estesi, non ci si potrebbe affatto rappresentare lo spazio. Senza un reale, tanto la negazione quanto la semplice forma dell'intuizione non sono in alcun modo oggetti» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 358).

Le forme della totalità non sono cose, non sono fenomeni (*Erscheinung*). Pertanto, sottolinea Fink: «Totalità e niente vanno per così dire assieme. Il *totum* e il *nihil* sono reciprocamente legati. Mentre pensiamo di riferirci con il pensiero alle tre figure della totalità: alla sostanza dell'anima, al *kosmos* e a Dio, secondo quanto ci dice la filosofia di Kant, ci riferiamo in realtà al nulla. Ma tali rapporti con il nulla non sono a loro volta nulla; essi esistono come atteggiamenti del pensiero, sia pure di un pensiero ingannato da un'apparenza trascendentale»¹¹⁴.

Secondo Fink, pertanto, che legge Kant in continuità con Hegel e Nietzsche, egli sarebbe lo scopritore di una «ontologia negativa della totalità»¹¹⁵, che non è però l'attestazione di un inaggrabile nichilismo conoscitivo, quanto piuttosto occasione del salto speculativo verso l'apertura estatica della ragione al tutto del mondo¹¹⁶, per cui mancano i concetti, e da cui prende avvio la filosofia simbolica del gioco. Apertura che proprio Eraclito aveva nella sua filosofia simbolica intuito.

Dunque, l'interdetto kantiano, sostiene Fink, non è tanto nel pensiero del mondo, ma nel pensarlo sotto le categorie fenomeniche, come la somma degli enti accessibili ad un essere finito, ad un'intuizione finita. Tale pensiero, se operato da un punto di vista dell'intuizione categoriale, non corrisponde alcuna compiutezza, ma rimane un'idea soggettiva proprio perché non è intuibile la totalità dell'ente. Ma è proprio qui, sostiene Fink, il punto di svolta del pensiero metafisico kantiano, nel pensiero che «il mondo non è un ente»¹¹⁷. Ciò prefigurerebbe la differenza ontologica tra mondo ed ente, tra *Erscheinung* e ciò a partire da cui essa si manifesta. Se l'io è nell'Estetica il luogo del *Welt-Feld*, in quanto presiede alla manifestazione fenomenica, come origine ontologica di spazio e tempo¹¹⁸, nella dialettica esso viene presentato come una *Ausgang vom Binnenweltlichen*¹¹⁹, una via d'uscita dall'ente intramondano, e una prefigurazione di un essere in sé del mondo (*Ansichsein der Welt*) al di là della *Endlichkeit* umana. In poche parole, Kant avrebbe predelineato implicitamente la dialettica finitezza-assoluto che contraddistingue la relazione tra l'umano e l'orizzonte trascendentale originario della cosa. Da questo punto di vista, Fink si ritroverebbe vicino a una rilettura schopenhaueriana del kantismo, riconducendo di fatto il mondo quasi a una potenza, che spazializzando e temporalizzando, come forza diradante nascondente, presiede all'origine della cosa; vedremo poi, a seguito dell'interpretazione di Parmenide come le cose stiano in maniera leggermente differente.

Nella caratterizzazione negativa del mondo Kant ci impedisce di pensarlo come ente, eppure da questo non nasce un interdetto nel pensare una totalità sussistente,

¹¹⁴ AuN, p. 92 s.

¹¹⁵ Ivi, p. 95.

¹¹⁶ Cfr. R. Lazzarri, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, op. cit., p. 215.

¹¹⁷ EiP, p. 163.

¹¹⁸ Fink sostiene che questa impostazione soggettivista sia sottesa anche alla tematizzazione dello *In-der-Welt-sein* di Heidegger. Cfr. a tal proposito WuE in EFGA 5/2 pp. 331 ss.

¹¹⁹ Ivi, p. 332.

pertanto – sostiene Fink – la dottrina della soggettività di spazio e tempo non pare «giustificata in modo convincente»¹²⁰.

La dialettica trascendentale trova nella *via negationis* una possibilità di determinazione della differenza: è proprio perché Kant ci mostra come il mondo non possa esser fenomeno, che è possibile intravedere una differenza cosmologica: è perché il mondo è il ni-ente, che è possibile impostare una cosmologia meontico-trascendentale; è perché la cosa in sé si dà come il negativo del fenomeno, perché essa si dà come nulla costantemente implicato nell'ente, che essa può essere orizzonte problematico:

nella caratterizzazione negativa del mondo, cioè nell'allontanamento delle immagini intramondane di rappresentazione e di pensiero per il mondo, nel sottolineare la differenza teorica tra mondo e sfera delle manifestazioni fenomeniche date, Kant rimane il vero scopritore del pensiero del mondo¹²¹.

Kant è il punto di avvio dell'esigenza finkiana di una “metafisica dello spazio e del tempo”. Nella *Einleitung*, in *Welt und Endlichkeit* e in *Alles und Nichts* il criticismo è il punto di inizio per un nuovo pensiero del mondo non più metafisico, in cui riaffiorerebbe la sua origine non ancora metafisica, eredità del pensiero pre-socratico. Detto sinteticamente: se Kant costituisce il punto di avvio del pensiero cosmologico di Eugen Fink, sarà attraverso l'interpretazione dei presocratici, che tale impostazione vedrà la sua formulazione completa e il suo approfondimento.

È sintomatico, a tal proposito, il fatto che il corso sulle *Grundfragen* sia posto cronologicamente nell'opera di Fink proprio a cavallo tra le prime lezioni sugli antichi e la svolta cosmologica di *Welt und Endlichkeit*. La differenza cosmologica, tuttavia, non esaurisce la problematica ontologica, bensì ne è la premessa, il punto di partenza per una nuova fenomenologia e di una nuova antropologia. L'idea del mondo, come si è detto nel capitolo precedente, è sempre a partire da una situazione emotiva che permette di dischiudere la dimensione della totalità dell'ente, non più la *katharsis* dell'esperienza ontologica, ma in questo frangente la sensazione dell'infinito, la sensazione di una mancanza ed incompletezza (*Heimweh*), legata alla finitudine umana, che si trasforma in entusiasmo e meraviglia. Tuttavia, seppur per Fink la dimensione ontologica è dischiusa da una determinata *Stimmung*: l'entusiasmo per la totalità, essa non è mai generata o sussunta sul piano della soggettività. Il mondo dev'essere altresì progettato nel concetto, e ritorniamo al punto precedente. È questa la funzione produttiva del *logos* umano che media la trascendenza, ma dove a sua volta la trascendenza si pensa. Problematico è come si compongono *logos* e trascendenza, l'interpretazione di Eraclito e Parmenide nel nesso *einai-noein* sarà cruciale per dare una risposta a questa problematica. La tradizione filosofica ha visto la verità nell'*adaequatio* come corrispondenza tra conoscenza e oggetto, tra lo stato di cose e la frase. Ora, la corrispondenza – scrive Fink – è sia un esser simile o un equivalere, oppure come un lucchetto con una serratura un corrispondere basato su una disuguaglianza.

¹²⁰ EiP, p. 163.

¹²¹ *Ibid.*

Tuttavia, anche la corrispondenza non è un qualcosa di originario, ma necessita essa stessa di chiarimenti; nella tradizione teoretica a partire da Aristotele il luogo della verità è l'asserzione che dice il vero nel momento in cui adegua il giudizio all'oggetto¹²² secondo *correspondentia*, e *convenientia*, ossia nella modalità della *apophasis*. In Fink il nesso tra *ens* e *verum* si dà su un piano più originario di quello dell'*adaequatio*, la corrispondenza è possibile solo in quanto vi è un rapporto di rispecchiamento triangolare tra uomo come *Zwischenwesen*, mondo ed *Erscheinung*. La *adaequatio rei atque intellectus* è fondata invece su un rapporto bipolare tra ente e soggetto.

Questi temi vengono ripresi nella *Vorlesung* successiva alla *Einleitung*: la *Philosophie des Geistes* del WS 1946-47, corso immediatamente precedente le *Grundfragen*. La lezione si apre con la riproposizione del problema di Mondo-Verità e Dio, introdotta dalla discussione su una questione cara alla filosofia di Fink: il nesso tra filosofia e scienza, tema molto vasto, di cui forniamo un'indicazione di massima. Per Fink, mentre le scienze sono sempre parziali, perché non indagano lo statuto ontologico dell'ente tematico, la filosofia come ontologia o, meglio, come cosmologia, è sempre domanda sull'ente in totalità e sull'essere di questo: laddove le scienze, hanno sempre a che fare con l'ente, la filosofia è essenzialmente *onto-logia* come teoria del nesso *logos-on*. Quel che ci interessa qui è la classificazione della filosofia come *Denkens des Seins* «che avviene in una profondità della nostra esistenza, di cui non abbiamo alcun controllo [...] e che richiede uno sforzo proprio per rivolgersi indietro alla dimensione dell'origine in cui si fonda l'esistenza umana nel mezzo delle cose»¹²³.

Questa profondità è il *Geist*, pertanto la filosofia è *Erscheinungslehre des Geistes*¹²⁴, dove il *des* assume il ruolo sia di genitivo oggettivo che soggettivo; filosofia è insegnamento dello spirito sia come dottrina dell'essere e dei trascendentali, sia come diretta emanazione della propaggine spirituale, in quanto sempre situata in una storicità. La filosofia dello spirito è pertanto «ontologia in un senso radicale»¹²⁵ nel senso che «chiede dello spirito in quanto esso nel suo fondamento essenziale riposante nella preadattità, pensa dapprima originariamente e determina nel concetto ciò che è innanzitutto ente, essenza, fenomeno, fondamento e fondato. Questa originaria trama dello spirito, che vogliamo comprendere come sua essenza, noi la definiamo: progetto onto-logico. Ciò non dipende da avere precedentemente un punto di vista già disponibile e categorialmente elaborato dell'essenza dell'essere e da qui in poi ricercare l'essenza dello spirito. Piuttosto ne va di afferrare lo spirito nell'originarietà del suo progetto del concetto, in cui l'ente viene pensato»¹²⁶.

Lo spirito è quindi qualcosa di più profondo rispetto alla manifestazione/oggettivazione culturale, ma è il progettante, nel concetto, la struttura dell'ente, è ciò che

¹²² Cfr. Aristotele, *De Int.*, I, 16 a6 ss.

¹²³ PdG, p. 140.

¹²⁴ Ivi, p. 14.

¹²⁵ Ivi, p. 136.

¹²⁶ PdG, p. 141.

presiede all'identificazione e trasposizione dell'ente in un *logos*, pertanto, possiamo azzardare che *Geist* e *Logos* siano uno lo specchio dell'altro, a patto che li si consideri, come Fink più volte ribadisce nella *Vorlesung*, una *Ursprungsdimension des Menschen*, la potenza umana rischiarante l'ente nella sua originaria chiusità. L'uomo, pertanto, stando a quanto sostenuto nelle due *Vorlesungen*, si trova ad essere «un essere ambiguo, di cui non ci si può impadronire facilmente. Egli appare come un ente nel mondo, come una cosa tra le cose – ed è d'altra parte il luogo del progetto di tutti i concetti ontologici, in cui precedentemente da tutte le esperienze è pensato l'essere dell'ente»¹²⁷.

Qui la funzione mediatrice dell'uomo e la nozione di esperienza concettuale produttiva accennate negli appunti de la *ontologische Erfahrung* trovano una compiuta esposizione; a differenza di Hegel non è l'uomo autocoscienza dell'assoluto, ma è lo spirito umano stesso, che nella concettualità assolve a una funzione mediatrice dell'essere – o meglio del mondo – nel progetto delle strutture dell'ente, e questo è presto detto perché in Fink l'assoluto è il mondo. La filosofia, quindi, superato il momento della *katharsis* e dell'entusiasmo, come *theoria* è sempre mediazione e costruzione, *poiesis*, di un orizzonte di senso, è un pianificare ed aprire la dimensione dell'ente, un incanalare l'aprirsi del mondo nel concetto. L'impalcatura spirituale-concettuale fonda quindi il campo empirico, il mondo dell'atteggiamento naturale in cui nella quotidianità si incontra l'ente. Il concetto riluce nel linguaggio. Gli svariati modi in cui l'oggetto viene detto, seguono il filo conduttore di una significazione poggiante sulla ricchezza strutturale e sulla pienezza di forme dell'esser cosa.

Scrive Fink:

la significazione scava in una lingua latente [...]. Il *logos*, nel senso di un discorso pre-dato avviene solo in misure condizionate e limitate sul filo conduttore dell'ontologia. Nella contrapposizione tra la filosofia e una interpretazione del mondo poggiante sul linguaggio naturale, si fonda la contro-significatività dei concetti filosofici rispetto al loro registro naturale [...]. Filosofare mette il progetto immobile e riposante in una lingua di nuovo in movimento, i pensieri fondamentali dell'essere nel flusso. L'impalcatura stessa del mondo viene messa in movimento e tutto ciò che stabilito o le apparenze fondamentali iniziano a vacillare¹²⁸.

Nella lingua vi sono sempre le macerie di una filosofia passata, riluce seppur nell'assenza l'inizio impensato del pensiero. L'interpretazione dell'essere dell'ente si obietiva nella storicità di un progetto ontologico. Storicità che è sempre una temporalità non orizzontale bensì verticale in cui ogni presenza, ogni concetto, implica sempre e ad un tempo insieme i suoi momenti passati e il suo destino. Storicità, che similmente a quanto afferma Heidegger, costituisce spazio-tempo distintivo del esserci:

dove sempre l'esserci umano si trova nel chiarore dell'esistenza storica, ha anche già da sempre interpretato l'ente. Esplicitamente ciò avviene nella filosofia; implicitamente però sempre quando l'uomo si rapporta nell'interpretazione all'ente. Ogni lingua di un popolo è già da sempre una filosofia segreta. Proprio dalla profondità della sua esistenza

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ivi*, p. 186.

metafisica essa è nel rivolger la parola e nel dire dell'ente mantenuta dalla forza di un'originaria verità. Non è un caso se la filosofia inizia a parlare greco¹²⁹.

Contrariamente all'impostazione nietzschiana della filosofia come una metafisica della grammatica, ovvero come ipostatizzazione di categorie date in primis sul piano linguistico, per Fink è la lingua stessa una metafisica celata, se per metafisica intendiamo la verità dei riferimenti all'ente nella sua totalità. Ogni lingua esprime una determinata modalità, una determinata categorizzazione del nesso veritativo e, a un tempo, un determinato annuncio del mondo. Ed è proprio su questo piano che viene motivata la critica ad Husserl espressa nel capitolo precedente sulla pretesa della filosofia di progettare un nuovo inizio, quando già da sempre essa è all'interno di una storia della metafisica ad iniziare dal linguaggio fenomenologico stesso. Non è possibile un inizio del filosofare totalmente irrelato da quella che è la storia stessa dello spirito; il pensiero ontologico, pertanto, in quanto pensiero della costituzione dell'essere, si compone di un doppio movimento da un lato il *Nachdenken*, il ripensamento del progetto ontologico fondamentale dell'occidente, dai suoi presupposti greci, fino alla contemporaneità, dall'altro è progetto sempre nuovo, ad-veniente, un *Erdenken* (escogitare), un dar forma a sempre nuovi progetti, il che costituisce il carattere tipico della filosofia come sapere sempre *unterwegs* dell'assoluto nella finitezza.

Su queste basi ci rivolgiamo quindi alla filosofia degli antichi, da un lato per un'archeologia dei progetti fondamentali ontologici su cui si regge la storia del pensiero occidentale come inizio della metafisica ed adombramento della questione del mondo, dall'altro perché in quello stesso pensiero riluce la possibilità di un *Erdenken* che, in quanto non ancora metafisico, può aprire la strada per un nuovo progetto ontologico al di là della metafisica stessa, come sarà nel caso della filosofia eraclitea. La *Philosophie des Geistes*, tra l'altro, rappresenta il luogo in cui Fink rende esplicito il progetto di un'interpretazione della filosofia greca; se la differenza cosmologica è solo il punto di avvio per la problematica del mondo e se il mondo stesso si cela nel progetto storico dell'ente, ovvero nella storia della metafisica, il ripensamento della storia e i presupposti della metafisica occidentale nel suo cominciamento greco, si configura come uno dei compiti essenziali della missione filosofica di Fink, verso lo sviluppo di una cosmologia ontologica come *Überwindung der Metaphysik*.

Il pensiero filosofico come *Seinsverfassung*, come *Erdenken* e *Nachdenken* nella sua storicità è innanzitutto eredità del pensiero greco. Anche il soggettivismo e la tecnica contemporanea rispondono alla forma della domanda trascendentale circa *on* e *alethes*¹³⁰, al nesso tra *ens* e *verum* prefigurata già nel pensiero parmenideo con l'equiparazione tra *einai* e *noein*.

¹²⁹ Ivi, p. 126.

¹³⁰ Ivi, p. 120.

Essenza e categorie possono divenire problema solo nella riconduzione al problema dell'essere in una ripetizione e prova del progetto ontologico da cui derivano. Questo però ci dilungherebbe in una discussione con le decisioni fondamentali del pensiero dei greci che in uno spaventoso sforzo sottomisero la notte senza forma del *chaos* e interpretarono/collocarono (*auslegen*) l'essere nel concetto. Quella gigantesca battaglia intorno all'essere da Parmenide ad Aristotele è l'unico luogo in cui il pensiero di essenza e categorie avvenne originariamente e la fondazione del nostro mondo si compì. Al fine di porre effettivamente il problema di essenza e categorie, il confronto con il pensiero dei greci è essenziale¹³¹.

Il confronto non è naturalmente tematico nelle pagine della *Philosophie des Geistes*, ma solo un anno dopo nella *Vorelsung* sulle domande fondamentali della filosofia antica, dove il pensiero di essere e categorie viene riassorbito all'interno della *Weltfrage* come domanda fondamentale del pensiero. Abbiamo ricostruito sin qui storicamente e filologicamente, la necessità in Fink di un confronto con il pensiero greco, occorre ora prima di addentrarci nell'analisi del pensiero presocratico, spendere qualche parola sulla particolare concezione finkiana della storia della filosofia.

¹³¹ Ivi, p. 158.

III. A che i Greci

Nel pensiero greco del quinto secolo a.C. irruppe una meraviglia domandante, che mise di nuovo alla prova tutto ciò che l'ente è – cosa è una cosa, cosa la sua essenza, cosa una sostanza, cosa una proprietà, e ciò sullo sfondo della lingua greca e anche contro di essa raggiunse un nuovo progetto interpretativo concettuale, che prese in custodia l'esistenza umana per due millenni¹.

1. *Storia, mondo e progetto ontologico*

In una delle pagine finali della *Philosophie des Geistes* Fink interpreta la storia della filosofia come la storia di quel grandioso progetto ontologico nato in Grecia e che determina le sorti dell'intero pensiero occidentale. La filosofia non è un universale antropologico, ma nasce in Grecia e segna le sorti della storia e della scienza occidentali. Del resto, la questione della storicità della filosofia come problema metafisico, come abbiamo visto era presente nel pensiero Fink già dalla fine negli anni 30, come emerso dal documento sulla *Material zu ontologische Erfahrung*.

Riportiamo in seguito ancora un frammento fondamentale, che suona come dichiarazione di intenti:

Problemi metafisici:

1. *Spazio e tempo* – da una concezione cosmologica (teoria della fondazione del mondo)
2. Il *Vorkommen* (venire alla luce) dell'ente (“forza”, “esteriorizzazione”, “essenza” e “manifestazione”)
3. Il “*Nous*”: la natura noetica dell'ente (non è una possibilità dell'uomo !) (*Nous* e il venire alla luce dell'ente!?!)
4. Il “dire”: “la *Lichtung* dei concetti originari”; - il “discorso” la “dialettica”. “*on kai logos*”
5. Storicità della filosofia: (l'istituzione dei concetti fondamentali portanti nell'esistenza umana nel mezzo dell'ente).

“Arrestarsi dell'ontologia” e “progresso delle scienze”

“Movimento dell'ontologia” e “piano” delle scienze?

La mia contrapposizione contro la valutazione extrafilosofica della filosofia – con “lo storico-spirituale” – biografico – psicologico – sociologico, e simili criteri di una ingenuità prefilosofica.

¹ Ivi, p. 187.

Il problema della “storicità della filosofia”.

L'esistenza filosofica da comprendere a partire dal filosofare, non il filosofare dai “filosofi”. Filosofare è da comprendere però proprio a partire dallo spezzare la “prigionia”, da cui l'uomo si leva filosofando: l'ente, ovvero il permanente sovra-umano al di là della misura della prigionia: *physis-theion*².

Tutti e cinque gli ambiti problematici vengono sviluppati nelle opere sulla filosofia degli antichi, il problema dello spazio e del tempo del mondo, cruciale nel corso *Nachdenkliches zur ontologische Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, la natura del *nous* e il nesso ontologico tra *on* e *logos* che saranno tematici nelle *Grundfragen* relativamente all'interpretazione di Parmenide, il problema del sorgere dell'ente dalla *physis* come venire alla presenza (*zum-Vorschein-kommen*) viene delineato a partire dalla relazione tra la prima e seconda parte del poema parmenideo nella definizione dell'ambito tematico della *doxa* e successivamente in *Sein-Wahrheit-Welt*. Al problema della storicità della filosofia Fink dedica le prime tre lezioni delle *Grundfragen*. È singolare come già in questa sede, in relazione ad una autentica comprensione della storicità del filosofare, venga sgomberato il campo da ingerenze non filosofiche come avremo modo di vedere a breve. La storicità della filosofia si comprende genuinamente solo a partire da una corretta interpretazione dell'esistenza filosofica e non della dossografica rendicontazione dei filosofi; essa è un gesto volto alla comprensione dell'originario, della *physis* come fondamento dell'essente nella totalità. Il fatto che Fink si rivolga all'inizio della sua carriera accademica e preliminarmente all'esposizione un'ontologia strutturata, al luogo fondamentale in cui per la prima volta si è pensata la *physis* è non è certo una coincidenza, ma rispecchia l'esigenza teorica, ma anche biografica, di pervenire al fondamento del pensiero che è necessariamente rinvenibile nel suo cominciamento storico. Da questo punto di vista, la storicità della filosofia deriva dalla natura storica della comprensione dell'*aletheia*: filosofia è la storia della comprensione della verità nel progetto ontologico, allo stesso tempo, solo la filosofia è veramente storica nella sua relazione all'origine. Per questa ragione, il confronto con il pensiero antico è stato un importante *Leitmotiv* del pensiero di Eugen Fink per tutta la durata della sua esperienza intellettuale. Si pensi ad esempio alla *Metaphysik der Erziehung* discussa a partire dalla metafisica platonico-aristotelica del 1970, o ai numerosi quaderni sulle interpretazioni della metafisica aristotelica del 1936/37³, al *Colloquium* con Heidegger su Parmenide del 1949, al *Seminar* 1949 sulla Storia del *Weltbegriff* nel *Timeo* platonico⁴, e ancora al Seminario del 1951 sulle interpretazioni di Eraclito, fino al famoso *Heraklitseminar* del 1966 con Martin Heidegger⁵. Addirittura, come possiamo attestare da alcuni appunti manoscritti per il corso *Grundfragen der antiken Philosophie*⁶, il corso del

² EFGA 3/4, 185 a, p. 237.

³ Il documento è presente nell'Eugen Fink Archiv con la notazione E15 391.

⁴ Gli appunti preparatori del seminario sono archiviati con la catalogazione E15 290.

⁵ Molti dei documenti menzionati, e altri ancora sono presenti in EFGA 11.

⁶ Il documento è presente nel *Nachlass* con titolo *Heraklit Interpretationen* e catalogato come E15 330. È stato pubblicato in EFGA 11, pp. 595 ss.

Sommersemester 1947/48 doveva esser seguito nei due semestri successivi da due cicli di lezioni su Platone e Aristotele⁷. Questo a sottolineare come i greci siano il terreno su cui da un lato Fink intraprende la critica della metafisica occidentale, dall'altro il luogo in cui si intravedono le peculiarità del suo sistema fenomenologico rispetto a Husserl e Heidegger. Per quel che concerne l'istanza critica, in maniera simile a Karl Löwith ma con riferimenti diversi, solo il ripensamento del pensiero greco può offrire la comprensione della tendenza di fondo della modernità, della perdita di mondo e dell'ipoteca del soggettivismo come fenomeni, come si vedrà, connessi e speculari⁸. Del resto, l'istanza critica conduce direttamente alla via fenomenologica. Ciò impone l'esigenza di un confronto con il luogo d'origine del pensiero filosofico come il punto di partenza privilegiato per la revisione dell'ontologia in chiave cosmologica, al di là del terreno metafisico seppur in continuità con esso. La tradizione non viene demolita, ma decostruita, reinterpretata e rimeditata. Decostruzione e costruzione sono un solo movimento, pertanto, ogni filosofia autenticamente fenomenologica, ogni conoscenza filosofica dev'esser impostata a partire dalla sua posizione all'interno del pensiero metafisico, scaturendo essa stessa da tale terreno: uno dei tratti distintivi della fenomenologia di Fink rispetto ad Husserl, è l'integrazione esplicita della storia della filosofia all'interno del sapere e del metodo fenomenologico.

Come per Heidegger, l'interpretazione della filosofia antica è guidata programmaticamente dall'idea di un precorrimiento premetafisico della *Seinsfrage*, in quanto originaria *Weltfrage*. La limitazione di tale domandare segue la quadripartizione che lo stesso Heidegger delinea inerentemente al problema dell'essenza dell'essere⁹: essere e divenire, essere e apparenza, essere e pensare essere e dovere. Questi quattro ambiti problematici costituiscono la struttura portante anche dell'interpretazione finiana della filosofia antica, in particolare, le prime tre dimensioni troveranno ampia discussione in tutti e tre i pensatori aurorali Anassimandro, Eraclito e Parmenide.

Nella filosofia greca presocratica Fink intravede il gesto fenomenologico *ante litteram*, il portare a manifestazione le cose stesse, ovvero l'irrompere del mondo all'interno del *logos*. D'altra parte, secondo il programma abbozzato nei *Material zu ontologische Erfahrung*, il reinserimento della fenomenologia all'interno della storia della metafisica, implica che lo sguardo fenomenologico rivolto alle cose stese (*zur Sache selbst*) debba necessariamente intraprendere il suo percorso analitico dal luogo in cui il pensiero del mondo avvenne per la prima volta nella maniera più irrelata e spregiudicata. Se l'oggetto della riduzione è l'idea di essere, la questione dell'origine del pensiero occidentale, caduto nella morsa del nichilismo planetario, dev'esser rin-

⁷ Il progetto fu accantonato a favore del corso *Die philosophie Hegels* del semestre estivo 1948 tuttora inedita archiviata E15 130 e dal seminario sulla *Phänomenologie des Geistes* tenuto il semestre successivo. Una ripresa della filosofia antica si ha nel semestre estivo 1949 con il seminario *Zur Geschichte des Welt-Begriffi* (E15 290 e in EFGA 11 pp. 567 ss.) sul *Timeo* platonico, e con un Seminario sull'*Etica Nicomachea* (E15 447 e in EFGA 11 589 ss.). Particolarmente interessante è poi il *Proseminar Der Satz vom Widerspruch* del semestre invernale del 1959/60 (EFGA 11, pp. 227 ss.).

⁸ Cfr. K. Löwith, *Dio, Uomo e Mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, op. cit.

⁹ Cfr. HGA XL, tr. it. pp. 103 ss.

tracciata a partire dal suo *Anfang*¹⁰, in cui l'essere dell'ente nella totalità è stato per la prima volta progettato e pervenuto al pensiero in quanto *archè*.

La triade filosofica originaria, condivisa con Heidegger¹¹ – Anassimandro, Eraclito e Parmenide – è il luogo di un'esperienza ontologica fondamentale in cui assenza ed esistenza, *Was-sein* e *Daß-sein* vengono concepiti senza la separazione tipica della metafisica platonica tra essere e divenire, idea e apparenza. Il prodursi dell'ente e il suo esser detto in un *logos* non vengono separati dall'orizzonte del mondo; da questo punto di vista, il fenomeno in quanto “ciò che si manifesta da sé”, non è scisso dal piano della *physis*. *Logos* umano e *physis*, almeno fino ai discepoli di Parmenide non sono ancora separati, così come il piano del movimento mondano non è escluso dal piano dell'essere a favore della fissità dell'idea o della sostanza. Questa fenomenologia dell'inapparente, della latenza del mondo dischiusa attraverso l'interpretazione fenomenologica dell'inizio del pensiero, dev'esser condotta innanzitutto da una prospettiva storico-filosofica.

L'inizio del pensiero occidentale, ha luogo in un determinato momento della storia. Come ogni concrezione culturale, la filosofia greca è documentata in documenti storici (*historisch*)¹², oggetto di studi filologici, è un sistema di testi organizzati e raccolti, tra le altre, nella celebre edizione *Die Fragmente der Vorsokratiker* di Diels e Kranz, una manifestazione di vita specifica di una cultura, quella greca affianco all'arte, alla mitologia e alla religione, forma culturale tra infinite culture avvicendatesi «su un astro in un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza»¹³. Tuttavia, un rapporto autentico con la greicità non lo si guadagna solo con la corretta interpretazione filologica del testo, o con un corretto intendimento della vita del greco del V secolo. Quella dimensione è perduta per sempre; per quanto possano essere profonde le analisi filologiche non riusciremo mai, noi uomini dell'epoca della tecnica, a guardare nuovamente la luna o il fulmine con gli occhi dell'uomo greco¹⁴.

¹⁰ Sugli stessi presupposti si fonda l'altra grande interpretazione fenomenologia dei presocratici ad opera di Klaus Held nel celebre lavoro *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, *op. cit.* L'ossatura dell'opera, ovvero la seconda parte: *Heraklit Die Selbstunterscheidung des beginnende denkens von vorphilosophischen Leben*, fu presentata da Held come *Habilitationsschrift* all'università di Köln nel 1969.

¹¹ Cfr. HGA LIV, tr. it. p. 32.

¹² Utilizziamo il termine storico per tradurre l'aggettivo *historisch* e istoria per *Historie* come alternativa alla coppia storico: *geschichtlich* – storia: *Geschichte*. La prima coppia indica lo storico da un punto di vista empirico, documentario, cronologico lineare oggettivato in forme e fenomeni solitamente oggetto delle scienze dello spirito, la seconda indica la storia dal punto di vista della storia rimeditata disposta (*geschichten*) e inviata-destinata (*geschickt*) a partire dalla storia dell'essere.

¹³ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, *op. cit.*, p. 226.

¹⁴ Della stessa idea è Jan Patočka: «Non disponiamo dunque della storia del pensiero più antico del pensiero greco, né pare che ne disporremo tanto presto. Dal punto di vista filosofico, conoscere questa storia sarebbe della massima importanza; se la metafisica, infatti, non è altro che una determinata decisione, lungo la via che la filosofia occidentale ha aperto, è allora di vitale importanza

Secondo Fink, le filosofie di un'era non sono comprensibili nei loro tratti profondi non detti, mediante lo spirito generale o materialisticamente a partire dai rapporti economici vigenti, o mediante la semplice indagine filologica. Vero è che la filosofia è necessariamente un avvenimento culturale, intrinsecamente legato alla cultura greca, in particolare alla lingua, che, come orizzonte di disvelamento dell'essere e progetto dell'ente, è sempre il piano di una determinata possibilità e potenza di categorizzazione del mondo secondo un suo impianto concettuale. Eppure, il greco quando filosofa, quando Eraclito utilizza il termine *Logos*, quando Platone nomina l'*aletheia* o l'*eidos*, lo fa sempre in mondo sostanzialmente diverso e contrapposto al registro comune o alla lingua quotidiana, ma anche dalla lingua di Omero e di Esiodo. La filosofia in quanto "mondo capovolto"¹⁵, non è mai comprensibile come un fenomeno culturale tra gli altri, come una qualsiasi manifestazione ontica, nessuna scienza storica perviene alla dimensione essenziale autentica della storicità filosofica. L'accesso alla filosofia – sostiene Fink – lo si guadagna solo filosofando a propria volta¹⁶, la pretesa di una presunta oggettività che riferisce descrittivamente le semplici opinioni dei filosofi è dossografia.

La superstizione secondo cui apparterrebbe all'onestà intellettuale il fatto che lo storico della filosofia non abbia pensieri propri e diventi un puro luogo di passaggio del passato, è un pregiudizio derivante dall'ambito delle convinzioni positivistiche della scienza¹⁷.

Né tantomeno la filosofia è un modo tra gli altri dell'esserci greco, certamente essa ha un rapporto dialettico, spesso di contrapposizione con la religione e l'arte, ma la filosofia non è una *Weltanschauung*, una forma di espressione circoscritta all'interno di un atteggiamento culturale dominante, all'interno di un mondo culturale, bensì è il progetto e il fondamento stesso di questo mondo. Bersaglio critico è qui sicuramente Dilthey per cui la filosofia, presentandosi in una forma storicamente determinata, paga il tributo alla propria epoca. La *Lebensphilosophie* di Dilthey nella *Weltanschauungslehre* rappresenta la trasposizione di un assunto teorico di partenza: «la storicità come momento pluralistico delle connessioni dinamiche della realtà umana»¹⁸. Per il filosofo renano, arte, filosofia e religione costituivano le tre prin-

per la filosofia assicurarsi l'ampiezza originaria entro cui la metafisica si estende, come una delle forme possibili, che possiede un suo destino storico e può naturalmente avere anche una sua fine. Non possediamo, dunque, la storia dell'origine della metafisica, né la possiederemo tanto presto; molti elementi della storia dell'epoca cosiddetta presocratica testimoniano, tuttavia, che già allora il problema vero e proprio era quello della verità fondamentale, del disvelamento, dell'*aletheia*. La filosofia più antica non era ricca di sapere, e talvolta addirittura si distanziava deliberatamente dall'erudizione» (J. Patočka, *Platonismo negativo*, a cura di F. Tava, Bompiani, Milano, 2015).

¹⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke III*, E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, p. 121, tr. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2000.

¹⁶ GaP, tr. it. p. 5

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cit. G. Cacciatore, *Prefazione a Wilhelm Dilthey, La dottrina delle visioni del mondo*, a cura di G. Magnano San Lio, Guida, Napoli, 1998, p. III.

cipali forme della *Weltanschauung* del mondo umano, articolantesi storicamente in forme plurali e variabili in cui la coscienza storica si rapporta col fondo abissale e mai conoscibile della vita. Nella fluidità della *Lebensphilosophie* si dissolve qualsiasi pretesa metafisico-monistica di unificazione del sistema sapere. La vita umana come *ganzer Mensch*, articolazione complessa di esperienze vitali, conoscitive ed emotive, è un complesso che non si lascia cristallizzare. Il sistema filosofico, come espressione di questa totalità, sotto la maschera di universalità, nasconde un complesso sistema di rimandi che fondano il sistema concettuale essendo radicati nelle differenti forme vitali. Pertanto, per Dilthey il monismo trapassa, in maniera non dissimile a Nietzsche, nell'analisi delle connessioni psicologiche e storiche e nell'analisi dei differenti tipi di *Weltanschauung* in lotta tra loro. Le visioni del mondo non sono prodotti del pensiero, in esse il progetto concettuale è solo un momento di un generale complesso vitale che costituisce il "tipo" derivante dal *Darinnensein des Lebens*, la connessione delle conoscenze all'interno della totalità della vita. La connessione delle conoscenze, pertanto, «non è più da cercarsi in un'immagine concettualmente predefinita del mondo, ma nell'uomo»¹⁹. Sorgerebbe quindi un'antinomia:

alla variabilità delle forme umane di esistenza corrisponde la molteplicità dei modi di pensiero, dei sistemi religiosi, degli ideali etici e dei sistemi metafisici. Questo è un fatto storico. I sistemi filosofici cambiano come i costumi le religioni e le disposizioni. Così essi si mostrano come prodotti condizionati. Ciò che è condizionato da relazioni storiche è anche relativo nel suo valore. Ma l'oggetto della metafisica è la conoscenza oggettiva della connessione della realtà. Solo una tale conoscenza oggettiva sembra rendere possibile per l'uomo un atteggiamento sicuro in questa realtà e per l'agire umano uno scopo oggettivo²⁰.

Tale antinomia è risolvibile per il filosofo di Biebrich, solo tramite l'autoriflessione storica analitica inerente alle visioni del mondo, nella loro struttura, connessione e articolazione. La coscienza storica per Dilthey è dunque il presupposto logico-ontologico del sapere filosofico, per Fink, invece, è essa stessa un fenomeno derivato dalla dinamica di disvelamento/occultamento dell'essere in un determinato progetto ontologico. Fink risolve l'antinomia diltheyana tra la variabilità delle forme umane da cui scaturiscono le molteplici forme di pensiero in una maniera simile a Heidegger nel radicamento della storicità nell'esistenza umana nel suo progetto, ovvero nella comprensione dell'essere, in questo caso nel progetto del mondo, e in ultima analisi nella temporalità.

Sebbene Fink condivide con Dilthey l'esigenza di un collegamento tra filosofia e vita, soprattutto dopo la traumatica esperienza della guerra e imposti l'intera sua impresa filosofica e pedagogica, come del resto lo Husserl della *Krisis*, su questa questione, sul "rifidanzamento col mondo" e sulla centralità del *Leben*, tale rifidanzamento si dà solo a partire da un riconoscimento del carattere trascendentale del mondo, non solo come mondo storico, ma come origine e totalità dell'ente di cui

¹⁹ Ivi, p. VII.

²⁰ W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo*, op. cit., p. 63.

lo spirito è un carattere particolare, umano e sempre determinato. «La domanda decisiva è però se l'aspetto storico spirituale offerto da una filosofia rappresenti il suo volto o la sua maschera»²¹, se dietro i filosofemi agisca la lotta di tendenze vitali e rivendicazioni di potere, se la filosofia sia un'"ideologia" tra le altre o se sia possibile oggi un atteggiamento più originario verso la verità. Fink a riguardo è chiaro: «La filosofia non è storica perché compare nella storia, bensì perché essa solo rende possibile la storia»²², affermazione senza dubbio forte, volta però a sottolineare come un determinato tipo di storicità sia accessibile solo a partire da una comprensione dell'essere dell'ente che, come tale, è filosofica. La storicità si dà solo sulla base di un progetto ontologico del mondo. Posto quindi che la filosofia è un accadimento storico, non accade sullo stesso piano degli altri accadimenti come l'arte, la religione o il sistema politico-economico. In essa vacilla il terreno su cui il flusso storico si muove, in quanto visione del mondo rovesciata, essa è qualcosa di *ganz andere* dalla *Weltanschauung* e dai suoi tipi, la cui via d'accesso e il cui rapporto con la storicità devono esser guadagnati necessariamente per un'altra via: quella ontologico-genealogica.

Nella filosofia ne va sempre di quella che Klaus Held chiama la auto-differenziazione (*Selbstunterscheidung*) e la rideterminazione (*Neubestimmung*) della stessa dalla dimensione del pensiero ordinario, una messa in discussione integrale; è quindi per *Stimmung* e *Bestimmung* diametralmente opposta al mito del dato positivista e alle altre creazioni spirituali²³. La fenomenologia deve quindi poter essere storica, non istorica, poiché non esiste un pensiero filosofico che non sia storicamente (*geschichtlich*) determinato che non abbia un rapporto con la tradizione; in ogni filosofare autentico, agisce sempre impensata l'origine del sapere e la storia metafisica del concetto, pertanto nessuna filosofia può essere mera dossografia storica. Senza il ritorno alla storia, all'epoca in cui determinate decisioni fondamentali del pensiero filosofico furono prese, è impossibile una comprensione e una riedificazione fenomenologica del progetto ontologico, in quanto ogni progetto si mantiene sempre in una circolarità ermeneutica con l'origine di cui è "riattivazione". Da questo punto di vista, un nuovo inizio del filosofare fenomenologico, come ripresa sempre nuova della ricerca dell'originaria domanda premetafisica e prescientifica, si configura necessariamente secondo il ritorno al momento in cui nella storia del pensiero l'apparente (*Erscheinende*) come tale, il fenomeno inteso come *das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende* in un *logos*²⁴

²¹ GaP, tr. it. p. 15.

²² Ivi, p. 11, in questo, come vedremo, Fink è molto vicino a quanto espresso dal maestro Husserl nella *Krisis*. Sul tema vedi V. Costa, *L'Assoluto e la storia. L'Europa a venire a partire da Husserl*, op. cit., pp. 69 ss.

²³ Cfr. K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin, 1980, pp. s: 13-30.

²⁴ *Logos* che è un mostrare, lasciar vedere ma a un tempo progetto concettuale nelle categorie di una lingua. Utilizziamo qui la definizione heideggeriana di fenomeno che non ne schiaccia il senso sull'ente e sull'oggetto, bensì al modo privilegiato dell'incontro con qualcosa, distinto dallo *Schein*, come ciò che si annuncia (*sich melden*). La fenomenologia come teoria del nesso corretto tra fenomeno e *logos* è un «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta a partire da se stesso.» (SuZ, tr. it.

si diede nel modo storicamente e ontologicamente più originario e disoccultato. Il rapporto con una temporalità verticale e non orizzontale, in cui in ogni nuovo pensiero è presente l'origine è uno dei motivi differenzianti la filosofia dalla scienza. La filosofia non è una scienza positiva, sapere cumulativo che vede, in linea di massima nello stato dell'arte presente un criterio di valutazione delle conoscenze passate, per cui la concezione dello spazio euclideo è stato superato nelle geometrie non euclidee e dalla relatività einsteiniana; in filosofia il presente non è dirimente per l'interpretazione del passato, tutt'altro. Un sistema filosofico non viene necessariamente superato storicamente, i problemi dell'ontologia sono ancora quelli di Parmenide, Platone, Aristotele circa il nesso tra l'*einai* e *noein*, circa il *ti to on*. Stesso dicasi dell'etica in cui le posizioni originarie di Socrate, Democrito, dei Sofisti, di Platone e Aristotele vengono continuamente riattualizzate. La scienza vede nella teoria attuale, accettata dalla comunità scientifica la misura della valutazione delle precedenti costruzioni teoriche che ne costituiscono premesse o stadi iniziali; è un sapere progressivo, seppur non sempre lineare. La filosofia, al contrario, ha spesso nella situazione attuale una banalizzazione, mistificazione o trivializzazione della problematica antica, è un sapere tutt'altro che progressivo come lo voleva Hegel²⁵. Filosofia, è comprensione e progetto; la comprensione ha, come modo fondamentale di essere al mondo dell'uomo e di relazione all'ente, un ruolo fondamentale: da un lato il progetto ontologico come è emerso dalla *Philosophie des Geistes* e dagli appunti sulla *ontologische Erfahrung*, è sempre la messa in forma concettuale della manifestatività del mondo, dall'altro è il tratto strutturale di rapporto all'essere dell'ente. Per Fink ogni intenzionalità è sempre in una *Ahnung des Seins*. Pertanto, anche la relazione al testo, al fatto storico-filosofico, nella traduzione, non è una mera trasposizione meccanica del testo antico in una lingua moderna, ma è sempre un interpretare, un co-filosofare che non si può fermare alla mera localizzazione di un pensiero in un milieu storico-spirituale o psicologico²⁶.

p. 95). Per un approfondimento sul concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl si rimanda a F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, *op. cit.*

²⁵ L'impostazione storico-metafisica, che accomuna la filosofia dell'ultimo Husserl, Heidegger e lo stesso Fink, condivideva con un certo hegelismo l'elemento di direzionalità come destinalità del dispiegamento dell'assoluto, reinterpretato come telos razionale o Evento. Tali strutture agiscono, a pari dell'assoluto hegeliano, necessitando la storia dell'uomo nella misura in cui la propria possibilità fondante finita è nella differenza rispetto al fondamento stesso e quindi sempre in fieri. A tal proposito, cfr. A. Masullo, *Il senso del fondamento*, *op. cit.*; V. Vitiello, *Dialettica ed Ermeneutica, Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli, 1979, p. 15 ss., E. Mazzarella, *Tecnica e Metafisica, Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli, 2002, pp. 228 ss. e V. Costa, *L'assoluto e la storia*, *op. cit.* Su Fink e l'interpretazione di Hegel come sfondo della sua prospettiva filosofica: cfr. A.L. Coli, *Finks Hegel-Deutung als Leitfaden der Entwicklung seines philosophischen Projekts*, in "Phänomenologische Forschungen", 2 (2022), *op. cit.*, pp. 151 ss.

²⁶ È evidente come tale impostazione unidirezionale e autoreferenziale che risolve il sapere filosofico nella filosofia stessa, accomunante Heidegger, Fink e sorprendentemente Burnet, è da una prospettiva storiografica, genealogica e antropologica quantomeno ambiguo. Si prendano ad esempio gli studi di J.-P. Vernant e la rilevanza che ne *L'origine del pensiero greco* (Feltrinelli, Milano 2011)

In sintesi per Fink:

- 1) Il rapporto autentico alla storia della filosofia non è dossografico. L'interpretazione della filosofia greca è a un tempo un rimeditare (*Nachdenken*) l'origine del pensiero, ma tale pensare (*Denken*) è necessariamente un co-pensare (*Mit-denken*), anche soprattutto per quei pensatori come i presocratici pervenuti in maniera frammentaria. Con l'interpretazione si è già oltre la dossografia, che, come

ha l'antropologia di Dumézil e di Levi-Strauss nell'individuazione di quel passaggio dal pensiero mitologico al razionale. Lo storico francese nel saggio *La formazione del pensiero positivo nella Grecia antica* (in *Mito e pensiero presso i greci* a cura di B. Bravo e M. Romano, Einaudi, 2011, pp. 384-415) stigmatizza giustamente, in riferimento a Burnet, ma è una critica che si potrebbe benissimo applicare ad Heidegger e Fink, come ad ogni prospettiva ermeneutica che identifichi nella grecità la rivelazione dello spirito, intesa come liberazione nel *logos* dal *mythos* e avvento del pensiero positivo-razionale attribuendo dogmaticamente alla civiltà greca una "superiorità provvidenziale", sia intrinsecamente teologica e non scientifica. In questa prospettiva, sarebbe vano cercare le origini del pensiero razionale, poiché il pensiero vero non ha altra origine che da se stesso, dal suo avvento. È singolare denotare come un certo tipo di positivismo, condivide con l'impostazione ontologica heideggeriana un carattere di provvidenzialismo, segno forse che entrambe si inseriscono ancora in quel solco della tradizione finalistica cristiana descritta brillantemente da Löwith in *Significato e fine della storia* (tr. it. F. Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano, 2010) per cui la storia ha un inizio e un fine precisi a partire da un determinato evento e verso una determinata salvezza. Riprendendo l'opera di Confrod *From religion to Philosophy* (oggi in *Principium sapientiae*, Oxford, 1952), Vernant asserisce che la fisica ionica non ha nulla in comune con ciò che noi chiamiamo scienza, ma che ad esempio non c'è una netta soluzione di continuità tra il pensiero di Esiodo e quello di Anassimandro. È nel mutamento delle strutture politiche, dalla monarchia e dalla struttura mitica della sovranità alla *poieis*, dove è la teoria a sostituire ciò che il re-mago effettuava (Cfr. *ivi*, p. 390). A mediare il passaggio verso una visione del mondo teorico-razionale. Conseguentemente a ciò il mondo mitico diventa mondo di fenomeni fisici determinati e concepiti astrattamente; la *physis* è spogliata dal mito e la *genesis* da ogni elemento copulativo umano. A ciò si aggiunge la funzione dell'agorà, in cui il filosofo "porta il mistero in piazza" che da prima era appannaggio di sette chiuse, si pensi ai pitagorici, e ne fa oggetto di dibattito e discussione pubblica anche mediante il testo scritto. La città in cui ordine politico si distacca dal cosmico, diviene istituzione, tecnica, intorno cui si sviluppa un dibattito teorico, un'etica politica nella sua accezione etimologica propria. Pertanto, così come la filosofia si sviluppa dal mito, il filosofo dal mago, la città si costituisce a partire dalla vecchia istituzione sociale. Ma il politico non è l'unico elemento a partire da cui è possibile comprendere il transito da una visione del mondo mitica ad una positiva, vi è ad esempio l'economia, il passaggio da un regime premonetario al monetario in cui l'essente è convertito a misura e valore, si pensi ad esempio all'homo *mensura* protagoreo o il significato del termine *ousia* che denota sì l'essenza e la sostanza, ma anche il valore come terra, *kleros*, valore, sostanza visibile di una famiglia. Il principio parmenideo dell'essente, *to eon* ad esempio segna una frattura tra il mondo dello scambio, dei *chremata* (che sono sia gli enti fisici sia i beni misurati da moneta) e il sempre essente instaurando una frattura tra la *genesis* e il *nous*. Il pensiero si trova separato come un colpo d'ascia, dalla realtà fisica. Questo atto segna la discontinuità tra l'ambito problematico politico sociale e una problematicità della filosofia che riguarda solo essa. Resta tuttavia secondo Vernant il fatto che la filosofia non è «immacolata concezione della ragione», ma un fatto storico solidale con alcune mutazioni coinvolgenti tutti i livelli, politico, giuridico economico della società greca. Tale impostazione genealogica naturalmente configge con qualsiasi "storia dell'essere". La nascita della filosofia, in questa prospettiva, è il *kairos* in cui l'umano e la ragione si manifestano in ciò che gli è più proprio, in cui il mondo stesso viene ad autocoscienza.

- tale, rimane ancora e sempre su un piano ontico naturale, interpretazione che non è mai “critica” dal punto di vista della seconda inattuale nietzschiana, non è mai antiquaria, bensì monumentale.
- 2) La storia della filosofia non è interpretabile secondo le categorie del pensiero scientifico, secondo il criterio dirimente della centralità della teoria presente. Gli albori della filosofia non sono stadi iniziali di un sapere che via via teleologicamente si disvela storicamente secondo una sempre maggiore certezza del teorema. La filosofia non può esser “scienza rigorosa” alla maniera husserliana né è tantomeno la storia teleologica della ragione, non è storia critica, ma un sapere temporalizzantesi verticalmente, un sapere in cui la storia dei pensieri essenziali è sempre coimplicata e riattivata in ogni suo momento al di là della normatività del presente.
- 3) La filosofia non è una *Weltanschauung* tra le altre, né è concepibile a partire dalla sua situazione storica a partire dal contesto universale dello spirito del tempo. La filosofia non è tipo, ma sin dall’inizio domanda ontologica sul nesso tra il *logos* e lo *on*. La diltheyana «anarchia dei sistemi filosofici»²⁷, è per Fink un elemento strutturale della filosofia, non perché essa sia il tentativo di universalizzazione di relazioni storicamente determinate, bensì per il carattere strutturale sottrattivo della verità. La storia della filosofia è «appassionato rivolgersi ai grandi pensieri e alle grandi domande»²⁸, in un co-filosofare che sempre e di nuovo interpreta, dispiega e progetta la verità dell’ente. Verità che si dà sempre a partire da un insondabile abisso, un’originaria *lethe* che costituisce il carattere strutturale dell’impossibilità di una sua compiutezza. L’anarchia dei sistemi è una risultante di questo carattere ontologico-trascendentale del vero e dell’impossibilità di un suo darsi definitivo a partire dalla finitudine umana.

La fondazione greca della filosofia apre, pertanto, un nuovo spazio della verità:

I greci sono l’inizio del progetto ontologico occidentale come ciò che è più grande ed insuperabile per eccellenza, ciò che è sempre all’opera fintanto che esiste una storia della filosofia²⁹.

Non solo in ogni filosofia risuona sempre l’origine, ma anche nell’ordinamento nel mondo, nella *Weltanschauung* che è un prodotto, e non fondamento, di essa, per lo più nella forma di una naturalizzazione. La modalità di relazione autentica alla storia della filosofia sta nella ripresa delle antiche domande fondamentali, nella relazione alla storia delle rappresentazioni fondamentali dell’essere, ossia è storia dei pensieri ontologici³⁰. La storia della filosofia è la storia dell’*aletheia*, una storicità del tutto particolare senza soluzione di continuità.

²⁷ Cfr. W. Dilthey, I tipi di visione del mondo e il loro sviluppo nei sistemi metafisici, in *La dottrina delle visioni del mondo*, op. cit., pp. 169 ss.

²⁸ GaP, tr. it. p. 17.

²⁹ GaP, tr. it, p. 17.

³⁰ Ivi, p. 25.

Fink vede nella storia della filosofia una ricorsività nelle domande fondamentali, per cui con Descartes prima e poi con Kant il paradigma antico della sostanza viene sostituito dalla metafisica del soggetto come luogo dell'essere dell'ente. «Ciò che in realtà accade in Descartes, in Kant e nei filosofi moderni non è un essenziale superamento della filosofia antica, ma piuttosto uno spostamento, una variazione della domanda fondamentale in primo piano»³¹. Il soggettivismo è comprensibile solo sulla scorta della domanda sull'ente sul *ti to on*, la storia delle idee e le sue partizioni tradizionali della storia della filosofia, sono solo una trasposizione ontica del movimento ontologico fondamentale. Anche la reinterpretazione cristiana dei concetti fondamentali della filosofia antica costituisce un adombramento della problematica fondamentale, le varie sedimentazioni concettuali che compongono il nostro uso quotidiano del linguaggio sono la risultante di stratificazioni e sovraincisioni di modi di pensare di origine diversa, che ci rendono ancor più difficile l'accesso alla greicità. Si prenda ad esempio il concetto teologico di *creatio ex nihilo* tipico della cosmogonia cristiana il cui riverbero è rinvenibile anche nell'odierna teoria cosmologica; per il greco il concetto di creazione dal nulla per mano di un ente superiore è pressoché inconcepibile, nella *Teogonia* esiodea il *Chaos* primordiale è sì generato, ma le Muse Elicornie lasciano indeterminato chi è il creatore di quest'ultimo³². La persistenza dell'elemento materiale, e un'idea di genesi essenzialmente basata sul modello dell'unione tra maschile e femminile è ciò che contraddistingue la prima teologia cosmogonica greca. Questa impostazione permane attraverso lo *apeiron* anassimandro, la *physis* eraclitea, ingenerata e mossa dalla lotta di due principi contrapposti, fino alla *chora* platonica e alla *hyle* in Aristotele come l'assoluta trascendentalità dell'elemento materiale. In Platone il Demiurgo, il creatore è colui che sul modello delle forme plasma la materia, ma non è il creatore di nessuna delle due, lo stesso Aristotele pensa il *theion* come *proton kinoun*, come iniziatore del movimento, ma mai come potenza attuante l'essere a partire dal nulla.

Stesso dicasi per il pensiero ontologico dell'ente massimamente essente; anch'esso è frutto di una curvatura della filosofia in *episteme theologike*, di una scienza del vero in quanto *theion* che affonda le sue radici nell'ontologia aristotelica. Allo stesso modo, nel pensiero dell'assoluto dell'idealismo si riverbera ancora la problematica teologica come domanda sull'ente massimamente essente. Il tentativo di un chiarimento delle strutture cosmo-ontologiche alla base del pensiero filosofico aurorale sono strumentali a Fink proprio per distinguere la questione del *kosmos* nella sua originarietà dalla teologia metafisica: «nella filosofia non può esserci alcuna voce di Dio che insegni agli uomini ciò che l'ente è»³³. La filosofia è impresa della ragione umana finita che progetta l'essere affinché possa mediare nella finitezza la trascendenza del mondo e della cosa, in quanto *non positum*, e portar fuori (*hervorbringen*) nell'arte, nello stato, nella tecnica, unico tra gli altri enti, mondi altri. L'ateismo filosofico non

³¹ Ivi, p. 27.

³² Esiodo, *Teogonia*, a cura di G. Arrighetti, Mondadori, Milano 2007, vv. 114 s.

³³ GaP, p. 28.

è un dogmatismo, bensì il rifiuto di qualsiasi limitazione o autorità nella domanda sull'essente. Ripercorrere filosoficamente l'interrogare fondamentale si configura come «lotta per il paganesimo genuino del pensiero antico»³⁴, ovvero per un pensiero ontologico dell'uno non creato che rilascia da sé tutto l'ente, tutto ciò che è: la *physis* onnipresente. Da questo punto di vista, Fink si rivolge ai primi pensatori della *physis*: i *physiologi*. La rimeditazione dell'origine precristiana si configura per Fink come passaggio teorico fondamentale verso una filosofia post-cristiana.

2. *Fenomenologia e storicità, un confronto con Husserl e Heidegger*

Prima di passare ad affrontare nel dettaglio l'interpretazione finkiana dei precristiani, dobbiamo necessariamente spendere ancora qualche parola sulla nesso tra storicità e ontologia. A tal proposito, è utile fare riferimento al saggio *Welt und Geschichte* risalente al 1956, un decennio dopo le *Grundfragen*, e pubblicato in *Nähe und Distanz*³⁵, dove Fink accenna alla sua particolare lettura della storia come movimento della comprensione del mondo, in prossimità e distanza rispetto al modello husserliano e heideggeriano. Fulcro del saggio è la domanda sull'elemento storico e sulla sua autentica modalità di comprensione, rinvenuta in un'eccentricità antropologica: la natura temporale dell'uomo. «L'uomo è la creatura maggiormente caratterizzata dal tempo perché egli sa della propria caducità [...]»³⁶; egli è storico in maniera radicalmente diversa rispetto agli altri esseri viventi perché è l'ente che si rapporta alla propria finitudine³⁷. La storia – *Geschichte* – si rapporta all'accadere – *Geschehen* – del cosmo, anche la storia naturale è una modalità di questo accadere al pari della storia delle istituzioni, della storia economica, della storia delle religioni. Ma qual è il comune denominatore, la storicità appartiene all'uomo come un attributo ad una sostanza? È la storicità una storia delle concrezioni spirituali, dei costumi, una storia culturale? Per Fink la cultura umana, i costumi, così come la stessa storia naturale sono solo un epifenomeno, come già evidenziato, dell'autentica storicità, pertanto, il dualismo tra natura e cultura non è dirimente dal punto di vista di una fenomenologia del mondo storico proprio perché attributi di un fondamento ontologico recondito, di un movimento originario. Il problema di un'identificazio-

³⁴ Ivi, p. 31.

³⁵ Il saggio è l'estratto di una conferenza tenuta al Deuxième Colloque International de Phénoménologie di Krefeld nel novembre 1956 e pubblicato per la prima volta in *Husserl und das Denken der Neuzeit*, in "Phenomenologica", II (1959).

³⁶ NuD, tr. it. p. 141.

³⁷ L'interpretazione dell'uomo come l'ente che più di ogni altro è in relazione alla temporalità e conseguentemente alla sua finitudine è chiaramente di derivazione heideggeriana, in particolare si rimanda al § 52 di SuZ «la morte, come fine dell'Esserci, è la possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata e insuperabile. La morte, come fine dell'Esserci, è nell'essere di questo ente per la sua fine.» (cit. SuZ, tr. it. p. 386). A tal proposito, cfr. anche *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* in HGA XXIX/XXX, § 39 p. 251 ss.

ne dell'elemento storico con la storia della cultura sta nella neutralità e vacuità del concetto stesso di cultura, inteso come insieme delle esteriorizzazioni di quell'ente esonerato dal mondo che è l'uomo. Ulteriore ambiguità sorge poi dalla scelta di un modello culturale interpretativo dirimente, sia esso la storia delle idee o la storia dei processi economici. La storia umana non è l'autocoscienza di un processo cosmico, dell'assoluto che diviene trasparente nell'uomo che torna a sé dal suo estraniamento, ma non è neppure l'avvicinarsi di forme economiche come sosteneva Marx contro Hegel. Ebbene Fink, come prima di lui Husserl e Heidegger, prova a svincolarsi da tale terreno pur seguendo Hegel riguardo il nesso tra l'elemento storico e l'assoluto, in questo caso inteso come principio cosmico. Ma anche sul piano di un'analisi fenomenologica dell'elemento storico, come condotta da Husserl ed Heidegger sorgono delle aporie riconducibili ad un pregiudizio operativo ancora di stampo metafisico. Fink discute in particolare la nozione di storicità della vita nella *Krisis* husserliana e quella di Heidegger sia per quel che riguarda *Sein und Zeit* che nel periodo successivo alla *Kebr*. Possiamo dire che, da un certo punto di vista, che l'impostazione finkiana della storicità in chiave cosmologica costituisca una sintesi e superamento delle due impostazioni.

Per quanto riguarda il fondatore del movimento fenomenologico, il campo della storicità è la «costituzione universale di ogni ente nelle operazioni di senso della coscienza della soggettività»³⁸. La vita costituentesi della soggettività trascendentale è in se stessa storica, non si trova però nel mondo, in quanto, come si è ampiamente sottolineato, è anch'esso un orizzonte costituito; da ciò scaturisce che la storicità è diretta filiazione della soggettività assoluta, della vita trascendentale. L'io husserliano è intrinsecamente storico, l'io che costituisce la storia è esso stesso un io che si è costituito in una storia³⁹. Pertanto, la nozione di costituzione trascendentale come movimento di costituzione e apparenza dell'esperienza da parte della soggettività trascendentale viene a coincidere con la stessa nozione di storia; in questo senso essa è eminentemente storia dell'esperienza, storia del sapere. La struttura stessa del soggetto è rivolta al mondo al passato e al futuro a partire da un presente vivente, tuttavia, in ogni atto è inclusa una molteplicità di atti, co-fungenti nella rappresentazione del mondo, che vanno ben oltre la sfera della singola soggettività. È il livello dell'intersoggettività che da sempre precede quello della mia propria soggettività, non composto semplicemente dai miei contemporanei, ma anche da chi è vissuto precedentemente all'interno di una tradizione intenzionale⁴⁰. Per questo motivo, la comprensione di una determinata *Weltanschauung*, di un sistema valoriale, è la comprensione della tradizione pregressa, del nostro esser plasmati da essa adombrato nella *natürliche Einstellung*. La comprensione del sé può avvenire solo sul fondamento di un'ermeneutica della vita di coscienza⁴¹. Tale impostazione, comprende la

³⁸ NuD, tr. it. p. 145.

³⁹ Cfr. V. Costa, *Husserl*, Carocci Editore, Roma, 2015, p. 164.

⁴⁰ Cfr. Hua XXXII, p. 147.

⁴¹ Cfr. Hua XXVII, p. 177.

soggettività come un costrutto della storicità: comprendere se stessi è interrogare gli strati costituenti. La vita attiva è però sempre rivolta verso uno scopo, essa è teleologica e produttrice di formazioni spirituali, «crea cultura nell'unità della storicità»⁴². La storicità dell'umanità europea è, pertanto, orientata in senso teleologico verso l'irruzione del motivo trascendentale nella storia⁴³. Ogni interpretare storico è quindi un portar fuori possibilità che agiscono teleologicamente velate nella tradizione. L'interrogare storico si configura come una *Rückfrage* analitica, volta a interrogare il senso teleologico della tradizione. Questa impostazione è per certi versi in accordo con l'idea di Fink della storia della filosofia come storia rimossa dell'*aletheia* interpretata non come dispiegamento di un principio razionale, ma come evento del mondo nell'uomo nella costante riattivazione progetto ontologico. Si potrebbe inferire che il tentativo di estendere l'analisi fenomenologica alla storia della filosofia sia, più che una riproposizione dell'approccio heideggeriano, un completamento e una prosecuzione dell'impresa fenomenologica che Husserl non ebbe tempo di sviluppare e che forse lo stesso Fink contribuì a delineare. Tuttavia, come segnala opportunamente Vincenzo Costa, «il soggetto che interroga a ritroso la storia è un effetto e un prodotto dell'oggetto che intende interrogare»⁴⁴. Questa circolarità ermeneutica non è un interdetto bensì è la semplice constatazione del fatto che, nell'interrogazione dell'origine, siamo sempre collocati in essa come suoi effetti, in un'insolita assonanza con Heidegger. L'interpretazione è quindi un disvelamento e la riattivazione del senso di istanze teleologiche implicite nell'origine stessa che si manifestano nella storia umana. La *Krisis* si configura proprio come una vivificazione concettuale del senso storico nascosto, della teleologia razionale implicita che percorre la tradizione europea in un ritorno «alla fondazione originaria dei fini che legano la catena delle generazioni successive, perché questi fini continuino a vivere sedimentati in esse»⁴⁵. Le crisi non sono altro che una mancata riattivazione del senso⁴⁶. La storia dell'Occidente è la storia del progetto razionale del mondo, ragione che si è presentata per la prima volta in Grecia come tentativo di una spiegazione razionale alle domande dell'uomo; «qui si delinea un nuovo atteggiamento di alcuni uomini verso il mondo circostante»⁴⁷. Questo atteggiamento volto alla totalità dell'essente, come scienza universale, è la filosofia che poi, in quanto teoria dell'*episteme*, si ramifica successivamente nelle scienze particolari. «Per quanto possa sembrare paradossale – scrive Husserl – io considero la nascita della filosofia, di una filosofia che include tutte le

⁴² Cit., *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in Hua VI, tr. it. p. 328.

⁴³ Ci troviamo ancora all'interno di una visione metafisica della storia intesa come regno dei fini, una concezione a metà tra un hegelismo che vede al posto dell'assoluto la soggettività trascendentale, o quanto meno all'interno di una metafisica della volontà che vede nella razionalità il motivo agente alle spalle della rappresentazione storica.

⁴⁴ V. Costa, *Husserl, op. cit.*, p. 167.

⁴⁵ Hua VI, tr. it. p. 100.

⁴⁶ Cfr. V. Costa, *L'assoluto e la storia, op. cit.*, pp. 40-42.

⁴⁷ Hua VI, tr. it. p. 334.

scienze, il fenomeno originario dell'Europa spirituale»⁴⁸. Da questo momento in poi, si sviluppa un nuovo tipo di umanità, un nuovo stile di esistenza personale volto all'ideazione e alla comunicazione, umanità «che vivendo nella finitezza, vive protesa verso i poli dell'infinità»⁴⁹. Per Husserl propriamente storico è solo l'uomo occidentale, in cui si è rivelata «quella *entelechia* che è propria dell'umanità come tale»⁵⁰. La riflessione sulla storia ha quindi il compito di portare la ragione latente ad un'autocomprensione, di condurre l'umanità europea sul *Boden* della sua *Bestimmung* spirituale⁵¹. Compito della fenomenologia storica è riattivare le domande fondamentali che guidano la tradizione universale e farle risuonare in noi collocandoci nel solco scavato a partire dall'origine; è evidente una consonanza con quanto sostenuto da Fink nelle *Grundfragen*: tanto per il maestro quanto per il discepolo l'origine è il fine, nell'approccio fenomenologico alla storia della filosofia è possibile la riattivazione del senso dell'origine. L'origine greca, in quanto disincanto derivante dalla problematizzazione della verità, spezza l'identificazione tra la concezione ingenua del mondo e la verità come «identica e valida per tutti, non più accecata dalla tradizionalità di una verità in sé»⁵². La diffidenza verso il mondo circostante, verso l'atteggiamento naturale, verso tutto ciò che è dato per scontato è l'atto filosofico fondamentale che suggella l'identità dell'Occidente. Ciò che caratterizza l'Europa è quindi questa problematicità della verità che porta ad una critica radicale di «qualsiasi vita e qualsiasi fine della vita, di tutte le formazioni culturali e di tutti i sistemi culturali che già sono sorti nel corso della vita dell'umanità e dei valori che li reggono espressamente o implicitamente»⁵³. L'orientamento teleologico verso la verità è, in sintesi, ciò che lega le varie soggettività e le varie generazioni; da questo punto di vista, l'Europa è un'idea, l'idea del *telos* razionale dispiegato⁵⁴.

In Husserl la storia è quindi essenzialmente, come rileva Fink, storia del sapere inteso come rottura dell'ingenuità, produzione di senso, costituzione. Con l'atto della riduzione, il sapere diviene trasparente a se stesso nella sua forza costitutiva. Ora, nella riduzione, l'uomo viene riconosciuto come l'ingenua appercezione della sua controparte trascendentale, la prigionia appercettiva si rompe e l'umanità ricondotta al senso costituito dell'assoluta vita trascendentale. «Nella riduzione la storia dell'uomo viene guardata come una prigionia storica che è giunta ora a una

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ivi*, tr. it. p. 335.

⁵⁰ *Ivi*, tr. it. p. 44.

⁵¹ Questa accezione della *Bestimmung* dell'umanità europea e il nesso tra tale dimensione teoretica e pratica è commutato, per ammissione dello stesso Husserl, da Fichte. Cfr. E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, Kluwer, 1987, tr. it. *Fichte e l'ideale di umanità*, a cura di F. Rocci, ETS, Pisa, 2006.

⁵² *Hua VI*, tr. it. p. 344.

⁵³ *Ivi*, p. 341.

⁵⁴ Resta da comprendere se oggi nell'epoca del nichilismo dispiegato una tale concezione sia ancora sostenibile o se con il più dissidente allievo di Husserl, Günther Anders, non dobbiamo concedere che il primo compito del razionalismo è proprio non farsi illusioni circa le sue pretese e possibilità (cfr. G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo*, a cura di L. Pizzighella Mimesis, Milano-Udine, 2008).

fine»⁵⁵. L'oggettivismo della scienza moderna è il radicale autoestranamento della vita trascendentale. Nell'oggettivismo scientifico essa si perde radicalmente, per potersi ritrovare poi a partire dall'autoestranamento più estremo della riduzione «in una sorta di fenomenologia dello spirito con i mezzi analitici di un'esegesi intenzionale della coscienza»⁵⁶. Questa concezione della storia come apocatastasi del *telos* razionale nelle costituzioni di senso da parte delle soggettività storiche come epifenomeni della vita trascendentale, finisce per soggettivizzare il tempo storico e di conseguenza il mondo come orizzonte della formazione oggettuale. Husserl rivendica al soggetto il tempo, riconduce, come abbiamo già specificato il mondo e l'umanità dell'uomo a un senso costituito, pertanto, alla domanda quale sia il fondamento del *telos* razionale occorre rispondere la soggettività trascendentale. Fink interpreta Husserl sulla scorta di Hegel⁵⁷. Tralasciando gli evidenti elementi di vicinanza dell'impostazione trascendentale con quella cosmologica, questo a nostro avviso è indicizzabile ad una necessità da parte di Fink di sgomberare il campo dell'analisi storica e della riconduzione della stessa a un piano trascendentale scevro da qualsiasi lascito metafisico, da qualsiasi residuo soggettivistico o idealistico che effettivamente permane operativo in Husserl. La positività dell'impostazione husserliana è quella di aver radicato la storia del sapere e della coscienza in una dottrina della temporalizzazione che, tuttavia, lascia indeterminato il rapporto che l'esistenza umana intrattiene con il mondo e conseguentemente con la temporalità.

Da una prospettiva differente è impostato il problema della storicità in Heidegger; ugualmente a quanto sostenuto da Fink per il pensatore di Meßkirch «non si può disgiungere la visione fenomenologica dall'interpretazione della storia della filosofia»⁵⁸. Naturalmente, in questa sede non possiamo dilungarci in un'analisi approfondita della tematica che meriterebbe altresì lo spazio di una monografia dedicata, ma ci limiteremo a discutere le criticità rilevate da Fink a partire da cui lo stesso delinea la sua ermeneutica della storicità.

L'Esserci a differenza del soggetto husserliano è pensato nei termini di un'apertura all'essere. Esso è sin da subito in una determinata comprensione dell'essere dell'ente. In ogni rapporto pratico e teorico si rapporta all'essere dell'ente nella totalità e in particolare al suo proprio essere. Per usare la famosa locuzione di *Sein und Zeit*, l'Esserci è quell'ente progettante «nel cui essere ne va di questo essere stes-

⁵⁵ NuD, tr. it. p. 147.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ «Non è da discutere il fatto che Husserl non diversamente dai grandi "idealisti" interpreta il rapporto interno dell'uomo con l'infinito, il rapporto con il mondo come un essere infinito del soggetto, che "diventa finito". Ma è la *crux* di ogni singolo idealismo non poter comprendere alcun motivo del perché l'infinito si camuffi con la maschera della finitudine, perché l'Uno originario si debba dividere nel molteplice confuso [...], perché lo spirito che sta presso di sé esca fuori di sé». NuD, tr. it. p. 148.

⁵⁸ R. Cristin, *Sul metodo fenomenologico*, in F.-W. von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, op. cit., p. 22.

so»⁵⁹. Tuttavia, questa comprensione dell'essere gli viene sempre in qualche modo sottratta, «il medio del suo comprendere non viene compreso da lui stesso»⁶⁰. Fink individua nella filosofia heideggeriana due elaborazioni fondamentali del problema della storicità: da un lato, essendo l'essere dell'Esserci essenzialmente temporale, l'uomo è l'ente propriamente storico – è la problematica della storicità autentica in *Sein und Zeit* –; dall'altro la storia è compresa secondo il criterio ermeneutico dell'oblio della differenza ontologica tra essere ed ente nella storia della metafisica. Tale interpretazione è già presente nel primo Heidegger e caratterizzerà il periodo della cosiddetta *Kehre* sin dal corso del 1935 *Einführung in die Metaphysik*. L'elemento storico non è un sapere oggettuale, ma dato dalla misura più o meno esplicita della comprensione dell'essere dell'ente, comprensione (*Verstehen*) che, come si è detto, è uno degli esistenziali fondamentali. La struttura ontologica dell'Esserci è la cura, che ne costituisce la sua totalità strutturale sia autentica che inautentica, ricomprendendo tanto l'esistenzialità (il progetto), quanto la deiezione e l'effettività dell'esser gettati. Il senso di queste tre determinazioni poggia sulla temporalità autentica estatico-orizzontale che fonda la storicità autentica cui Heidegger dedica il capitolo quinto della sua prima monografia su Temporalità e Storicità. L'Esserci è qui caratterizzato come lo “*zwischen*”, estensione tra la nascita e la morte, che non si risolve nel presente, ma è in una temporalità orizzontale che è più della mera somma di unità momentanee e esperienze vissute; l'Esserci non è mai semplicemente presente nel tempo⁶¹. Fine e inizio, nascita e morte sono sempre compresenti nell'autentica temporalità estatica, la continuità della vita è una diretta conseguenza della costituzione temporale di questo ente, che io stesso sempre sono, il cui essere è la temporalità. L'Esserci è “autoestendersi esteso”, «tale autoestendersi noi lo chiamiamo lo storicizzarsi dell'Esserci [...]». Il problema della continuità dell'Esserci è il problema ontologico del suo storicizzarsi»⁶². Pertanto, un'analisi della struttura dello storicizzarsi equivale ad una comprensione ontologica della storicità⁶³. L'Esserci non è temporale perché è nella storia, bensì esiste storicamente solo in quanto la temporalità è il fondamento del suo essere. L'essere-per-la-morte autentico, come dischiusura primo dell'orizzonte temporale è «fondamento nascosto della storicità dell'Esserci»⁶⁴. Quest'ultimo si storicizza nella decisione anticipatrice per il proprio poter essere autentico. Pertanto, Fink a ragione individua nella morte la cifra della nozione

⁵⁹ Cit. SuZ, § 14.

⁶⁰ NuD, p. 149.

⁶¹ Cfr. SuZ § 72.

⁶² Ivi, tr. it. p. 450.

⁶³ E quindi valido anche per Heidegger il discorso che abbiamo fatto per Fink per cui una comprensione autentica della storia non può provenire da un ambito extrafilosofico, ma deve essere radicata filosoficamente a partire dall'apertura dell'essere. L'origine della storicità non può esser rinvenuta nella storiografia, ma solo in una “costruzione fenomenologica”, ovvero nella costituzione ontologico-esistenziale dell'Esserci.

⁶⁴ Cit., ivi, p. 463.

heideggeriana di storicità⁶⁵, ovvero in una determinata comprensione dell'essere che Heidegger interpreta come temporalizzazione. Ma la *Zeitigung* non è altro che una storicizzazione dell'*In-der-Welt-sein*, una «costituzione fondamentale dell'esistenza umana»⁶⁶. Storicità dell'Esserci e storicità del mondo vengono a coincidere solo però previa riduzione del mondo stesso ad esistenziale, come stigmatizza Fink ogni qual volta affronta tematicamente la filosofia di Heidegger. L'ente intramondano, l'opera, il mezzo sono sin da subito coinvolti nella storicità, così come tutti gli eventi della storia universale e le catastrofi della natura⁶⁷, proprio in virtù di questa trascendenza del mondo e del suo fondamento temporale. Il movimento della trascendenza è il passaggio proprio della finitudine dell'Esserci, che nella libertà essenzialmente finita, come suo fondamento senza fondo, progetta il mondo, assodato che il darsi di quest'ultimo è una struttura a priori dell'esistenza, che, come tale, rimane fuori di qualsiasi iniziativa.

Onde evitare il rischio di esser condotti troppo in là dalla vastità e complessità dell'argomento, bastino questi accenni, a dir il vero sin troppo ellittici e tralasciamo la tematizzazione heideggeriana della storia universale e dell'origine esistenziale della storiografia⁶⁸, poiché ai nostri scopi è sufficiente tener fermo il rigetto di un'impostazione della storicità a partire dalla soggettività e dalla soggettivizzazione del mondo.

A questo punto, Fink passa alla discussione della fase successiva del pensiero heideggeriano in cui ciò che in *Sein und Zeit* era compreso come esistenziale, la comprensione, l'essere nel mondo, la mondità e la temporalizzazione divengono determinazioni dell'essere stesso, della *Lichtung*, e solo in modo riflesso interessano l'Esserci in quanto «pastore dell'essere». Questa fase, a cui Fink ascrive soprattutto *Brief über den Humanismus*⁶⁹ e *Die Ursprung des Kunstwerkes*⁷⁰ è caratterizzata da una *Wandlung* del concetto di essere e segnatamente di mondo. La verità entra nell'orizzonte di comprensione umano solo poiché l'uomo è posto nella luce dell'essere⁷¹, è l'essere stesso che rilascia tempo e spazio e decide della storia e del destino spirituale dell'occidente. Che quella di *Sein und Zeit* fosse ancora una sorta di *Vor-frage* di un pensiero ancora *unterwegs* «che sta abbandonando la soggettività» verso la *Licht des Seins* è sottolineato da Heidegger nello stesso *Humanisbusbrief* del 1947 e nella introduzione all'edizione del 1951 di *Was ist Metaphysik?*. Ma è la *Einführung in die Metaphysik* il luogo in cui la *Seinsfrage* diviene esplicitamente storica: «Chiedere: che cosa ne è dell'essere?: significa non di meno riattare a ri-petizione (*wieder-holen*) del cominciamento (*Anfang*) del nostro

⁶⁵ Cfr. NuD, p. 149.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Cfr. SuZ, tr. it. p. 465.

⁶⁸ Ivi., § 75, 76, tr. it. pp. 571 ss.

⁶⁹ Nella biblioteca personale di Fink è presente una copia dello *Humanisbusbrief* nell'edizione della Verlag Franke di Bern, datata 1948, è tuttavia probabile che Fink fosse a conoscenza della svolta heideggeriana preparata già nei *Beiträge zur Philosophie*.

⁷⁰ Un'approfondita analisi del *Denkweg* di Heidegger è condotta nella *Vorlesung Welt und Endlichkeit* del *Sommersemester* 1949 in particolare in §§16-20 (Cfr. EFGA 5/2 pp. 331-375).

⁷¹ Cfr. WiM, p. 11

Esserci storico-spirituale, per trasformarlo in un altro cominciamento»⁷². L'Occidente è l'originario dominio della potenza dell'essere, la sua storia è storia dell'*aletheia* della svelatezza e velatezza dell'essere stesso; il problema della storia è sussunto al problema della verità come *aletheia – Unverborgenheit*, apertura della radura in cui l'uomo abita ed è agito. La storia diviene, pertanto, attività "formatrice" e "commisuratrice" in conformità ad un evento fondamentale⁷³. La storia è l'orizzonte del riproporsi della domanda circa la *Wahrheit des Seins* ricondotta alla relazione (*Bezug*) con l'Esserci dell'uomo. Di conseguenza, la *Seinvergesessenheit* è individuata, in questa fase, a un tempo come conseguenza fondamentale del pensiero metafisico come misinterpretazione e velamento della differenza ontologica tra essere ed ente⁷⁴ e motore stesso della storia. Anche in questa fase⁷⁵ Heidegger tiene fermo che il rapporto tra uomo ed essere non è relazione tra due enti, l'essere non è mai un ente, pertanto qualsiasi categoria ontica si rivela insufficiente nel connotarlo. Il rapporto tra essere ed uomo rimane la vera via della storia, ma non più perché la storicità è il carattere fondamentale dell'Esserci, bensì perché «nella storia dell'uomo si rivela la storia dell'essere, la storia della verità, la storia del mondo»⁷⁶. A questo proposito, è utile citare un passo da *Der Spruch des Anaximander* dove il pensatore di Meßkirch è quanto mai chiaro:

Il carattere estatico dell'Esserci è tuttavia la corrispondenza inizialmente per noi esperibile al carattere epocale dell'Essere. L'essenza epocale dell'Essere avviene come l'essenza estatica del Da-sein. L'Ek-sistenza dell'uomo sopporta l'estatico e preserva così l'epocale dell'Essere, alla cui essenza appartengono il *ci* e quindi il *Dasein*⁷⁷.

⁷² HGA XL, tr. it. p. 49.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Cfr. in particolare SuZ, §1, §6.

⁷⁵ Ad essere filologicamente rigorosi ora che si dispone, a differenza di Fink, della *Gesamtausgabe* di Heidegger, possiamo certificare che tale *Wandlung* dall'impostazione analitico esistenziale all'ontologia speculativa si ha in un complesso di testi e corsi universitari precedenti lo *Humanismusbrief*; citiamo i celebri *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* del 1936-38, i corsi entrambi intitolati *Vom Wesen der Wahrheit*, il primo del *Wintersemester* 1931/32 (HGA XXXII) sulla dottrina platonica della verità e il secondo del 1933/34 dove troviamo un'accurata interpretazione del frammento 53 di Eraclito in cui già si evince il passaggio dall'analitica esistenziale a una filosofia dell'*Ereignis*: Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. In questo frangente, similmente a Fink, il Πόλεμος, (*der Kampf*) è inteso come «ciò che determina l'essente nella totalità», un movimento dell'essente in totalità che presiede e governa i πάντα. Il conflitto (*Kampf*) è la forza (*Macht*) che domina attraverso (*durchberrscht*) l'essere dell'ente, e che si mostra come «il porre e mantenere in essere mentre lo (l'essere dell'ente) lascia nascere al fine di tenerlo saldo. Origine dell'essere.» (cit. HGA XXXVI/XXXVII, p. 93). L'ente è quindi già determinato da un'apertura, un evento originario. L'interpretazione del venir fuori dell'ente nel mondo come lotta, dell'origine dell'essere tra *Welt* ed *Erde*, sarà tematica poi in *Die Ursprung des Kunstwerkes* del 1935 scritto in cui prima dello *Humanismusbrief* si prefigura la *Kebre*; la gestazione dell'opera inizia, come possiamo evincere da una lettera tra Heidegger e E. Blochmann, già nel 1931 (cfr. M. Heidegger / E. Blochmann, J. Stork (Hrsg.) *Briefwechsel* 1918-1968, Marbach, 1989, p. 89), possiamo quindi inferire che la *Kebre* del pensiero heideggeriano inizi già in nei primi anni 30.

⁷⁶ NuD, p. 150.

⁷⁷ HGA V, cit., p. 338. La traduzione è dell'autore.

L'accadere storico non è più soltanto umano, ma in primis *Ereignis des Seins*. Questa concezione diviene particolarmente chiara quando Heidegger imposta la problematica a partire dalla storia dell'essere che si annuncia nel pensiero. Se infatti l'essere è annuncio, il luogo privilegiato di questo annuncio, similmente a quanto avviene per il *telos* razionale in Husserl, è la storia del pensiero occidentale, culminante nel nichilismo e nell'epoca della tecnica come fase destinale e terminale dell'oblio dell'essere. Il rapporto con l'essere è quindi per il secondo Heidegger lo spazio della storia. Nello *Spruch* Heidegger ascrive alla grecità l'inizio di questo spazio spirituale:

Greco, nel nostro discorso non intende una caratteristica etnica o nazionale, né tantomeno culturale o antropologica, greco è l'alba del destino in cui l'essere stesso riluce nell'ente e prende possesso di un'essenza dell'uomo, che, come destino ha il suo corso storico, come custodito nell' "Essere" e da questo liberato, e allo stesso tempo mai da questo separato⁷⁸.

La storia dell'Occidente (*Abend-land*) è per Heidegger la storia dell'accadere dell'essere nella verità, accadere che si dà per lo più sotto la forma dell'oblio di questa storia nel progetto metafisico. In questo modo, la storia del pensiero è letta senza soluzione di continuità, ma non perché aristotelicamente Heidegger legga la filosofia come un sapere cumulativo, «la ricerca di dipendenze e influenze tra i pensatori è frutto di una incomprensione del pensare»⁷⁹ – ma perché ogni pensatore, ogni pensiero è luogo epifanico di manifestazione dell'invio dell'essere: è l'essere che dà da pensare, il *logos* il luogo dell'annuncio.

Fink reputa tale impostazione ancora una volta carente: se la prima effettivamente riduceva la storia a un carattere dell'Esserci residuo del soggettivismo kantiano nella soggettivazione di spazio e tempo, questa seconda teorizzazione sfugge ad ogni tentativo di presa nel «vuoto di un universale che si spegne a poco a poco»⁸⁰. Per Fink l'orientamento eccessivamente "logico" della *Seinsfrage* – il linguaggio come casa dell'essere – e l'auspicio di un nuovo linguaggio che annunci un nuovo evenire dell'essere, pecca per usare l'espressione di Anders, altro feroce critico della filosofia heideggeriana, di *Scheinkonkretheit*⁸¹. A Heidegger sfugge il carattere spazio-temporale dell'essere e del mondo, la sua capacità produttiva di tradursi in un'immanenza. L'essere corre il rischio di diventare entità astratta e di sublimarsi in un concetto. Tale spazio-tempo dell'essere, questa dimensione produttiva né oggettiva né soggettiva è il mondo, che non è né l'orizzonte intenzionale husserliano, né un esistenziale, «bensì si intende l'universo, il mondo intero»⁸². Pur non rinunciando all'impostazione ontologico-speculativa heideggeriana, Fink concretizza il *Sein* nel *kosmos* e nella *physis* in quanto orizzonte sorgivo dello *hen panta*, anche come materia (*Mafß*) con

⁷⁸ Ivi, p. 336.

⁷⁹ Ivi, p. 345.

⁸⁰ NuD, tr. it. p. 151.

⁸¹ A tal proposito cfr. *Die Schein-Konkretheit von Heidegger Philosophie* in G. Anders, *Über Heidegger*, a cura di G. Oberschlick, C.H. Beck, München, 2001.

⁸² NuD, tr. it. p. 151.

cui l'uomo è sempre in un determinato rapporto. Tuttavia, non è solo l'essere a determinare il pensiero, sebbene Fink conceda che l'idea per cui l'uomo sia il creatore del pensiero sia tale a partire dalla modernità, in quanto il momento del mondo, l'esperienza ontologica, come abbiamo visto, non è mai scindibile dal progetto concettuale⁸³. Momento del mondo e pensiero si armonizzano come intelletto e intuizione sensibile kantiani: da un lato l'apertura costitutiva dell'uomo al mondo permette che il mondo e quindi l'essere "si annunci" nell'esistenza, dall'altro è però l'esserci umano stesso, nel suo esser nel mondo a progettare la compagine mondiale nella esperienza ontologica. Occorre tener ben fermo questo punto perché sarà decisivo nella comprensione delle differenze ermeneutiche tra i due pensatori.

Fink potrebbe fare benissimo a meno dell'essere in quanto vuoto, relegandolo ad una funzione individualizzante del *logos* umano che dice l'entità della cosa mondiale essenzialmente nell'*ontologische Entwurf* in cui progetta il suo essere nel mondo. «Non è allora il rapporto con l'essere la stessa cosa del rapporto con il mondo, non viene pensata ogni volta la stessa apertura estatica dell'uomo?»⁸⁴ si chiede Fink. Assolutamente, il concetto heideggeriano di essere è pensato a partire dal *logos*, dal linguaggio, e non potrebbe essere altrimenti visto che il nesso tra *logos* ed essere è un qualcosa di strutturale al *logos* stesso. Per Fink come vedremo, per cui l'essere è solo un modo dell'avvenire mondo, il linguaggio non è sufficiente, se non per via allusiva, a cogliere tale avvenire, che si manifesta piuttosto nei fenomeni fondamentali dell'esistenza, su tutti nel gioco come suo simbolo. Mondo, che per sua natura è qualcosa di ontologicamente diverso dal *Seyn* o dall'*Ereignis* heideggeriano e dalla *Lichtung*, che ne direbbero un solo momento. Ci vediamo costretti ad anticipare una differenza tra le due filosofie che diverrà più chiara nell'interpretazione di Eraclito. Per Heidegger, il disvelamento – l'*aletheia* –, che si dà essenzialmente storicamente, appartiene all'essere stesso a partire da un rapporto con la *lethe*. La *Lichtung* è la modalità in cui l'essere vige (*waltet*) in ogni svelare, in cui esso è presente, ma mai in maniera compiuta. Il velamento è la maniera in cui innanzitutto e per lo più l'essere avviene nella storia, segnatamente nella storia della metafisica.

In tal modo – osserva acutamente Fink – «il velamento appartiene all'essere, allora, più come l'ombra appartiene alla luce, non come l'abissale notte senza luce»⁸⁵. Questo è un punto fondamentale che verrà meglio in chiaro in seguito all'interpretazione della diade notte e giorno, cielo e terra, Ade e Dioniso. È innegabile che in Fink agiscano molte suggestioni di questa seconda fase della filosofia heideggeriana, come l'essere come dis-velamento, il concetto di *Abgrund* o la quadratura cielo/terra divini/mortali, l'essere come darsi dinamico della trascendenza nell'immanenza umana nella storia, ma soprattutto l'emancipazione della verità da una componente soggettiva, eppure il mondo in Fink si distingue dall'essere heideggeriano proprio perché è il prodotto di due principi ontologici differenti, opposti eppure convergenti. Per Hei-

⁸³ GaP, tr. it. p. 116.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ NuD, p. 151.

degger, in cui pur è presente l'elemento tellurico che pone l'ente nell'aperto⁸⁶, la *lethe* è ombra della *a-letheia*, essa dunque si comprende a partire dalla *Lichtung*. Fink, come è emerso, contesta la centralità del solo elemento diradante come fenomeno originario ravvisandone «il culmine estremo della platonica metafisica della luce»⁸⁷, in cui prevale solo l'elemento rischiarante, il cielo, laddove per il filosofo di Konstanz, come si vedrà è l'elemento oscuro dell'indifferenziato, la *physis*, l'abisso indicibile che presiede all'apertura dell'ente, una controparte ontologicamente equivalente se non precedente al rischiaramento. Fink ravvisa in ciò una dimensione ontologico-fondativa anteriore alla *Lichtung – die Bewegung der Welt* – che in Heidegger non è data.

Se per Heidegger “*die Welt waltet*” solo in quanto rischiarata e perviene all'ambito aperto dell'esistenza gettata dell'uomo⁸⁸ a partire da un altro (l'essere), per Fink è l'uno, lo *hen panta*, articolato come vedremo in *physis* e *sophon*, a costituire il piano trascendentale. Lo *hen-panta* è tale solo a partire dalla *Streit*, dalla lotta di questi due elementi che non sono evanescenti come la *Verborgenheit* e *Unverborgenheit* heideggeriane, ma intese in senso propriamente cosmologico. Pertanto, ritornando alla centralità della storicità, per Fink la storia del pensiero non può esser altro che la domanda intorno a questo *hen panta*, a questo movimento sotterraneo che accade anche al di là del linguaggio e del pensiero, e che riluce, oltre che nelle filosofie e nei progetti ontologici via via affacciandosi al soglio della storia, nei fenomeni fondamentali dell'esistenza. L'uomo, “in quanto frammento”, o meglio, la sua esistenza sia storica che sociale e finanche biologica, è il luogo in cui tale movimento del mondo si riflette, ma in un modo mai completamente dispiegato come *Schau-spiel*, come gioco e spettacolo in cui è mimato l'accadere stesso. Di conseguenza, la storia è in maniera fondamentale storia della domanda trascendentale, storia dei progetti ontologici, in cui il mondo si ritrae e si concede. Ritrarsi che è proporzionale al suo risolversi nell'ente. Essendo il mondo per Fink svincolato dalla dimensione logica, il progetto ontologico rimane una possibilità che tuttavia non lede il suo intrinseco movimento di *genesis* e *phthora*; la storia come progetto concettuale dell'essere, pertanto, è una possibilità e non necessità dell'esserci umano. Mentre per Heidegger la dimensione della storicità è aperta dalla comprensione dell'essere, qui in Fink è il dare essere, spazio e tempo del mondo a dar via al *Geschehen* su cui solo secondariamente si innesta il progetto ontologico come progetto dello *on* da parte del *logos*. Prima di questi due termini è però sempre lo *hen panta*, l'orizzonte trascendentale cui il comprendere si relaziona sempre come *homologhein* in maniera assai simile all'impostazione del nesso ontologico in Eraclito. Qui si spiega la centralità nella storica dell'esistenza greca come momento in cui «l'essere stesso si pensa e giunge alla parola»⁸⁹. A differenza di Husserl ed Heidegger, la grecità in Fink ha una rilevanza “cosmologica”.

⁸⁶ Cfr. *Die Ursprung des Kunstwerkes* in HGA V.

⁸⁷ SuM, p. 254.

⁸⁸ «Mondo è radura dell'essere in cui l'uomo sta fuori a partire dalla sua essenza gettata». (M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo* tr. it. p. 84).

⁸⁹ GaP, tr. it. p. 17.

In Husserl non è chiarito perché tra tutte le umanità esistenti il *telos* razionale della storia debba necessariamente irrompere in Grecia e configurarsi come compito e destino proprio dell'umanità occidentale. Ci sembra di ravvedere qui la secolarizzazione di una certa escatologia in cui l'uomo occidentale, e solo quello, figura come il destinatario di un'elezione. Non diversamente stanno le cose in Heidegger. Qui non è chiaro il motivo per cui proprio nel linguaggio greco e tedesco della filosofia occidentale si dia l'annuncio e l'avvento dell'essere, e perché la storia sia sostanzialmente il destino dell'obliarsi dell'essere stesso, culminante nell'epoca della tecnica in una sorta di hegelismo rovesciato. Naturalmente, la questione in sede critica è complessa e ogni pensiero filosofico per quanto rigorosamente espresso è sempre radicato in un'esistenza particolare (quella del pensatore), quindi di base tanto opinabile quanto condivisibile. Quel che ci preme sottolineare, è che Fink pensa la storicità a partire dalla Grecia da una prospettiva puramente cosmologica e non storico-destinale a partire cioè dalla constatazione fenomenologica di una preesistenza produttiva del cosmo, che come tale, non è posto né da un dio né da un uomo. Il pensiero filosofico greco è il primo ad aver colto fenomenologicamente la dimensione autentica dell'origine delle cose stesse, la loro *genesis* e la *phthora* in termini non più mitici. Esso è per questo radicalmente e primariamente fenomenologico, in quanto dice la *physis* nel suo "funzionare", sgravata da ogni trascendenza.

Tale orizzonte inaudito apre per la prima volta lo spazio essenziale della verità in cui tutte le future filosofie e scienze dimoreranno. L'origine greca è il luogo originario della storia in quanto il mondo si annuncia senza la mediazione della differenza ontologica, differenza che inizierà a configurarsi a partire dall'espulsione del movimento nella filosofia di Parmenide e di Zenone. Da questo punto di vista, la ripresa, delle domande della filosofia antica, origine sorgiva della storicità dell'occidente come progetto del mondo, culminante con la riduzione della *physis* stessa a *Bestand*, risponde alla necessità di interrogare il fondamento dell'occidente stesso, di comprendere le radici del nichilismo. Non è un caso che Fink scopra tale necessità proprio all'indomani della più grande tragedia della storia occidentale. Per quanto riguarda noi uomini dell'epoca della tecnica, andando oltre lo stesso Fink, possiamo azzardare che la storia più che oblio dell'essere, come voleva lo Heidegger della *Frage nach dem Technik*, sia oblio della *physis*, della dimensione originaria e ctonia delle cose di cui l'attuale crisi ecologica è la più devastante e terminale manifestazione. L'uomo contemporaneo ha perso il senso del mondo, senso che è trasversalmente presente in tutte le culture, in tutte le civiltà, in tutte le religioni. L'uomo contemporaneo è un uomo senza mondo, che ha completamente mediato nella tecnica il suo rapporto con la *physis*. Ripensare lo *hen-panta*, ripensare la *physis* come si è data nel suo primo progetto ontologico può costituire una chiave di decodifica del nichilismo tecnico, oltre che dei presupposti del progetto agente dietro la storia dell'Occidente, e una possibilità del suo superamento, come superamento dell'antropocentrismo umanista⁹⁰. Del resto nella direzione di

⁹⁰ Fink per umanesimo intende tutta quella tradizione soggettivistica occidentale che caratterizza l'uomo a partire dalla differenza con l'ente altro (es. lo *zoon logon echon* aristotelico, l'uomo come

una *Überwindung des Humanismus* va il tentativo dello stesso Fink di fondare l'etica e l'educazione⁹¹ nella cosmologia, a partire dalla posizione e dalla relazione che l'uomo intrattiene con il mondo. Questa operazione condotta da Fink proprio a partire dal corso *Natur, Freiheit Welt* del 1951/52, appena un anno dopo *Nachdenliches zur ontologische Frühgeschichte der Raum Zeit Bewegung*, è possibile solo sulla scorta dall'interpretazione della filosofia antica. Fondare l'etica, e conseguentemente la pedagogia (la nobile *paideia* greca), nella fisica non è altro che «l'autodeterminarsi totale dell'umanità nel modo secondo cui l'uomo vive nella totalità dell'ente, nel mondo. Tale vivere lo chiamiamo il costume (*Sitte*)»⁹². I costumi, ovvero l'abitare (*Wohnen*) dell'uomo nel mondo sono il modo in cui l'esistenza umana esperisce il velamento (*Bergung*) e l'abbandono (*Aussetzung*), ma anche il modo di vigere del mondo, la contesa tra cielo e terra, tra luce e notte, tra *sophon* e *physis*, che si concretizza nei costumi, nella libertà⁹³ e nel radicamento dell'umanità. I costumi sarebbero, dunque, concrezione storica del movimento del mondo nelle sue articolazioni di luce (*Licht*) – l'illimitato che individuale e tutto cinge (*Grenzlose-Begrenzende*) – e la Terra (*Erde*) – «la sorreggitrice del tutto, il grande principio materno del mondo»⁹⁴. Questa coppia concettuale che sotto differenti simboli intende il medesimo, percorre e si riverbera in tutta l'ontologia antica a partire dal frammento di Anassimandro, passando per i simboli eraclitei notte giorno, fulmine e fuoco, divini e mortali, fino ad arrivare alla genesi del cosmo nel *Timeo* platonico a partire dalla *methexis* della *ousia* con la *chora*.

La greicità, quindi, rappresenta quell'ora del mondo in cui l'uomo si separa dal fondamento naturale del suo esserci umano ed insorge contro l'intero dell'ente, facendo con ciò ingresso nella destata libertà del sé, dando in questo modo una scossa alla storia. Il pensiero greco è a un tempo il luogo del pensiero della *physis*, che tuttavia crea anche le premesse del suo dominio nel progetto ontologico-me-

animale politico, o l'uomo concepito dalle religioni come immagine dei o ancora alla maniera di Scheler a partire da una determinata relazione con lo spirito e quindi con la storia).

⁹¹ Cfr. a tal proposito E. Fink, *Grundfragen den systematischen Pädagogik*, op. cit.

⁹² NFW, p. 69.

⁹³ La questione della libertà è tematica nel corso del 1947 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Die menschlichen Freiheit* del 1961 (oggi in EFGA 5/2, pp. 26 ss.) e in una serie di lavori come *Über Freiheit (Freiheit wovon..., Freiheit wozu)* del 1961, *Freiheit und Werk* dello stesso anno e *Freiheit und Zeit* del 1962 (anch'essi raccolti in EFGA 5/2). Fink, influenzato dal corso omonimo del semestre estivo del 1930 di Heidegger (oggi in HGA XII), definisce l'uomo possibilità stessa della libertà. Fink elabora la propria visione della libertà in senso cosmologico riprendendo non il Kant della *Kritik der praktischen Vernunft*, quanto, ancora una volta, della Dialettica trascendentale, per quel che riguarda la tendenza metafisica dell'uomo al superamento della propria finitudine. L'uomo è «essere incompleto in continuo cammino verso se stesso» (EFGA 5/2, p. 29), la libertà, pertanto, è un tratto connaturato alla sua essenza. Fink, tuttavia, rifiuta l'approccio eccessivamente deontologico kantiano; è in Nietzsche che la libertà si dà nella sua dimensione propriamente creativa, come autoaffermazione assoluta dell'uomo in cui si obietiva l'autoaffermazione del mondo in quanto volontà di potenza. Sul tema si rimanda a R. Lazzari, *Eugen Fink und das Thema des Wesens der menschlichen Freiheit*, in "Phänomenologische Forschungen" 2 (2022), op. cit., pp. 57-74.

⁹⁴ NFW, p. 73.

tafisico, nel costume e nel concetto. Fink è particolarmente puntuale a cogliere questo aspetto:

La nostra apertura al mondo non è caratterizzata da un'opposizione rispetto alla natura? E poiché le stiamo di fronte, poiché a causa della nostra libertà non ne siamo più inclusi, pur dipendendone nei nostri bisogni e nelle nostre necessità, essa si mostra come il limite della nostra libertà, ciò in cui e contro di cui la nostra libertà deve sempre imporsi ed affermarsi, appunto sottomettendola. Da questa esperienza nasce lo sforzo moderno, volto a garantirsi il dominio umano sulla natura⁹⁵.

La storia dell'essere occidentale è la storia di un'espulsione a partire dal levarsi della libertà umana nell'esistenza greca, che è innanzitutto nelle sue prime parole esperienza del *peras*, della finitudine in relazione al fondamento non limitato che presiede alla limitazione. In questa espulsione alberga tuttavia la presa di distanza che da sempre costituisce il *pathos* della filosofia in cui il giusto ordine del *kosmos* è colto dallo sguardo teoretico. Ciò costituisce la singolare tensione dell'esserci greco che fonda lo spirito, i costumi e la storia dell'Occidente per cui la potenza della *physis* e la potenza dello spirito, del *nous*, del progetto dell'ente, si danno contemporaneamente, «per cui in questo istante di passaggio del mondo entrambi gli ambiti si trovano aperti in una dimensione originaria che in seguito non sarà più ripetibile»⁹⁶.

A questo punto gli orizzonti e le premesse della ricerca sono stati completamente chiariti e dispiegati; andremo quindi ad analizzare il luogo dove per la prima volta l'esperienza del limite e dell'illimitato fondamento del mondo è venuta a alla parola nel pensiero di Anassimandro.

⁹⁵ GaP, tr. it. p. 20. Ancora qui come nella lezione *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* Fink mette in relazione la libertà con la finitudine umana con il carattere irrimediabilmente limitante ed oscuro della nostra esperienza mondana.

⁹⁶ GaP, tr. it. p. 21.

IV. Anassimandro: ovvero sul limite

1. *La rilettura aristotelica della storia della filosofia: hyle kai hypokeimenon*

La filosofia antica inizia con un grande getto; essa è l'apparire storico di un fondamentale rivolgimento esistenziale. Fink a tal riguardo è chiaro: «La filosofia, sin dal primo giorno della sua storia è ontologia. Ed essa resta tale finché si trova nella scia dei greci»¹. La filosofia è domanda circa l'essere dell'ente, domanda sul nesso tra il *logos* e lo *on*:

La relazione fra l'*on*, l'ente, e il *logos*, il discorso, resta sempre, per la filosofia antica, l'orizzonte del lavoro intorno al concetto di essere e ciò anche laddove essa lotta contro lo spirito del linguaggio².

L'essere diviene problematico, la comune rappresentazione della realtà, il costume, il mito, gli dei cittadini, la tradizione vengono posti in questione a favore di un nuovo modo di domandare volto a individuare il principio (*archè*) e fondamento della realtà. Il progetto dell'essere dell'ente è pensato a partire dal suo radicamento nella *physis*³. Da questo punto di vista, possiamo azzardare con Fink, che il progetto ontologico si configuri nella fase iniziale della filosofia come nesso fisio-logico tra *logos* e *physis*⁴. Non a caso, nel pensiero dei primi *physiologi* riluce un atteggiamento umano fondamentale che arriva a cogliere l'oscuro fondamento dell'ente e del mondo. Ad essere in questione nel pensiero dei vari Talete, Anassimene, Anassimandro, Eraclito ed Empedocle non è mai semplicemente l'elemento materiale, l'acqua il fuoco, l'aria, ma una comprensione delle strutture d'essere implicite in quei mo-

¹ GaP, tr. it. p. 81.

² GaP, tr. it. p. 59. Tale lotta contro lo spirito del linguaggio, è a nostro parere duplice, da un lato essa è volta a un superamento della *natürliche Einstellung*, pertanto, il linguaggio filosofico in quanto linguaggio originario attinge a una dimensione più profonda rispetto all'atteggiamento naturale pur derivando da esso, in secondo luogo esso lotta contro i limiti stessi del linguaggio, la sua finitudine ipotetica che impedisce la diretta traduzione se non per via allusiva della cosa e del mondo.

³ Cfr. *ivi*, tr. it. p. 71.

⁴ Per un'approfondita ricognizione storica e teoretica della prima ontologia come "ipotesi fisiologica" si rimanda a L. Laino, *Salvare i fenomeni*, *op. cit.*

delli⁵. Il che significa che a filosofia antica ha rivolto il suo interesse alla priorità ontologica di spazio e tempo come strutture e degli elementi rispetto al regno delle singole cose individuate. Successivamente, a partire da Platone e Aristotele, l'attenzione dalle strutture ontologiche del mondo si sposterà sulle singole cose. Questa è la tesi che guida tutta l'interpretazione finkiana della filosofia antica e in generale della metafisica occidentale⁶.

È qui in gioco la generazione ontologica dell'ente dall'uno originario – quello che poi sarà il mondo – e la sua differenziazione e negazione. Tale era il nesso tra *hen* e *panta* e tra *peras* e *apeiron*, ben più originario, secondo Fink, rispetto a quello tra *ousia* e *gignomena panta* in Platone e del rapporto tra *hypokeimenon* e gli *antikeimena* in Aristotele. Di questo tratto progettuale fondamentale della filosofia si era avveduto anche Nietzsche quando scriveva:

La filosofia greca sembra iniziare con un'idea inconsistente, cioè con l'affermazione che l'acqua è l'origine e il grembo materno di tutte le cose. È veramente necessario soffermarci su questo punto, e prenderlo sul serio? Sì e per tre ragioni: in primo luogo, perché tale proposizione dichiara qualcosa riguardo l'origine delle cose; in secondo luogo, perché fa ciò prescindendo dalle immagini e dalle favole, in terzo luogo, infine, perché in tale proposizione è contenuto [...] il pensiero: tutto è uno⁷.

La diagnosi nietzschiana del pensiero ontologico come intuizione dell'unità è fatta propria da Fink, il quale inizia l'interpretazione di questo movimento originario a partire dal libro *Alpha* della *Metafisica* aristotelica⁸ dove viene per la prima volta nella

⁵ Nel documento *Material zur ontologische Erfahrung* abbiamo visto come Fink determini l'orizzonte problematico della ontologia antica a partire dai nessi tra *Sein und Schein*, *Sein und Zeit*, *Sein und Raum*, *Sein und Bewegung*, *Sein und Nichts*.

⁶ A tal proposito citiamo un passo dal saggio *Der Satz vom Widerspruch*: «L'unico spazio precede lo spazio figurale articolato in molteplici modi, così come l'unico tempo comprende la molteplicità dell'esistenza temporale. Tuttavia, spazio e tempo precedono in modo ancora più fondamentale i singoli oggetti rispetto agli elementi, poiché anche questi sono ancora nello spazio e nel tempo. La priorità cosmologica di spazio e tempo da un lato, degli elementi dall'altro, rispetto all'essere dei singoli oggetti è il problema della filosofia occidentale più antica. In seguito, il problema si sposta, e l'oggetto singolo viene messo in primo piano» (EFGA 11, p. 235).

⁷ F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, op. cit.

⁸ Fink da studente aveva già familiarità con l'interpretazione fenomenologica di Aristotele di Heidegger, nel *Nachlass* è infatti presente con codice E15 439, un quaderno risalente al 1931 dal titolo *Heidegger und die Interpretation aus der antiken Philosophie (Aristoteles)*, che contiene gli appunti sul corso *Aristoteles Metaphysik IX 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, oggi in HGA XXXIII. Un primo tentativo interpretativo della *Metafisica* aristotelica risale al 1936/37 come testimonia il documento E15 391 depositato presso l'Archivio Fink di Mainz (oggi a Wuppertal) e dell'*Universitätsarchiv* di Freiburg consistente in un quaderno di appunti personali. Il *Gedankengang* dell'interpretazione appare assai simile a quello delineato nelle *Grundfragen*: dopo un'analisi delle varie forme di sapere dall'*aisthesis* alla *sophia* (definita come "la beatitudine della *conoscenza* come esser libero della *conoscenza* sul fondamento di una natura umana), e dopo un confronto con la *Vorrede* della *Phenomenologie des Geistes* di Hegel, Fink passa all'analisi della filosofia come scienza (*Wissenschaft*) di principi (*Prinzipien*) e cause (*Ursachen*). Così come nelle *Grundfragen* anche qui gran parte dell'interpretazione insiste sul passo 983 a 26 ss., riguardante la quadruplicità delle cause, senza

storia della filosofia affrontato il problema di questa storicità stessa come domanda circa il principio dell'ente⁹. Aristotele è la prima testimonianza effettiva di un canone storico della filosofia a partire da un'indicazione, provvisoria, di ciò che la filosofia è: sapere delle *archai*¹⁰ e degli *aitia*, la scienza che investiga l'ente in quanto ente – *episteme he zete to on he on*¹¹. La modalità di relazione di Aristotele con la storia della filosofia è essenzialmente ermeneutica, ossia a partire da una determinata posizione teoretica. Le modalità e i fini dell'interpretazione storico-filosofica in Aristotele e Fink sono dunque le medesime: entrambi si relazionano al passato a partire da un progetto ontologico. La filosofia è per entrambi essenzialmente movimento, del sapere dall'*aitesis* fino all'*episteme*. Tale movimento culmina con l'individuazione di un fondamento, da Aristotele, come è noto, individuato nella quadruplicità delle cause dell'entità dell'ente, in cui in particolare la causa motrice riveste, in quanto atto puro, un ruolo primario¹². In Fink solo il mondo è propriamente fondamento, che tuttavia non è pensato come la *physis* aristotelica. Per entrambi quindi la *physis* coincide con l'origine del movimento ontologico, così come entrambi sono mossi da un intento fenomenologico¹³, quello che cambia è la connotazione della *physis* stessa. Iniziamo a tener fermo come lo Stagirita connoti l'*archè* come «*to proton einai hotben e estin e gignestai e gignosketai*» – essere il primo termine da cui qualcosa è, o diviene, o è conosciuto: il fondamento primo dell'ente è il primo per il sapere¹⁴. Tale immagine del compiersi del

tuttavia affrontare tematicamente il pensiero presocratico. Il quaderno contiene complessivamente la discussione dei primi 3 libri della Metafisica e tocca il problema della filosofia come scienza dell'essere e i rapporti tra uno ed essere, essere e verità, lasciati da parte nelle *Grundfragen*.

⁹ Werner Jaeger nel suo celebre *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Weidmann, Berlin 1955, tr. it. a cura di E. Berti, Sansoni, Milano 2004) sottolinea come «il famoso sguardo di insieme sull'evoluzione filosofica da Talete a Platone contenuto nel primo libro della *Metafisica* è orientato in senso strettamente filosofico: serve alla deduzione dei quattro principi che Aristotele pone a fondamento della metafisica e non ha, come si è spesso creduto, un intento storico, bensì un intento sistematico. [...] Nella fase più tarda della sua attività, questa forma di considerazione si amplia invece in una storia universale delle scienze: esorbita largamente dall'originario schema sistematico ed assume l'aspetto di una disciplina autonoma, dominata soltanto dalla preoccupazione della materia» (ivi, cit. p. 550). Aristotele è mosso dunque secondo le parole di Jaeger da un'esigenza teoretica e non storiografica nell'analisi delle filosofie precedenti, impostandola esplicitamente come storia del problema dell'essere in quanto causa e principio dell'ente.

¹⁰ L'impostazione della questione del fondamento a partire dall'*archè*, e dalla discussione del passo *Metaph. A7 988b* risente dell'influenza heideggeriana in particolare in *Vom Wesen des Grundes* (cfr. HGA IX pp. 123 ss.).

¹¹ Aristotele, *Met.* Γ 1003 a 21.

¹² In Aristotele c'è sempre un rispecchiamento tra forme di sapere ed oggetto conosciuto, tra sapere ed essere, pertanto quanto più è universale la sapienza tanto maggiore e originario sarà l'essere dell'ente conosciuto. «*ὡσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀλήθειας* (sicché ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere)» cit. *Met.* α 993b 30.

¹³ Come è noto, Heidegger nel corso del 1919: *Per la determinazione della filosofia* (a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli, 2002) definisce Aristotele il primo fenomenologo.

¹⁴ Cit. *Met.* Δ 1013a 18. A tal proposito, Heidegger in *Sull'essenza e sul concetto della ΦΥΣΙΣ. Aristotele Fisica B1* (in HGA IX, tr. it pp. 193-255), identifica l'*archè* in maniera duplice: «ciò da cui qualcosa prende avvio e inizio» e «ciò che contemporaneamente, in quanto è questo avvio e questo inizio, si

filosofare in un movimento speculativo indirizzato esplicitamente verso l'essere delle cose nel loro venire alla presenza¹⁵ è sicuramente uno degli elementi che accomunano la filosofia aristotelica e la cosmologia di Fink. In quest'ultimo, tuttavia, il rispecchiamento non è mai completo, il mondo può essere compreso solo limitatamente in un determinato progetto ontologico o simbolicamente nel gioco¹⁶. Per Fink il movimento del pensiero è essenzialmente *mimesis* e traduzione del movimento del mondo nel progetto ontologico, nell'*Erscheinen*, nel simbolo e nei fenomeni dell'esistenza. Per Aristotele al contrario il movimento della *sophia* in quanto *episteme* è commisurato a una certa struttura dell'ente *episteton* che si attua essenzialmente come movimento dal particolare all'universale, dal fenomeno alla causa. Il movimento del sapere mima la struttura ontologica dell'ente, di conseguenza una conoscenza è tanto più vera quanto più lo è il suo ente tematico. Da questa prospettiva, è importante sottolineare come un riferimento essenziale per l'interpretazione finkiana di Aristotele sia il testo di Walter Bröcker *Aristoteles*¹⁷ in cui la nozione di *Bewegung* è indicata come la chiave interpretativa principale della filosofia aristotelica¹⁸: dal movimento filosofico da *aisthesis* a *sophia* fino alla teoria dell'essere, della temporalità, dell'essenza, dell'anima, del linguaggio, e di Dio¹⁹. Il concetto di *Bewegung* nella sua accezione cosmica sarà, come vedremo, centrale nell'interpretazione finkiana di Aristotele e degli Eleati in *Zur ontologische Frühgeschichte der Raum Zeit Bewegung*.

protende oltre ciò che d'altro da essa muove, e così lo ritiene e quindi domina» (ivi, p. 201). *Archè* in quanto principio e fondamento è inizio e dominio, avvio (*Ausgang*) e disposizione (*Verfügung*), «disposizione che avvia e avvio che dispone». Vedremo come sostanzialmente tale definizione è grosso modo condivisa dallo stesso Fink.

¹⁵ A tal proposito cfr. W. Marx, *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden* (Rombach, Freiburg, 1972) di cui riportiamo un passo: «Nel *corpus aristotelicum* troviamo ripetuta la locuzione, *to on leghetai pollacos*: l'essente (*Seiend*) si dice in molti modi. L'ambiguità dei concetti fondamentali della filosofia non è una conseguenza fastidiosa da eliminare con il linguaggio, ma una molteplicità intrinseca alle cose stesse. Prestare attenzione a questa è una parte essenziale del suo filosofare» (ivi, p. 30). Il testo è presente nella biblioteca personale di Fink.

¹⁶ Da questo punto di vista, la differenza ontologica costituisce sempre uno scarto inaggirabile per il discorso filosofico che vuol dire il mondo, sempre metaforizzandolo e traducendolo. L'irrompere dell'ente dal suo sostrato oscuro nella chiarezza della manifestatività è tale sempre in un *logos*, che come una fiaccola rischiarà l'ente progettando il suo essere. Eppure, il mondo costituisce una riserva, un ambito, un'alterità mai completamente esauribile da parte del *logos*; da questo punto di vista, la gnoseologia di Fink è più vicina a una riproposizione dello *eikos logos* del *Timeo* platonico, al discorso verosimile che nel dire la genesi del mondo, dell'ente nella sua totalità deve necessariamente affidarsi a vie traverse quali il simbolo.

¹⁷ W. Bröcker, *Aristoteles*, August Osterrieth, Frankfurt a. M., 1935. Il testo è presente nella biblioteca personale di Fink nella prima edizione del 1935 e citato nella *Vorlesung* sulle *Grundfragen*.

¹⁸ Che la *kinesis* sia il carattere fondamentale della *physis* e la sua determinazione ontologica uno dei motivi fondamentali della *Fisica* aristotelica è stato sottolineato anche nel saggio heideggeriano *Sull'essenza del concetto della physis*, *Aristotele Fisica B1*, (in HGA IX, tr. it. pp. 198 ss.).

¹⁹ Riportiamo qui a titolo esemplificativo i titoli dei capitoli del suddetto volume: *I Philosophie und Bewegung*; *II Bewegung und Sein*; *III Bewegung und Zeit*; *Bewegung und Wesen* *V Bewegung und Seele*; *VI Bewegung und Wort*; *VII Bewegung und Gott*.

Ciò che Fink contesta all'interpretazione aristotelica dei presocratici è il suo assunto fondamentale: l'identificazione dell'*archè* e segnatamente del fondamento della *physis* come *hyle kai hypokeimenon*. Fink ritiene questa impostazione già viziata metafisicamente: nell'identificare la filosofia come sapere intorno *archai*, *aitia* e *stoicheia* già risuona il progetto dell'entità dell'ente. La compagine costitutiva dell'entità è progettata nella *quadratura* dei principi come modi del fondamento: 1) *Ousia kai to ti en einai* – l'entità e l'essenza (*die Seiendheit und das Wesen*²⁰) 2) *Hyle kai hypokeimenon* – la materia e ciò che si trova a fondamento 3. *Hoten he arche tes kineseos* – il da dove del principio del movimento 4. *Hou beneba* – l'in vista di²¹. Le quattro cause sono ciò che fonda l'essere dell'ente. L'interpretazione aristotelica dei *physiologi*, tuttavia, ha il merito di evidenziare come la filosofia non inizi come racconto mitico, acqua aria, fuoco non sono una trasposizione fisicalistica di Gaia ed Urano, ma indagli la costituzione d'essere dell'ente velata e non immediatamente disponibile. Aristotele è anche il primo filosofo che, per Fink così come per Heidegger, ha aperto un'interpretazione fenomenologico-filosofante sui pensatori che lo precedono. Per Fink Aristotele ha l'ulteriore merito di fissare la struttura dell'essere mondano delle cose, il modo in cui l'ente (*Erscheinung*) va pensato ed è stato ontologicamente progettato nel pensiero occidentale, e che in qualche modo cattura la struttura dell'ente intramondano nella sua differenza dal mondo²². *Archè* e *aition* sono i concetti fondamentali che permettono allo Stagirita di aprire una prospettiva ermeneutica sulla tradizione filosofica precedente che rilegge la storia della filosofia come storia della verità dell'ente. La storia della filosofia è caratterizzata come l'afferramento concettuale dell'essere secondo una difficoltà sempre maggiore che inizia con la materia originaria e termina nella plurivocità dei significati della sostanza. Ma da quale prospettiva ontologica va compreso il pensiero della causa e del principio dell'ente? Fink come Aristotele rinviene nella grande scoperta del permanere nella

²⁰ Fink traduce *ousia* con *Seiendheit*, l'essentità o entità, invece di sostanza per rimarcare il carattere derivativo dal verbo *einai*, traduzione, pare, corretta poiché nell'ambito delle *archai* la *Seiendheit* è ciò che permette all'ente di essere ciò che è dominandolo e disponendolo il suo *Waf- Sein*; lo stesso Fink nota come *ousia* sia utilizzato dallo Stagirita in modo duplice: come entità e come sostanza. Tale divisione però corre il rischio di dividere ciò che dev'esser pensato come una sola cosa, in quanto l'esser un ente non è divisibile dall'essere un che, un *ti*, un *et-was* di determinato. Teniamo ferma l'equazione tra *ousia* e *Was-Sein*; a risultare problematica è la traduzione di *to ti en einai* nell'italiano *essenza*, termine che viziato da un'ipoteca metafisica non rende la natura partecipale passata del greco, a differenza del termine tedesco *Wesen* (*ge-wesen*: esser-stato). Fink rileva questa problematicità dell'espressione (cfr. GaP tr. it. p. 60) e stigmatizza come l'essenza implichi il già sempre esser stato di ciò che è, un esser stato da cui l'ente è determinato in modo originario che è diverso dall'ente stesso; pertanto *essenza* significa: 1) l'universale *Was-sein*, un'universalità di genere 2) un ente nella sua autonomia 3) l'originario esser stato. A tal proposito ci sembra di trovare una convergenza con l'accezione heideggeriana di *Wesen* come «*von wo etwas sein Wesen hat*» e «*jenes was jegliches je schon war*» (cit. HGA VI, p. 32) che corrisponde al *Was-sein* come il fondamento e il radicamento a partire da cui la *Seiendheit* domina l'ente nel suo decorso, pur non identificandosi con esso.

²¹ Cfr. Aristotele, *Met.* 983 a27 ss.

²² Cfr. a tal proposito la *Nachwort* di S. Bertolini al volume EFGA 11, in particolare pp. 685-691.

variazione, ovvero nel rapporto tra essere e tempo e essere e divenire, la radice del progetto ontologico universale. Progetto che, come abbiamo detto per Aristotele è compimento della visione presocratica, mentre per Fink un tradimento. L'ontologia dei *physiologoi* è in Aristotele il luogo dove il pensiero di ciò che è a permanente (*Zugrundliegende*) nella variazione diviene tematico: gli enti sono innanzitutto dei consistenti (*Bestehenden*) la struttura principale dell'ente è un "consistere di", il poggiare su un principio materiale che ne costituisce il sostrato (*hypokeimenon*) in quanto principio (*archè*). Il principio è pensato ancora in maniera unilaterale come *hyle kai hypokeimenon*. Sostiene infatti Aristotele in *Met.* 983b8 ss:

La maggior parte di coloro che per primi filosofarono, pensarono che principi di tutte le cose fossero solo quelli materiali. Infatti essi affermano che ciò di cui tutti gli esseri sono costituiti e ciò da cui derivano originariamente e in cui si risolvono da ultimo è elemento ed è principio degli esseri, in quanto è una realtà che permane identica pur nel trasmutarsi delle sue affezioni. E per questo essi credono che nulla si crei e nulla si distrugga, dal momento che tale realtà si conserva sempre [...] In base a questi ragionamenti, si potrebbe credere che ci sia una causa unica: quella che diciamo causa materiale²³.

Il generale esser fondato dell'ente riluce sin da principio nel suo essere radicato materialmente nella *physis*, nell'orizzonte in cui tutte le cose hanno la loro nascita e la loro devoluzione. L'ente inizia ad esser pensato come il consistere di qualcosa, un fondo che persiste al mutamento, che in quanto sostrato stabile, è comune e diverso dal singolo ente individuato. Ad essere pensato nell'*archè* è la condizione di possibilità, il trascendentale che presiede l'individuazione dell'ente individuato che «resiste alla terra che lo sostiene»²⁴. Il "consistere di"²⁵ e il sorgere dell'ente sono per la prima volta pensati come il movimento – la *genesis*²⁶ – originario della *physis*. Lasciamo per ora da parte l'immensa questione del movimento come sviluppata nei libri IV e V della *Fisica* per non allontanarci troppo dalle riserve mosse da Fink all'interpretazione aristotelica dei *physiologoi*. Iniziamo solo col segnalare che il permanere nella mutazione riprende chiaramente lo schema della sostanza e lo applica alla nozione di *physis*. Essa ha quindi una duplice natura nei presocratici: da un lato come permanente "consistere di" dell'ente è *ousia hypomenousa*, dall'altro come ciò che nel permanere si modifica e lascia comparire è essenzialmente *ousia metaballousa*²⁷. Aristotele è chiaro a proposito in *Met.* A 983b 10:

Infatti essi (i *physiologoi*) affermano che ciò di cui tutti gli enti (*hapanta ta onta*) sono costituiti e ciò da cui derivano originariamente e in cui si risolvono da ultimo è, in quanto

²³ Cfr. Aristotele, *Met.* 983 a27 ss.

²⁴ GaP, tr. it. p. 68.

²⁵ *Bestehen* (consistere) è inteso in quattro modi principali come *Bestandigsein* (esser consistente) *Bestehen aus* (consistere di), *Be-stehen* (*in-sistere*), *Befehden* (combattere) (cfr. E15 330).

²⁶ In un appunto a E15 330 Fink definisce la *genesis* come «*das Werden von etwas, das Werden vor etwas an etwas*» e il *Werden* come dinamica di *Entstehen* e *Vergehen*.

²⁷ cit. Aristotele, *Phys.* A7 190 a 13 ss, A7 190 a 31 ss.

essenza che permane sul fondo (*ousia hypomenousa*) in tutto il mutarsi delle sue affezioni, elemento e principio degli essenti.

I presocratici pensano il permanente nelle variazioni, lo *hen to pan* che presiede all'individuazione e in cui *pan ta onta* ritornano. Ma quale concezione agisce dietro questa interpretazione, quale progetto dell'ente? Integriamo il discorso di Fink con un passo della Fisica A7 che per quanto possibile, può metterci sulla via di una corretta interpretazione:

Precisato ciò, da tutto quanto è emerso, bisogna fissare il seguente principio: a tener conto di quello che diciamo, ogni diveniente richiede sempre un qualche sostrato, e questo se pure è uno per numero non è unico per specie [...]. Però divenire (*gignesthai*) ha molti significati: da un lato può significare non il venire alla luce, ma divenire questa data cosa: divenire semplicemente è carattere esclusivo delle sostanze. Per quanto concerne gli altri casi è evidente che il divenire debba avere un sostrato. Ma a pensarci bene, risulterà chiaro che pure le sostanze e tutte le cose che sono in senso autentico si generano a partire da un certo sostrato (*hypokeimenon*): invero vi è sempre una certa realtà che permane e dalla quale viene il generato, come gli animali e i vegetali vengono dal seme.²⁸

Come vediamo, la caratterizzazione dell'*archè* presocratica viene ora estesa a caratteristica propria di ogni singolo diveniente, di ogni singolo *on*: ogni singola sostanza ha un permanente – il sostrato – che presiede alla variazione²⁹. Aristotele applica il progetto ontologico dell'essere dell'ente alla dimensione trascendentale-totalizzante della *physis*. Da questo punto di vista, si passa dalla relazione *hen-pan* al nesso *hen-on*; non è più esclusivamente la *physis* a garantire la permanenza dell'ente, ma è bensì ogni singolo ente che ha in sé il principio della sua stabilità, il suo sostrato che lo rende un determinato *ti* e non un altro a costituire il modello della *physis* stessa. Se i presocratici pensano dunque l'ente a partire dalla *physis*, Aristotele pensa quest'ultima a partire dallo *on*. Qui ad essere in gioco è il problema dell'individuazione: i *physiologoi* pensano l'ente a partire e nella differenza dalla *physis* dal tutto, mentre Aristotele progetta l'entità dell'ente nel suo esser questo determinato. Del resto lo stesso Stagirita è esplicito nel Libro VII della *Metafisica* quando definisce le caratteristiche della *ousia* (*Wesen*, entità, sostanza), come 1. ciò che non inerisce ad altro e si predica di altro; 2. ciò che è capace di sussistere individualmente dal resto; 3. un che di determinato – il *tode ti*; 4. L'essere un uno, un'unità non composta di parti; 5. *l'energeia*, il suo essere in atto. L'*ousia* è intesa in quattro sensi diversi di

²⁸ Aristotele, *Phys.*, 190a 14 ss.

²⁹ Il nesso triadico tra *hypokeimenon*, *antikeimena*, e *synolon* è tematica nel Libro I della Fisica. Da *hypokeimenon* tradotto generalmente come sostrato, proviene il soggetto come *sub-jectum* come il soggiacente-permanente di ogni individuazione, che solo nella modernità arriverà ad avere la sua connotazione soggettivistica (vedi anche M. Heidegger *Sull'essenza e sul concetto della physis*, in HGA IX, tr. pp. 195 ss.), con gli *antikeimena* e gli oggetti a fare da correlativo oppositivo. Per un'organica trattazione della triade anche in riferimento alla storia della metafisica si rimanda a N. Russo, *La cosa e l'ente*, op. cit., pp. 102-149.

cui lo *hypokeimenon*, il sostrato, l'essenza (*to ti en einai*), il genere (*genos*) e appunto l'*energeia*. Il sostrato, il permanente, è il piano di inerenza della predicazione: è detto essere in un certo modo la materia, la forma e il sinolo tra materia e forma. Il carattere materiale che Aristotele attribuiva alla *archè* presocratica è solo una possibile declinazione della *ousia*, in cui riluce un progetto dell'ente ben più articolato e complesso. Quel che ci interessa qui rilevare, a margine dell'interpretazione di Fink, è che anche nell'interpretazione e critica all'ontologia presocratica Aristotele ha sempre in vista il carattere dello *on* e non più dello *hen-panta*, pertanto progetta la *physis*, il fondamento sul modello della costituzione d'essere della cosa. Essa è pensata a partire dall'ente su modello della *ousia* e dello *hypokeimenon* ed è pertanto già all'interno dell'oblio della differenza ontologica o meglio: cosmologica. In *Met.* A 983b 13-16, la *physis* è esplicitamente pensata sulla scorta dell'analogia del singolo individuo, di Socrate:

così come il permanere di Socrate si relaziona alle proprietà che variano in lui, allo stesso modo tutte le cose si relazionano alla *physis* cui si riferiscono nella misura in cui anche essa permane e si trova a fondamento in modo più radicale³⁰.

L'analogia è applicabile a Socrate in quanto è un ente naturale che ha in sé la sua causa, è, come tale, una sostanza ovvero un certo sostrato. La natura si dice, pertanto, sempre di un certo sostrato³¹. La costituzione dell'ente naturale sulla scorta della concezione della *physis* è tematica nel secondo libro della *Fisica*. Aristotele qui per natura intende una particolare modalità di manifestazione, distinta dalla *technè*. A tal proposito, l'ente naturale è ciò che ha in sé il principio del movimento, a differenza dell'ente tecnico che ha in altro – lo *architecton* – la sua causa, in quanto colui che dispone della *technè* come *arché* dell'artefatto, colui che ha in sé l'immagine (*eidōs*) della sua compiutezza finale (*telos*). La *physis* costituisce il principio primo del movimento degli esseri naturali³², laddove la movimentalità iniziale dell'artefatto è nell'artefice. La natura non deriva da null'altro: «cercare di dimostrare l'esistenza della natura è semplicemente ridicolo: è infatti manifesto che esiste una molteplicità di esseri (naturali)»³³, è quindi un'esistenza fondamentale e prima che non ha bisogno di altro per esistere. Aristotele la connota in primis come *hyle* sul modello dei presocratici³⁴, la natura è la sostanza (*ousia*-essenza) degli enti naturali che permane nelle differenti affezioni, è elemento che funge da sostrato (*hypokeimenon*). In seconda battuta, coerentemente all'imposta-

³⁰ GaP, tr. it. p. 71. Ecco il passo a cui si riferisce Fink: «Così come anche di Socrate quando diviene bello o istruito, non diciamo che diviene in assoluto, oppure quando perde queste proprietà che trapassa in assoluto, poiché ciò che si trova a fondamento, lo stesso Socrate, permane come fondamento» (Aristotele, *Met.* A 983b 13-16).

³¹ Cfr. *Phys.* 192b34.

³² Cfr. *Met.* Δ 1014b 18-26 e *Phys.* 192b 13 s.

³³ *Phys.* 193a 3 ss.

³⁴ «Alcuni ritengono che la natura e la sostanza degli esseri per natura costituiscano la componente originaria di per sé priva di forma di ciascun oggetto: per esempio il legno è la natura del letto e il bronzo della statua» cit. *Phys.* 193a 10 ss.

zione progressivo-cumulativa del sapere filosofico, essa è forma (*morphe*) ed aspetto³⁵ (*eidos*) conforme alla definizione³⁶. La natura, come forma sensibile e noetica, è ciò che eminentemente costituisce il *ti* dell'ente, ciò che permette al *logos* di discriminarlo dagli altri *physei onta*. È questa l'accezione principale di natura poiché conviene all'ente in atto, mentre la *hyle* all'ente in potenza³⁷.

La natura ha poi un altro senso, la generazione, il procedere dell'ente naturale verso il proprio compimento, il provenire e tendere del generato verso qualcosa³⁸. Questo tendere è una *hodos* una sorta di via obbligata verso il compimento della propria forma: non il ciò-da-cui, ma ciò in vista di cui avviene la *genesis*³⁹. Mettendo quindi da parte il discorso inerente alla privazione, possiamo in sintesi affermare che la *physis* in Aristotele è pensata sul modello della *ousia* e quindi dell'ente, come materia, principio materiale (causa materiale), e forma (causa formale), principio del movimento primo della generazione degli esseri naturali (causa motrice), fine (causa finale), *eidos* (aspetto) verso cui tende in senso eminente la generazione. *Physis* è, come sottolinea Heidegger⁴⁰, un modo eminente del disvelarsi dell'ente. Tralasciando per ora l'interpretazione heideggeriana e finkiana del concetto di *physis* aristotelico che implica già il completo dispiegamento della prospettiva cosmologica, poniamo la questione se la

³⁵ Il termine *eidos* è un termine dalla straordinaria ricchezza semantica, può esser inteso come aspetto, idea, essenza, in questo frangente preferiamo il termine "aspetto" per distinguerlo da un'accezione eccessivamente platonica connotata dal termine "essenza", più vicino al greco *ousia*. *Eidos* identifica essenzialmente l'aspetto razionale, logico dell'ente, il termine della definizione, mentre la *morphe* è l'aspetto eminentemente visibile.

³⁶ Il *logos* che dice la natura delle cose secondo le categorie ne coglie l'aspetto, è chiaro che se seguiamo la natura progressiva dell'impostazione aristotelica, la nozione di *physis* come *eidos* e *morphe* corrisponde al processo di immanentizzazione dell'idea platonica all'interno del sostrato.

³⁷ Com'è noto in Aristotele, proprio nella discussione della tesi dei Megarici, a loro volta seguaci di un certo eleatismo, che affermavano l'esistenza della mera attualità, teorizza che l'atto ha sempre una priorità ontologica sulla potenza. Per passare dalla potenza all'atto, un ente ha bisogno che qualcosa sia sempre già in atto e ontologicamente e concettualmente. Nel libro IX della *Metafisica*, 1049b 5 ss. lo Stagirita è esplicito nel designare la priorità dell'atto secondo nozione, secondo sostanza, secondo il tempo. Il termine atto, inoltre, si collega alla *entelechia* la meta e lo sviluppo di una determinata realtà, a partire da cui si dà il movimento; atto è, pertanto, principalmente movimento ed è prerogativa di ogni ente esistente. Da qui Aristotele ne inferisce, con una prova ontologica *ante litteram* l'esistenza e la realtà necessaria del *theion*, atto puro e primo motore. Per un'analisi fenomenologica del libro IX si rimanda a HGA XXXIII.

³⁸ In questo senso, la *physis* assomiglia allo *apeiron* anassimandro ossia il luogo da cui tutte le cose provengono e in cui hanno il loro tramonto, fermo restando che il provenire ed il tendere interessano il dispiegamento della causa motrice e finale che ovviamente in Anassimandro, per quel che ci è pervenuto, non sono teorizzate.

³⁹ È qui teorizzato il primato delle cause finali, che già troviamo del *Filebo* platonico, nell'idea dello *agathon* come il tendere verso il bene, che è compimento tipico della metafisica che tanto influenzerà la teologia cristiana, quanto la critica della metafisica di Nietzsche: il nichilismo è appunto la rimozione di ogni telos dall'ordine del mondo. Rimozione che naturalmente spinge Nietzsche a ricondurre il fondamento stesso della natura e del mondo nella *Wille zur Macht* ateologica come come cieco movimento di conservazione e accrescimento.

⁴⁰ Cfr. HGA VII, tr. it. pp. 8 ss.

physis possa esser considerata sul modello dell'ente. Il pensiero metafisico nel concetto di sostanza ha nascosto la differenza ontologica tra l'orizzonte trascendentale, che presiede all'individuazione dell'ente, e l'ente stesso. La *physis* se considerata nell'ambito della differenza cosmologica non è un ente e come tale non può avere la caratteristica della sostanza, ma è il *Grund*, o meglio, lo *Abgrund*, al di là di ogni individuazione, l'elemento negativo, la *Erde*, la *lethe*, l'indifferenziato. La *hyle*, che è un modo eminente della *physis*, come fondamento sulla scia dello schema dello *hypokeimenon-antikeimena* non coglie la portata dell'evento dell'essere nella prima ora del pensiero, pertanto il tentativo di Fink sarà con Aristotele, ma oltre Aristotele, di riguadagnare, per quanto possibile ad un fenomenologo del ventesimo secolo, una via, una traccia che conduca al pensiero dell'origine come l'ora in cui l'assoluto fondamento è pervenuto per la prima volta al pensiero, di cui la metafisica della sostanza costituisce primo decisivo velamento⁴¹. Si cercherà, quindi, di riguadagnare un piano in cui il *logos* si comprenda nella differenza dalla *physis* stessa, la riconduzione del nesso tra *logos* e *on* al nesso tra *logos* e *physis*, tipico della filosofia eraclitea, tentativo che, come vedremo deve necessariamente tradursi nell'interdetto del *logos* di dispiegare nel progetto logico-concettuale dell'essere il fondo abissale del mondo della *physis*.

Sulla scia di queste considerazioni, Fink rileva che la struttura del *Bestehen auf etwas* – lo esser fatto di qualcosa – del modello aristotelico, pur essendo ancora metafisica, coglie dei tratti fondamentali della riflessione presocratica. Il “consistere di” dell'ente individuato è tale solo finché resiste all'informe nella resistenza alla terra, «le cose possono consistere di materia naturale solo perché esse resistono costantemente alla natura»⁴², che è l'uno originario, ad un tempo *stoicheion* e *archè* delle cose. La *physis* viene, come si è visto dall'analisi del libro II della *Fisica*, compresa su modello del permanere e variare, il generarsi e trapassare che determina il carattere temporale dell'ente nel suo riferimento all'essere⁴³. La *physis* interpretata su modello della sostanza è *ousia* a un tempo *hypomenousa* e *metaballousa*. Ciò che viene velato *en hyles eidei* è un tratto inaugurale del mondo e dell'ente nella interpretazione del mondo sotto il carattere dello *on*. Il rapporto *physis-on* rimane caratterizzato da una relazione temporale tra il generato e l'ingenerato, tra *Zugrundliegende* ed ente che

⁴¹ È doveroso in sede critica porre la questione se dietro tale tentativo di Fink non agisca operativamente ancora un'ipoteca della metafisica kairotica cristiana che vede in un determinato evento della storia dell'uomo una manifestazione dell'assoluto trascendente, ovvero se tale interpretazione della *physis* non sia in ultima analisi più metafisica, in quanto mistica dell'originario, della *Fisica* aristotelica stessa, basata, in fin dei conti, su un metodo induttivo. Presupporre un velamento significa porre un'originaria pienezza d'essere separata, che guida destinalmente lo sviluppo del pensiero e della storia occidentale, laddove per Aristotele ad esempio, la *physis* è essenzialmente rapporto di forze *energeia* e *dynamis*.

⁴² GaP, tr. it. p. 69.

⁴³ Un'interpretazione tematica del concetto di tempo aristotelico sarà fornita da Fink nel 1951 nelle *Notizen* sul Libro IV della *Fisica* di Aristotele (deposito E15 454) che confluiranno poi nella *Vorlesung Zur ontologische Frühgeschichte von Raum Zeit Bewegung* e successivamente nel *Vortrag Zeit und Zeitbegriff bei Aristoteles* (E15 208), tenuto presso le università di Heidelberg, Basel e Zagreb tra il 1963 e il 1964 (oggi in EFGA 11).

fuoriesce e trapassa in questo *Grund*, ma non è più caratterizzato propriamente da una differenza ontologica⁴⁴.

Tuttavia, non è solo il temporale ad essere in gioco qui, come tale il temporale è una conseguenza di un rapporto ancor più originario tra uno e molti *hen e panta*. Cos'è infatti il rapporto tra *physis* ed ente generato, tra mondo e cose se non il rapporto tra unità e dislocazione? Tale relazione è la categoria interpretativa principale per comprendere la rilettura della filosofia antica da parte di Fink, e più in generale la cosmologia stessa dell'autore, ma andiamo con ordine. Talete, il primo filosofo ad esser esaminato da Aristotele e il primo filosofo del canone storico ancor oggi indiscusso, vede l'unità del molteplice nell'elemento acquatico. L'acqua è l'elemento comune dei molti, il fondamento unitario di *panta ta onta* che rende possibile la variazione. La generazione dell'ente dall'*archè* dall'elemento comune è generazione ontologica, o meglio, fisio-logica; non c'è ancora qui alcun elemento di separatezza tra essenza e manifestazione, tra uno ingenerato e *gignomena panta*, nessuna separatezza tra l'essere, pensato come elemento, e l'essente, che interverrà, come vedremo da Parmenide in poi. Siamo ancora in un ambito "non ancora metafisico", ma forse questo non ancora racchiude qualcosa di ulteriore rispetto alla metafisica dominata dall'ente: il pensiero dell'origine. È questa la caratteristica principale del nesso *logos-physis* che compare in Talete per la prima volta, il rispecchiare senza separatezza questa relazione «l'essere permanente di contro a tutte le esperienze che prendono avvio dai fenomeni»⁴⁵. La *physis*, il mondo è pensato nella differenza dalla fenomenicità come eterno, ingenerato e non causato, semplice ed universale eppure questo essere non è ancora astratto, seppur colto da un pensiero astratto: l'essere è concepito come *physis* e come tale è sensibile, nel caso l'acqua è un elemento fisico che è addirittura assimilabile.

Ciò che è annunciato nel pensiero di Talete, è radicalizzato nel pensiero di Anassimandro, dove la *physis*, l'uno, cessa di avere un carattere ibrido tra l'elementale e il trascendentale. L'autentica portata e determinazione propria del pensiero finkiano della *physis* ed il pieno significato del suo nesso con il *logos* apparirà in corso d'opera previo il dispiegamento dell'interpretazione di Anassimandro, Eraclito e Parmenide in cui è esplicita la "quadratura" che domina il pensiero della *Seinsfrage* sin dagli inizi: *Sein und Nichts*, *Sein und Werden*, *Sein und Schein*, *Sein und Denken*⁴⁶.

⁴⁴ Ancora in *Material zur ontologische Erfahrung* Fink intende il nesso temporale tra *Zeit* e *Zugrundliegende* (*hypokeimenon*) in una triplice accezione *Zeit* come *Liegen* u. *Bleiben*; *Zeit als Wechsel, metatole*, *Zeit als genesis*, *gignesthai*. Illustreremo in seguito come queste tre concezioni di temporalità verranno unite nel concetto di *Welt* come *Zeitlassende Ursprung der Dinge*. Tale impostazione sarà ripresa in *Nachdenkliches zur ontologische Frühgeschichte der Raum, Zeit, Bewegung*, dove troviamo una discussione del nesso soggetto-oggetto a partire dalla posizione dello *Zugrundliegende*, ovvero il modo fondamentale di pensare l'ente a partire da Aristotele e radicalizzato dalla monade leibniziana come *Innenansicht* del singolo ente. La metafisica della soggettività nasce da questa impostazione fondamentale che vela l'origine pre-soggettiva del fondamento (cfr. ZoF, pp. 33 ss.).

⁴⁵ GaP, tr. it. p. 85.

⁴⁶ Cfr. GaP, tr. it., p. 149. Questa quadratura è molto simile a quella delineata da Heidegger in *Introduzione alla Metafisica* (cfr. HGA XL).

2. Apeiron come analogon del mondo

È in Anassimandro che l'*archè* è concepito per la prima volta come origine e massima potenza creativa, a differenza del modello cosale aristotelico. Nella testimonianza 9 DK desunta da *Phys.* 24, 13, Simplicio⁴⁷ individua in Anassimandro tra tutti i monisti il primo ad aver utilizzato il termine *archè* e ad averlo identificato come elemento (*stoicheion*) degli enti. Esso – continua Simplicio – non è né acqua, né nessun elemento materiale, ma una natura infinita, da cui traggono origine tutti i cieli e il mondo esistenti secondo l'ordine del tempo – la *taxis*. Il Milesio, avendo notato la trasformazione dei quattro elementi, e non riuscendo ad individuare in nessuno di essi il sostrato (*hypokeimenon*), pensò a qualcos'altro al di là dell'elementare stesso; questo vuol dire che lo schema *hyle kai hypokeimenon* aristotelico anche per Simplicio è applicabile solo limitatamente al pensiero anassimandreo. Se per un momento tralasciamo l'utilizzo da parte di Simplicio di un registro terminologico già pienamente aristotelico, che difficilmente possiamo pensare già adoperato da Anassimandro, possiamo però cogliere nella testimonianza come, rispetto ai precedenti *physiologoi*, l'*archè* smetta di essere un che di elementare, per alludere a una realtà prima non individuata al di là dell'elemento. Non è un caso che Aristotele nella *Metafisica* lasci da parte la discussione sulla filosofia anassimandrea, a differenza della *Fisica* in cui però è collocata all'interno della più ampia problematica dell'infinito⁴⁸. L'orizzonte problematico è sempre inerente al problema della generazione e corruzione, impostato a partire dalla separazione dei molti dall'uno che li contiene, generazione che avviene sempre secondo l'ordine temporale come orizzonte della nascita e della dissoluzione⁴⁹. In Anassimandro, ancora più che in Talete, è in questione il rapporto tra uno e molti. L'*apeiron*, «contiene la causa della generazione dell'universo e della sua dissoluzione»⁵⁰, universo che però è già un *kosmos* ordinato secondo relazioni geometrico-matematiche, che si riproduce secondo un ordine e una regola, nella sua natura cilindrica, nell'alternarsi di solstizi ed equinozi, o come ci testimonia Diogene Laerzio. Anassimandro comprese anche la particolare natura temporale del divenire nel *kosmos*, la possibilità di calcolare questo divenire con strumenti tecnici – come lo gnomone – e di spiegarlo in una cosmologia razionale. La figura dello scienziato, che comprende il mondo geometricamente, che costruisce dispositivi per misurarne il corso e che lo spiega e lo prevede all'interno di una teoria cosmologica, è inseparabile dalla figura del filosofo che pensa il fondamento di tutte le cose, l'uno nel molteplice, il trascendentale che presiede ad ogni sorgere ed individuazione dell'ente. Sia detto in maniera preliminare, il mancato afferramento, o piuttosto la messa fuori gioco di questo carattere della filosofia anassimandrea, della sua relazione con una seppur ai nostri occhi

⁴⁷ Fink sottolinea come questa testimonianza sia indiretta perché è probabile che lo stesso Simplicio non avesse a disposizione il *Peri physeos* anassimandreo.

⁴⁸ Cfr. Aristotele, *Phys.* Γ 203b 6.

⁴⁹ Cfr. DK 12A11.

⁵⁰ Cfr. DK 12A10.

ingenua scienza matematica, per quanto proveniente da fonti indirette, macchia, a nostro parere, l'interpretazione fenomenologica di Anassimandro di Fink⁵¹ così come di Heidegger, troppo impegnate a ribadire la differenza tra la filosofia e la scienza, piuttosto che nel coglierne la *Stimmung* comune come problema dell'*episteme*. Tuttavia, se come vedremo, lo *apeiron* è simbolo della *physis*, ovvero del mondo, in quanto *Zeitgebende und Raumlassende* orizzonte trascendentale, allora si potrebbe inferire, conformemente all'impostazione fenomenologico-trascendentale, che la filosofia di Anassimandro sia la testimonianza di come solo a partire dall'origine trascendentale di spazio e tempo, non comprensibile sulla base di uno schema ontico (la cosità, lo *hypokeimenon*), si possa fondare una teoria dell'*episteme* in senso propriamente cosmologico. Questa *episteme* è poi il punto di partenza per ogni scienza particolare. È proprio perché lo *apeiron* è pensato come l'origine fondazionale di spazio e tempo, che è possibile pensare ad una normatività (*taxis*) del *kosmos* di cui l'esperienza scientifica sarebbe correlato. Questo assunto sarà più chiaro in corso d'opera.

L'assunto ermeneutico di Fink è di tipo assolutamente fenomenologico: «tornare indietro con la comprensione a posteriori nell'esperienza a partire da cui parlano Anassimandro ed Eraclito [...]. Il primo e più difficile passo dell'interpretazione dell'antica filosofia nascente è la giusta disposizione all'ascolto»⁵².

Riluce in questa impostazione una traccia e una ritraduzione del problema della presentificazione fenomenologica come “finestra sull'assoluto” di *Presentificazione ed Immagine* in un contesto filosofico ermeneutico. Se la presentificazione⁵³, a differenza della presentazione dove l'oggettualità intenzionale appare nell'intuizione come essa stessa è, ha come proprietà eidetica il presentificare un atto passato o un possibile atto presentante ed è quindi intrinsecamente legata alla temporalità, sebbene non storica ma come coscienza interna del tempo presentificante il non presente⁵⁴, allora il tentativo di una disposizione all'ascolto, in cui il riverbero dell'esperienza di pensiero passata possa divenir tematico e pervenire alla comprensione di una filosofia in atto, può esser ascritto a tale operazione, in quanto presentificazione storico-filosofica del senso dell'essere, ovvero dell'assoluto.

⁵¹ Fink lascia esplicitamente da parte le invenzioni e le scoperte “scientifiche” che resero Anassimandro famoso nell'antichità, non essendo in questione «un'analisi dello spirito della greicità», per «tendere l'orecchio verso la voce della filosofia». Il rapporto tra ragione e verità nel momento dell'emergere del sapere filosofico non è scindibile in una dimensione filosofica che sia conflittuale rispetto a quella scientifica. Quel che desta qualche perplessità è il mancato afferramento da parte di Fink delle conseguenze della sua presa di posizione teorica: se il frammento Anassimandro è ontologicamente fondante, allora proprio la possibilità che si dia un'interpretazione razionale del mondo, proprio il fatto che Anassimandro tramite la cosmologia abbia voluto dire l'essere dell'ente nella totalità e lo abbia misurato, è una conferma dell'interpretazione fenomenologica per cui il piano trascendentale fonda quello naturale, di come lo spazio del mondo riluca nel progetto concettuale dell'uomo che intende misurarlo.

⁵² GaP, tr. it. p. 98.

⁵³ Husserl intende come atti presentificanti tutte le prestazioni della rimemorazione (*Widererinnerung*), l'anticipazione, e la pre-visione (*Vorerinnerung*) la fantasia e l'immaginazione.

⁵⁴ Cfr. VuB, tr. it. pp. 50-51.

Conformemente a tale impostazione, l'attenzione del fenomenologo è diretta verso "la cosa stessa" ovvero alla dialettica tra limitato ed illimitato, tra *apeiron* e *peras*, o, il che è lo stesso, tra ente intramondano e la sua provenienza trascendentale. L'ente intramondano è sempre un limitato, un questo qui, avente una *morphe* e un *eidos*. Tutte le cose limitate però, così come per lo Heidegger della *kehre*, sono tali a partire da un'apertura. Guardando a tale apertura abbiamo una prima approssimazione del concetto di *apeiron*: tutto il limitato si trova nell'apertura dell'illimitato, tutto lo spazialmente definito è tale a partire dalla spazialità originaria, tutto il transeunte un attimo nell'infinità del tempo. In questo schema del mondo, che per ora enunciamo in via del tutto preliminare ed ellittica, riluce una determinazione assolutamente prima del trascendentale e del suo movimento.

Volgiamoci ora all'interpretazione del frammento DK 12 B1.

Come nel caso della celebre interpretazione heideggeriana, ma senza seguire né quest'ultimo né Burnet⁵⁵ nell'emendare le parti di chiara derivazione aristotelica, Fink prende le mosse dall'unico frammento di Anassimandro pervenutoci, ritenuto universalmente la prima locuzione della filosofia occidentale:

Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Di cui Fink offre la seguente traduzione:

Il principio delle cose essenti è l'illimitato; di dove però le cose essenti hanno generazione, lì avviene anche il loro trapassare secondo ciò che si deve, infatti esse pagano a vicenda la giusta pena e l'ammenda per la loro ingiustizia secondo l'ordine del tempo⁵⁶.

In via del tutto preliminare, occorre ribadire che l'interpretazione avviene su un assunto fondamentale: il pensiero di Anassimandro, così come quello di Talete non è un'immagine del mondo, una *Weltanschauung* filosofica, ma progetto ontologico a partire dalla percezione del mondo – «essi pensano in quanto percepiscono»⁵⁷. Pertanto, il linguaggio di questi pensatori aurorali dev'esser sempre inquadrato a partire dal nesso tra il *logos* e la *physis*, a partire dal pensiero che tenta di mettere in concetto il *kosmos* come ordine della manifestatività.

Fink assume che le due proposizioni del Frammento abbiano due oggetti differenti: la prima parla dell'*apeiron* come *archè* delle cose esistenti ed è su un piano

⁵⁵ Cfr. HGA VI, pp. 340 ss.

⁵⁶ GaP, tr. it. p. 85. Riporto per completezza anche il passo in tedesco: «*Der Anfang der seienden Dinge ist das Unbegrenzte, woraus aber das Werden ist den seienden Dingen in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach den Schuldigkeit, denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung*». In *Sein, Wahrheit, Welt* corso del WS 1955/56 e pubblicato nel 1959, Fink darà una versione leggermente diversa dello stesso: «*Woraus aber den endlichen Dingen das Entstehen, dahinein ist auch ihr Vergehen gemäß der Nötigung; denn sie zahlen als selbsthafte einander Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach dem Geheiß und dem Maß der Zeit*» (ivi, cit. p. 112).; da notare nella seconda traduzione la sostituzione del *Werden* con *Entstehen* e della *Schuldigkeit* con *Nötigung*.

⁵⁷ Ivi, p. 115.

ontologicamente primo, la seconda parla dell'ente, del suo sorgere e trapassare, in una maniera che ritroveremo anche nell'interpretazione del poema parmenideo. Nel detto sono dunque in questione la dimensione della manifestazione (*Erscheinung*) e del fondamento, degli *onta* e dello *apeiron* nella sua relazione al tempo. Il frammento è un estratto dal commentario alla *Fisica* aristotelica del già menzionato Simplicio, a sua volta riprendente la locuzione dalle *Opinioni dei Fisici* del peripatetico Teofrasto successore di Aristotele nella direzione del Liceo nel 322 a.C. Di conseguenza, possiamo inferire che tra la formulazione del frammento nel V secolo a.C. e la sua fonte filologica primaria intercorra un periodo di circa mille anni, praticamente quanti separano noi commentatori contemporanei dal testo di Simplicio. Il linguaggio utilizzato risente di un lessico fortemente aristotelico, ma possiamo in linea di massima inferire, anche per la collocazione del detto nell'opera di Simplicio, che in questione sia il movimento della *physis*. Di conseguenza, si potrebbe assumere *ta onta* primariamente come l'ente naturale. Fink tuttavia, così come Heidegger, estende l'ambito tematico degli *onta* a tutto l'ente nella totalità, come totalità delle cose finite e limitate, i *panta ta onta*.

L'analisi del Detto è condotta da una prospettiva schiettamente fenomenologica nell'attuazione della distinzione tra un piano ontologico, quello dello *apeiron*, e piano ontico dell'ente. Il detto è il luogo preliminare in cui Fink tenta di forzare l'interpretazione aristotelica dell'*archè* come *hyle*, come *hypokeimenon*, sostrato, *Bestehende*, in vista di una rideterminazione pre-metafisica del trascendentale scevra delle categorie della cosità. Ciò che è qui in questione è una differenza fra gli enti il loro fondamento comune, tradotto in termini ontologici tra l'essere e l'ente.

Se infatti la natura materiale-elementale dell'*archè* in Talete offriva minori punti di appiglio ad una critica dell'impostazione della fisica aristotelica, l'ineffabilità dello *apeiron*, la sua natura ontologica svincolata da qualsiasi controparte elementare, attestata dallo stesso Simplicio, dischiude un orizzonte interpretativo assai più ricco. Come segnala opportunamente Fink assieme ad Aristotele e Temistio, *apeiron* non è un migma un miscuglio, è un infinito⁵⁸ non solo in potenza, ma attuale.

Preliminarmente, Fink prova a determinare il senso dell'*apeiron* a partire dalla *hyle*, riscontrando l'improduttività della categoria del consistere (*Bestehen aus etwas*) per una comprensione del carattere di illimitato (*das Unbegrenzte*). La consistenza implica un regresso verso una materia originaria, che sfocia sempre in un qualcosa di limitato, di finito in quanto elemento, continuo. Il "consistere di" esprime una relazione ontica di fondazione dell'ente in un altro ente più originario. La stabilità della consistenza rispecchia il terreno originario dell'essere dell'ente, «le cose, alla fine consistono di essere»⁵⁹. Gli elementi di cui le cose consistono, a loro volta, tro-

⁵⁸ Come sostiene Damir Barbaric in *Taxis tou chronou. Eugen Fink e l'interpretazione di Anassimandro*, (tr. it. L. Lazzari, in "Magazzino di Filosofia", 46 (2023), pp. 73-93), Fink è spesso impreciso nella traduzione di *apeiron* alternando con disinvoltura il termine infinito con illimitato, così come è altrettanto disinvolto nell'attribuirgli talvolta la nozione di essere, altre volte di mondo, altre ancora di tempo.

⁵⁹ Ivi, p. 101.

vano la loro consistenza nel loro consistere ovvero nel loro essere essenti, ma non come un tavolo “consiste” di legno, bensì come il non limitato è presente in ogni cosa limitata, l’essere in ogni ente. Questa concezione dell’essere sulla base della semplice presenza è secondo Fink inadeguata per comprendere la dimensione del pensiero anassimandreo.

La relazione tra essere ed ente non si basa su nessuno schema ravvisabile nelle cose finite, al contrario, nella postulazione già metafisica dello *hypokeimenon* – *das Zugrundliegende*, come infinito e inesauribile – riluce la *Ahnung* di un pensiero speculativo originario, che lascia il regno dell’ente per cogliere il fondamento trascendentale che si configura secondo la negazione, secondo il non-limitato il non-finito, il ni-ente, il mondo o, che è lo stesso, l’essere. Tutte le cose consistono di essere, e tuttavia l’essere, l’*apeiron* non è una cosa tra le altre. Esso a un tempo è lo *ex hon* e lo *eis* degli enti, termini prettamente aristotelici che ritroviamo nel già menzionato Libro II della *Fisica* a proposito della *genesis*. Tuttavia questa *genesis*, non è mai data nell’interpretazione di Fink sullo stesso piano dell’ente, ma agisce alle spalle, come *ben panta*, uno tutto la cui completa formulazione si avrà a partire da Eraclito. Non è quindi quella modalità del movimento intramondano sotto la cui categoria Aristotele aveva sussunto il concetto di *genesis* e *phthora*. La generatività tipica dello *apeiron* non è pensabile sulla scorta del movimento intramondano. Semmai è esattamente l’opposto.

Già qui cogliamo un’affinità con l’interpretazione heideggeriana: nell’interpretare l’*apeiron* nell’ambito della differenza ontologica, esso non è *Beständig*, un consistente, ma presiede, come fondamento permanente, alla consistenza stessa e al suo rovesciarsi nel trapassare, non è la *hyle*, intesa sia come mera materia o come *dynamis*, ma ciò che fonda la possibilità di essa. «Anassimandro coglie ciò che permane come l’illimitato, il mutevole come limitato»⁶⁰. Il mutevole, ovvero ciò che è mosso e individuato, è possibile solo a partire da un orizzonte movente. Siamo qui lontani dalla concezione prima platonica, poi aristotelica dell’essente come un consistente-permanente e del divenire e transeunte (*Je- weilige*) come mai essente: l’ente è nell’esperienza ontologica primigenia essenzialmente un trapassante, un permanere nella presenza e un devolvere nella dissoluzione.

Per il Fink è solo a partire dal fondamento ontologico, dall’illimitato, ovvero dalla negazione del limitato, che il limitato stesso, l’ontico, diventa trasparente nel suo essere nella maniera del suo sorgere e trapassare, del *kata to chreon*, della *Schuldigkeit*, del dovere⁶¹.

⁶⁰ Ivi, p. 104.

⁶¹ Fink traduce *kata to chreon* con *Schuldigkeit* che in tedesco vuol dire dovere, obbligo, *seine Schuldigkeit tun* – fare il proprio dovere. Segnaliamo qui una differenza rispetto ad Heidegger dello *Spruch des Anaximander* che traduce la locuzione con il termine *der Brauch* – il bisogno. Rileviamo che nel documento del *Nachlass Heraklits leben und Lehre* contenuto in *Die Voraussetzung der Philosophie* (E15 277), risalente al 1946, che avrebbe dovuto costituire la postfazione per un’edizione dei frammenti eraclitei da parte di W. Bröcker, Fink opta per il termine *Nötwendigkeit* in luogo di *Schuldigkeit*, in maniera ancora diversa rispetto SWW, per tradurre il *kata to chreon* anassimandreo, propendendo per una traduzione più simile a quella che troviamo in Heidegger.

Veniamo così alla seconda parte del frammento, quella secondo Fink decisiva: *didonai gar auta diken kai tisin allelois tes adikias kata ten tou chronou taxin* in cui viene esplicitato il nesso tra l'ente e il tempo. Per Fink è questa seconda parte a gettare luce sulla prima.

Il sormontare ed il governare dell'*apeiron* è dapprincipio negazione, ciò che ha una maggiore forza d'essere è nel modo del negativo se visto dalla prospettiva ontica di ciò che è derivato. Tale negazione è impostata a partire dal carattere temporale dell'ente, è il tempo a fornire l'ordine della generazione e della corruzione:

le cose invecchiano, sono caduche in quanto cose singole ed isolate, sono sempre temporaneamente sostano nel tempo di modo che esso le prende con sé, di esse si prende gioco in modo beffardo. Le cose singolarizzate non possono permanere nel tempo nello stesso modo in cui permane lo *apeiron* privo di età⁶².

Lo scarto tra una temporalità originaria infinita e la temporalità cronica, scandita dal prima e dal dopo, che ha il corrispettivo nel movimento spaziale del da dove e verso dove della *genesis*, è ciò che individua l'ente.

La vera svolta della filosofia consiste nel problematizzare l'evidenza; il pensiero, che pensa il permanere a partire da ciò che è sempre, vede nella negazione del limitato e del transeunte l'affermazione del fondamento stesso, chi pensa filosoficamente il modo di essere dell'ultrasensibile, per usare una celebre affermazione di Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, pensa «il mondo invertito»⁶³ ed in questo pensiero il limitato stesso è riscattato in una superiore unità. La sfera dell'evidenza è in primo luogo respinta per poi essere retrospettivamente reinterpretata in rapporto al fondamento conformemente al movimento fenomenologico, del resto, lo stesso Fink afferma che Husserl intende ripensare il fondo informe da cui derivano le forme, intende cogliere l'*apeiron*⁶⁴. Infinito e finito nella fenomenologia si palesano in un unico pensiero⁶⁵.

Dalla prospettiva della *natürliche Einstellung* i tre momenti, il generarsi, il permanere nell'essere ed il trapassare appaiono temporalmente consecutivi, tuttavia, una visione fenomenologicamente approfondita constata che essi si danno sempre unitariamente e orizzontalmente:

Il trapassare comincia già nella prima fase del sorgere, e l'essere delle cose finite è sempre un perdurare contemporaneamente nel sorgere e nel trapassare. *Genesis e phtora* sono immorsate l'una nell'altra sulla scorta del pensiero dell'*apeiron*; le cose hanno consistenza solo nel perdurare, che è costantemente nutrito e consumato dal sorgere e dal trapassare⁶⁶.

⁶² GaP, tr. it. p. 105.

⁶³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., pp. 129 ss.

⁶⁴ NuD, cit., p. 295, tr. it. p. 186.

⁶⁵ Cfr. GaP, tr. it. p. 105.

⁶⁶ Ivi, p. 102.

Appare qui per la prima volta nelle opere di Fink il termine *Verschränkung*⁶⁷, tradotto come immorsatura, che identificherà il particolare avvenire del mondo come lotta e concordia di due stati ontologici opposti, più tardi declinati come essere e nulla, terra e cielo, notte e giorno *lethe* e *aletheia*.

Il sorgere e perire sono momenti immorsati di un unico movimento dato orizzontalmente, ma le cose, oltre a darsi temporalmente, sono nella generazione anche mosse essendo le due dimensioni pensate presso i Greci come modi del movimento. La motilità delle cose è patita in quanto la *genesis* e *phthora* non sono caratteristiche fenomeniche delle cose essenti, ma impulsi infiniti del movimento originario dell'*apeiron* che presiede all'*ekkrinesthai*, la disseparazione delle cose dall'uno, spingendole all'esistenza. Questo agire dell'*apeiron* non è tuttavia separato dalle cose stesse, in Anassimandro tutto si gioca all'interno dell'unico movimento della *physis* capace di generare infiniti mondi.

Ciò è sancito dal *kata to chreon*: secondo ciò che si deve. L'immorsatura tra sorgere e trapassare non è mai percepita dai sensi, ma indica una provenienza originaria, provenienza che è anche luogo del *nomos* di ciò che è giusto e ingiusto, del trapassare secondo necessità. Da questo punto di vista, Fink, a differenza di Nietzsche, si discosta da un'interpretazione etica di Anassimandro, il problema del dover essere qui non è «il bandolo del più profondo problema etico»⁶⁸. Il «ciò che si deve» allude a una necessità intrinseca nella *physis* intesa come temporalità non lineare, ovvero la contemporaneità dei momenti del sorgere, l'ente che sorge già trapassa, e del trapassare che deve continuare a generare.

Questa legge rigorosa non sancisce nulla di giuridico, né è una concezione modulata dall'idea di diritto propria dell'antica *polis*, la filosofia, secondo Fink, non prende a prestito le proprie rappresentazioni ontologiche fondamentali dall'ambiente in cui essa si sviluppa, ma è sin dall'inizio ontologia nel nominare la differenza e come ogni pensiero dell'essere sempre «al di là del bene e del male»⁶⁹.

Ladikia qui non è un'ingiustizia, un'ammenda che le cose pagano vicendevolmente, ma è una mancanza nei confronti del fondamento: il non essere l'essere dell'ente. L'ingiustizia è nel voler consistere (*Bestehen*) delle cose, che ossimoricamente rispetto all'impostazione metafisica connota un deficit di stabilità rispetto al fondamento proprio nella disseparazione dal tutto, nel loro essere bisognose e mancanti nei confronti dell'essere. La presenza dell'ente è nei confronti del fonda-

⁶⁷ Nel tedesco quotidiano «accavallamento», «incrocio», da *verschränken* accavallare (p. es. «*die Arme/Beine verschänken*») ed è usato anche nella fisica quantistica per indicare la *Quantenkorrelation*: il fenomeno che indica quando lo stato di un sistema di due o più particelle non si lascia descrivere come combinazione di Uno-Particella-stati, ma solo a partire da uno stato comune. In generale, possiamo inferire che il termine indichi l'essere incrociati di due o più stati a partire da uno *Zustand*, uno stato o un fondo comune. Nella breve storia delle traduzioni dei testi di Fink il termine è tradotto opportunamente con immorsatura, a sottolineare l'essere intrecciati reciprocamente di due stati ontologici, *genesis* e *phthora*, *Himmel und Erde*, *Tag und Nacht*, *Licht und Dunkel*.

⁶⁸ Cit., F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, op. cit., p. 160.

⁶⁹ Cfr. GaP, p. 112.

mento manchevole, tale concezione del divenire non è etica bensì tragica, l'ente è ontologicamente manchevole e, tuttavia, questo esser manchevole nei confronti del fondamento costituisce il modo proprio del suo essere: la *Schuldigkeit*⁷⁰, l'essere manchevole in debito e quindi essere in dovere.

Possiamo intravedere già qui la svalutazione dell'essere transeunte rispetto all'*ousia* propria della metafisica platonica, pur tenendo fermo che qui il piano rimane immanente non trascendente, non c'è ancora nessuna separatezza (*choris*) tra l'essere e la *physis*, bensì una totale identificazione. L'*adikia*, la *hybris* dell'ente come caducità è il termine da cui si guadagna l'accesso alla differenza ontologica tra limitato e illimitato, tra lo *hen-panta* e i *panta-ta onta*. Nel carattere permanente dell'*apeiron* del Detto è attiva apparentemente una protoimmagine dell'interpretazione metafisica dell'ente nella sostanza aristotelica come materia e forma, della *ousia* platonica come garanzia del permanere dell'ente e addirittura del *theion* della metafisica cristiana: l'implicito avviamento metafisico dell'*apeiron* è nella sua stabilità, nel suo ordinamento – *taxis* – e necessità – *chreon*. Tuttavia, solo apparentemente, perché il perdurare dell'*apeiron* non è il perdurare stabile della sostanza.

Ma qual è la misura dell'*adikia*? Per rispondere a questa domanda dobbiamo rivolgerci alla locuzione *kata ten tou chronou taxin*. La *taxis* del tempo è la discriminante tra lo esser sempre dell'*apeiron* e il transeunte del *gignomena panta*. Il tempo è la compagine aperta in cui il transeunte soggiorna ed è lo spazio della possibile *adikia*: spazio e tempo sono i *principia individuationis* dell'ente, aperti dall'*apeiron* che è il tempo e lo spazio stesso.

La colpa (*Schuldigkeit*), dunque, è lo scacco dell'ente individuato nello sforzo (*Bestreben*) di mantenere l'essere: le cose sono nel torto per via di questa incapacità. È necessario che il limitato non permanga, in quanto permane essenzialmente solo l'*apeiron*, mentre *dike* è ciò che è sempre nel modo del vigere, ciò che è inesauribile, è pienezza d'essere, ciò che i Greci identificavano col nome di *physis*. L'*arché*, pensata come *apeiron* si disvela proprio come *physis*. Essa è il mondo ed origine del tutto, è la parola originaria dell'esperienza dell'essere in cui il mondo si annuncia. Nella *physis* sono colti i tratti fondamentali dell'essere come diverso dall'ente: il permanere e l'inesauribilità, il rilasciare spazio e tempo, anzi l'essere essa stessa il tempo. L'ingiustizia è di conseguenza disseparazione dal fondamento, mancanza di permanenza ed esauribilità; ciò è da intendere però non nel senso che la disseparazione sia ciò su cui si applica l'ammenda, ma come una diretta conseguenza dell'ordinare del tempo. Il limitato è tale solo in quanto travolto dal tempo nella differenza ontologica dall'*apeiron* illimitato e senza tempo, anzi le cose sono proprio in quanto rilasciate temporalmente e di qui individuate. Ma *apeiron* è anche in-finito nel senso del non limite spaziale, pertanto, l'ente è anche individuato spazialmente, da ciò ne deriva che *apeiron* è ciò che rilascia spazio e tempo e presiede all'individuazione dell'ente.

⁷⁰ *Schuldigkeit* è tradotto con dovere, che però non è un dovere puro, deontologico, ma un dovere forzato dall'essere in debito (*Schuld*) per qualcosa.

Nel Detto è pensata la differenza cosmologica, tra inesauribilità oscura e meontica della *physis* e la caducità dei *ta onta*. Le cose vanno nel tempo dal non ancora al non più secondo *taxis tou chronou*, l'ordine del tempo che dona l'individuazione. L'ordine temporale come *principium individuationis* è la legge universale e necessaria della caducità che elargisce la pena e l'ammenda. Tuttavia, così come i *ta onta* sono individuati, anche l'*apeiron* stesso acquisisce pieno significato nel riferimento retrospettivo all'ente come *woraus e hinein des Seiendes*. Secondo un rapporto dialettico, configurato secondo il modello servo-padrone, il fondamento è sì la ragione dell'ente fondato eppure è quest'ultimo come manifestazione (*Erscheinung*) ad aprire per *via negationis* la possibilità del trascendimento e della relazione all'originario. La compagine ordinata dell'ente è ciò in cui il fondamento si schiude ed entra in relazione con l'uomo all'interno dell'ordine del tempo.

Il tempo è ontologicamente, o meglio, cosmologicamente, un ordinamento: è potenza ordinante, ma questa potenza è *to apeiron*, ciò implica che tempo e *apeiron* dicono *das Selbe*. Quest'equazione tra tempo e mondo è il tratto distintivo del tentativo finkiano di superare l'impostazione soggettivistica della spazio-temporalità tipica del pensiero di Kant che riluce ancora nel soggetto trascendentale husserliano e nell'Esserci di Heidegger. Nell'*apeiron* la dimensione trascendentale della temporalità e della spazialità sono pensate originariamente e non metafisicamente; in questa impostazione è già prefigurato e predelineato il passaggio che Fink esporrà compiutamente a partire dalla *Vorlesung* del 1949 *Welt und Endlichkeit*, di pensare lo spazio e il tempo del mondo svincolati dall'ipoteca trascendentale kantiana attraverso la riconduzione di questi due momenti all'irrompere del mondo. Del resto, se il problema della prima critica kantiana, concretizzatesi nella fondazione trascendentale della metafisica, è la determinazione dei limiti della ragione, che sono i limiti della possibilità di dire veramente l'ente, riluce anche in questo luogo la dialettica finito-infinito annunciata nel primo detto della filosofia. Se si interpreta con Fink la *Kritik der reinen Vernunft*, sulla scorta della relazione tra finito ed infinito, come filosofia del limite, allora in essa riluce la dialettica tra *apeiron* e *onta* degli albori della filosofia, tra l'orizzonte inconcepibile della cosa e l'individuazione del fenomeno. Da questo punto di vista, nella locuzione di Anassimandro è già prefigurato il problema ontologico che segna la storia della filosofia occidentale, di cui la stessa metafisica della sostanza è una possibile quanto parziale soluzione: la dialettica tra finito e infinito e la sua relazione allo spazio e al tempo.

L'*apeiron* è l'apertura originaria in cui la *taxis*, che temporalizza e spazializza l'ente nella coimplicazione di *genesis* e *phthora* secondo *dike* e l'*adikia*, è data come potenza (*Macht*) originaria. Ciò ci porta ad interpretare l'ordine del tempo come ciò che concede l'essere: mai come in questo primo inizio del pensiero essere e tempo, mondo e *Zeitspielraum* sono dati in un'indissolubile relazione. *Chronos* non è un ente, ma determinazione dell'orizzonte trascendentale. L'*apeiron* è condizione di ogni darsi, percepire e pensare, di ogni ente nello spazio e nel tempo, dello spazio e del tempo stessi, è quindi «essere, tempo, *physis*»⁷¹. Come spazio esso è luogo originario dell'ir-

⁷¹ Ivi, p. 122.

rompere di quel mondo che per Fink è origine e piano (*Boden*) e come tempo è la legge della presenza e della dissoluzione. Come trascendentale esso è la condizione di ogni filosofare in quanto precede lo spazio/tempo del soggetto e dell'oggetto.

Fink utilizza il termine tedesco *Enthalt* (contenente) e il verbo *enthalten* (contenere) per caratterizzare questa differenza originaria (*Ur-unterscheidung*) del mondo rispetto all'ente, che, viceversa, è *Anhalten* (perdurare, arrestarsi)⁷²: l'ente tende a perdurare, a insistere nella presenza, ma tuttavia in quanto diverso dall'*apeiron*, eterno e imperituro, che contiene e rilascia l'ente stesso, questi è costretto a pagare l'ammenda conformemente all'ordine imposto dal tempo, che è misura di tutte le cose. La caratterizzazione del *logos* come misura delle cose, come ordine del mondo sarà più chiara a partire dall'interpretazione di Eraclito.

In conclusione, il detto come prima manifestazione del sapere filosofante, ci permette di cogliere l'originaria dialettica tra limitato ed illimitato, tra mondo e cosa nel suo nesso con la temporalità.

Tuttavia, il vero gioco del mondo non è ancora articolato completamente poiché i momenti della chiusura della *physis* e dell'apertura del *logos* non sono ancora tematici. Lo *apeiron* è il pensiero originario dello *Abend-land* in quanto autentica cosmologia precedente al suo incanalamento verso un'ipostatizzazione metafisica determinante la "dimenticanza del mondo nel pensiero occidentale", che è in primis dimenticanza dell'essere in quanto tempo⁷³.

Tirando le somme, possiamo inferire che l'interpretazione di Fink sia mossa dal tentativo di mettere alla prova la produttività ermeneutica della differenza ontologica già prefigurata nella *Einleitung in die Philosophie* e nel documento sulla *ontologische*

⁷² Questa impostazione però non può essere caratterizzata da Fink come rapporto tra tutto e parte sull'immagine primitiva della brocca (*Krug*) come contenete e contenuto (EiP, p. 110). Ritorneremo in seguito su questo punto.

⁷³ Nell'opera *Nachdenkliches zue ontlogische Frühgeschichte von Raum Zeit und Bewegung* Fink con tale locuzione intitola un intero capitolo. Citiamo un passaggio: «Lo spazio, il tempo, e il movimento formano l'orizzonte nascosto del pensiero occidentale dell'essere, pensiero che si è rivoltato contro le sue radici. Nascondimento (*Verborgenheit*) qui non significa ignoranza. L'impensato non è ciò che il pensiero può dimenticare. Non è neppure ciò che un ricordo potrebbe far risorgere. Lo spazio, il tempo, il movimento sono un tema permanente della tradizione filosofica. Ma il modo in cui sono diventati tematici, il modo in cui sono stati considerati in rapporto all'essere e soprattutto il modo in cui furono estromessi dall'essenza dell'essere, è tale da costituire un nascondimento. Essi furono ricacciati negli oscuri sottosuoli dell'ontologia. Ora, dove l'ontologia parla il linguaggio dell'essere, essa parla – senza saperlo – la lingua del tempo, dello spazio, del movimento, cioè la lingua del mondo. Ma non parla apertamente, si intrattiene in essa solo con discrezione e in codice cifrato. Ed anche laddove si contrappone il regno dell'essere eterno al regno del perituro, si continua ad operare con l'uso delle categorie spaziali del "quaggiù" e dell'"al di là". [...] Questa dimenticanza non è né un errore, né una semiverità che potrebbe essere completata in un secondo tempo. La dimenticanza del mondo praticata dall'ontologia è dominata dal pensiero dell'ESSERE. Forse è arrivata alla sua fine, se riusciamo a comprendere fino in fondo che l'"essere" è un verbo che fa riferimento al tempo, allo spazio e al movimento – se l'ESSERE È IL TEMPO diventano degni di essere considerati e pensati nel loro rapporto essenziale.» (Ivi, cit., p. 41).

Erfahrung. Nello *apeiron* appare l'originaria differenza fenomenologica tra essere ed ente, ontico ed ontologico, a partire da un fondamento speculativo di cui *apeiron* è simbolo. *Apeiron* è nella sua a-privativa una maschera della *a-letheia* ossia il dis-velamento attingibile solo a partire dalla *lethe*, a sua volta inattingibile ed oscurantesi che caratterizza il manifestarsi dell'ente tra venir fuori e trapassare. Come tale, la sua individuazione è risultato di un atteggiamento di riduzione fenomenologica *ante litteram* a partire dalla messa tra parentesi della pura oggettualità cosale e materiale⁷⁴. Se si parte dalla materia, è impossibile cogliere la determinazione stessa dell'ente in relazione al suo esser proprio, pertanto, è necessario operare un'*epochè*, una negazione del modo naturale di rappresentare il principio per pervenire al fondamento dell'atteggiamento naturale stesso. *L'apeiron* inaugura il pensiero dello *hen panta* «misura in cui esso, nel suo è, è essere e un uno»⁷⁵.

Tuttavia, vien da chiedersi se questo modo di pensare l'*apeiron*, cui Anassimandro naturalmente non attribuisce mai il valore di essere o di ente sommo (*to Eon*) sia una prefigurazione del *theion* tipico della metafisica. Tale interpretazione è possibile solo a partire da un compiuto dispiegamento della metafisica, di cui è in qualche modo premessa. La metafisica stessa è stata possibile solo previa riformulazione di categorie presocratiche. Il pensiero metafisico, come testimoniano i succitati passi di Aristotele o come si può evincere in moltissimi luoghi dell'opera platonica, attinge e rimedita il pensiero presocratico, in direzione di una sempre maggiore separatezza dell'essere, nel caso di Platone, o in una fondazione dell'ente nella sostanza, nel permanente in Aristotele. L'essere diviene non più sensibile, ma intelligibile e separato, la sensibilità di conseguenza è svalutata come mera apparenza. «Nella misura in cui l'essere viene dunque assunto come pensiero non sensibile, si fa strada la possibilità di pensare assieme l'essere dei filosofi e il Dio dei profeti e del cristianesimo»⁷⁶. Tuttavia, sottolinea giustamente Fink, «l'*apeiron* di Anassimandro non è nulla di non sensibile»⁷⁷, pur non essendo un ente concreto, esso è eminentemente *physis*, natura onnipresente che racchiude in sé l'immorsatura di morte e vita che crea ed annienta in un vortice dionisiaco, ma che come tale ha sempre un riferimento alla sensibilità e alla materialità.

In questa fase aurorale del pensiero l'annuncio dell'essere come *physis* è in primis questione del nesso tra essere e tempo, ciò che Eraclito svilupperà ulteriormente e la dialettica degli opposti propria di questo movimento.

⁷⁴ Fink inizia l'interpretazione di Anassimandro con l'analisi dell'evidenza, della caducità apparente delle cose (cfr. GaP, pp. 93 ss.).

⁷⁵ EiP, cit. p. 83.

⁷⁶ GaP, tr. it. p. 121.

⁷⁷ Ivi, p. 122.

V. Eraclito

1. Freiburg 26.9.1934

Eraclito, assieme a Kant, Hegel e Nietzsche è forse il filosofo “classico” che più ha influenzato ed accompagnato Eugen Fink nel suo personale *Denkweg*. Un primo contatto con la filosofia dell’Efesino, al di là delle letture giovanili, è ascrivibile ai primi anni friburghesi durante l’assidua frequentazione dei corsi heideggeriani, su tutti i corsi del 1928/29 *Einleitung in die Philosophie*, del 1930 *Grundbegriffe der Metaphysik*, del 1932 *Vom Wesen der Wahrheit e Der Anfang der abenländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* oltre che nel cruciale *Vom Wesen des Grundes*, dove il filosofo di Meßkirch inizia un serrato confronto con la filosofia eraclitea e presocratica in generale, di cui i magistrali saggi di *Vorträge und Aufsätze: Logos e Aletheia* costituiscono la *acme*. L’interpretazione della filosofia di Eraclito è uno dei terreni privilegiati su cui Fink si confronta criticamente con la filosofia del maestro, in cui emergeranno le differenze specifiche tra le due filosofie.

Per quel che concerne direttamente il pensatore di Konstanz, l’interpretazione dell’Efesino è difficilmente circoscrivibile ai contesti bibliografici in cui è esplicitamente tematica, ma rimane operativa in gran parte dell’opera del dopoguerra¹. Analizzeremo in prima battuta i luoghi testuali dove è rintracciabile un’interpretazione de l’Oscuro, successivamente ci volgeremo ai contesti in cui la riflessione su Eraclito viene esplicitata: le *Grundfragen* ed il seminario *Heraklit*. L’interpretazione dei vari frammenti seguirà l’ordine della divisione finkiana della filosofia eraclitea tra filosofia simbolica e filosofia autentica, per poi dirigersi alla fondazione di una metafisica del gioco (*Metaphysik des Spiels*). Iniziamo in maniera del tutto preliminare a sottolineare che l’interpretazione è sin dall’inizio “immorsata” con la critica alla storia della metafisica e alla fenomenologia dei maestri, grazie anche alla ripresa di alcuni spunti nietzschiani che culmineranno da un lato nel seminario del *Wintersemester 1966/67*, dall’altro in *Spiel als Weltsymbol* oltre che nell’articolo *Nietzsches Metaphysik des Spiels*².

¹ Cfr. A. Ardovino, *Dal logos al fuoco. Fink interprete di Eraclito* in, *Eugen Fink. Interpretazioni fenomenologiche*, op. cit., pp. 125 ss.

² Cfr. *Nietzsches Metaphysik des Spiels* in C. Nielsen, H. R. Sepp, *Welt Denken*, op. cit., pp. 25 ss., tr. it in *Per gioco. Saggi di antropologia filosofica*, a cura di V. Cesarone, tr. it. J Giubilato, Morcella-

Le tracce di una interpretazione della filosofia eraclitea si snodano in un arco temporale che va dal 1934, fino al seminario con Heidegger. I primi approcci li ritroviamo su uno *Zettel* contenente appunti sul testo di Helmut Kuhn “*Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*”³ pubblicato nel volume 3/2 della *Gesamtausgabe*. Altri documenti editi sono il corso *Grundfragen der antiken Philosophie*, i *Seminar Übungen* del 1951/54 *Heraklit Interpretationen*, *Der Satz vom Widerspruch* dei contributi per un articolo per lo *Herder Lexicon* mai portato a termine e una postfazione per un’edizione dei frammenti eraclitei del 1946 di W. Bröcker denominata *Heraklit Interpretationen*.

Andiamo subito ad evidenziare il primo luogo testuale nell’opera del Nostro in cui è affrontato un primo tentativo d’interpretazione del frammento 30 che rivestirà un’importante centralità sia nel corso del 46 che nel *Seminar*⁴:

Eraclito Frammento 30:

Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεῖζων ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα

Traduzione dal Diels-Kranz: «Quest’ordine del mondo, lo stesso per tutti gli esseri, non lo creò né uno degli dei né degli uomini, bensì è già sempre stato e sarà eterno fuoco vivente, ardente secondo misure e spegnentesi secondo misure».

Tentativo di una libera traduzione per una diversa interpretazione:

Κόσμον non come *ordine* del mondo, ma come mondo, come compaginalità (*Gefügtheit*) dell’essente nell’essere assieme (*Zusammensein*), mondo come disposizione comune (*Zusammenfügung*) che racchiude ogni essente.

ἀπάντων per tutto l’essente (non esseri). Non dipende dalla *Dike*, la legge per tutti i viventi, ma dal Mondo come contenimento (*Enthalt*).

πῦρ αἰεῖζων come *soggetto* della seconda metà della frase, certamente al posto di κόσμος, stesso anche per l’interpretazione ὅτι πῦρ ... è sensata e conforme.

Cos’è però πῦρ? Fuoco? Certo, ma fuoco non come *fiamma sostanziale*, ma come φῶς, come *raggio di luce*. Tuttavia anche momenti essenziali del fuoco fiammeggiante sono simbolici nella loro funzione significante: la distruzione consumante e annientante di ciò che si trova nella fiamma è di conseguenza un affievolirsi assieme della fiamma stessa. L’annientare della fiamma non è un consumare di ciò che brucia, ma un au-

na, Brescia, 2016, pp. 25 ss. Il saggio è estratto da una conferenza del 1946, lo stesso anno in cui Fink prepara il corso sulle domande fondamentali della filosofia antica. L’analisi dell’impostazione pre-metafisica di Eraclito e Parmenide sarà condotta a partire dall’utilizzo di schemi concettuali nietzschiani, quali ad esempio l’oblio del mondo e il conferimento del carattere di essere al divenire. Tuttavia, lo stesso Fink a più riprese, pur avvalendosi di tali schemi, critica l’impostazione del pensatore di Röcken per il carattere marcatamente morale dell’interpretazione dei presocratici e per una superficiale impostazione della questione metafisica come mera scissione tra mondo della vita e mondo dei valori. Si sottolinea, inoltre, a conferma del fortissimo nesso ermeneutico tra presocratici e Nietzsche, che anche le tre esercitazioni seminariali del 1950 e del 1954 intitolate *Heraklit Interpretationen* (E15 453) siano state svolte in contemporanea con il corso su Nietzsche pubblicato poi nel 1960 col titolo *Nietzsches Philosophie*.

³ H. Kuhn, *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Die Runde, Berlin, 1934.

⁴ Anche in *Spiel als Wleitsymbol* Fink si riferisce esplicitamente al frammento, segno di un’indiscussa priorità nell’intera opera del pensatore (cfr. SaW, tr. it. pp. 25 ss.).

toconsumzione. In che senso il mondo è un apparire in che senso un *ἀπτόμενον* e un *ἀποσβευννύμενον*? afferrare per sé, toccare? Forma mediale? Significa un afferrarsi afferrando (non dunque afferrare per sé qualcosa)? Ovvero dunque afferrando qualcosa = afferrarsi e analogamente spegnere qualcosa = autospegnersi (*ἀποσβευννύμενον*)? Μέτρα quindi non ardere secondo misura e spegnere, piuttosto / afferrante (e così affermandosi) la misura, il limite (il finito, l'ente) e come consumantesi consumante, ovvero spegnente (spegnendosi) la misura.

Libera traduzione interpretante:

Il mondo, la stessa disposizione racchiudente, non la fece nessuno degli dei o degli uomini, bensì era, è e sarà il fuoco sempre vivente, infiammande dal di sopra il misurato (divampando in questo sovrainfiammare) e spegnente il (sovrainfiammato) misurato (auto spegnersi nel sovrainfiammare)

Freiburg 26.9.34

Da rivedere l'interpretazione di Reinhardt *Parmenides* pp. 170 ss.⁵

Se seguiamo la datazione, il 1934 coincide nel *Denkweg* di Fink con un primo tentativo di elaborazione di un sistema filosofico autonomo e con il ripensamento della questione del mondo husserliana. Le prime interpretazioni di Eraclito sono pressoché contemporanee a *Welt und Weltbegriff*, Eraclito e Kant sono dunque i pensatori della svolta cosmologica in filosofia, il primo come scopritore del mondo come trascendentale, il secondo come colui che ne ha riscoperto l'autentica dimensione post-metafisica. Come per Heidegger, anche per Fink la questione dell'origine è comprensibile solo a partire dal completo dispiegamento della storia della metafisica.

Attraverso Eraclito il concetto di *Welt* è direttamente associato a quella di *kosmos*; quest'ultimo non è ordine del mondo, bensì il mondo stesso come una compagine ordinata, conformemente all'impostazione eraclitea per cui esso è anche misura (*Maß*)⁶. Il *kosmos* è già subito compagine ordinata dell'insieme dell'ente, dell'ente nella sua totalità. Il mondo raccoglie, tiene assieme l'essente, non solo i viventi o i singoli esseri, bensì è unità della totalità dei tutti, è trattenimento – *Enthalt* – in quanto connotazione prima dello *Hen*. Occorre spendere due parole su *Enthalt*, termine cruciale in Fink ma anche in Heidegger, che indica il modo d'esser proprio del mondo⁷. Secondo il Grimm il termine ha una straordinaria polisemia⁸. In una prima accezione esso indica *Aufenthalt*, *Verbleiben*, *Wohnung* (soggiorno, permanere, residenza) come ad esempio in Meister Eckhart⁹ specificatamente in relazione all'anima, oppure in Christian Hoffman von Hofmannswaldau, in specifica

⁵ EFGA 3/2, pp. 197-198.

⁶ A tal proposito, *Fink in Heraklits Leben und Lehre* sarà ancora più chiaro identificando questa misura con i mutamenti del fuoco: questo gioco del fuoco è il mondo che si accende e spegne continuamente. In questo gioco c'è tuttavia necessità. La misura permane.

⁷ Sull'argomento cfr. anche A. Ardovino, *Dal fuoco al logos. Fink interprete di Eraclito*, op. cit., pp. 132 ss.

⁸ Ho utilizzato la versione del dizionario accessibile online al sito www.woerterbuchnetz.de.

⁹ «*sit dem mâle daz got ein wâr lieht ist unde der sêle ein enthalt und ir nâher ist, denne diu sêle ir selber sî*» (Eckhart 84, 8).

connessione proprio con *Welt* «*die Welt ist dein enthalt, das Kloster meine*»¹⁰, in questa accezione il mondo sarebbe effettivamente il luogo in cui gli enti permangono, soggiornano, vivono.

In una seconda accezione, esso intende: *Anhalt, Stütze, Schutz, Sustentaculum* (arresto, appoggio, riparo, sustentaculum), ancora una volta la fonte è Eckhart «*er rätet mir, daß ich mich läße an die gewaltige hant gotes und daß ich läße allen enthalt der créatüren*»¹¹. *Enthalt* è qui inteso come il riparo del mondo creaturale, l'appoggio in cui confidiamo nel nostro rapportarci alla prossimità delle cose, per affidarci alla potente mano di Dio. In questa accezione è l'appoggio, l'appiglio, la confidenza del nostro vivere nell'immanenza, è legato quindi al nostro essere nel mondo come *In-der-Welt-sein*, ma anche come piano (*Boden*) che fornisce palcoscenico e l'appoggio alle creature. Tale accezione è particolarmente appropriata per caratterizzare il mondo fenomenologicamente come mondo della vita (*Lebenswelt*), il piano primo di esperienza, oppure l'ontico, che va messo tra parentesi per raggiungere l'autenticità del piano ontologico, che in Eckhart è appunto Dio come dimensione propria dell'essere e fondamento come "affidamento" dell'ente¹². Troviamo conferma di questa accezione di *Enthalt* come affidamento anche in Lutero: «*frei auf Gottes berat und enthalt*», (liberamente discutere e affidarsi, appoggiarsi a Dio). Mondo come *Enthalt* potrebbe risuonare dunque come affidamento, sostegno ed appoggio dell'ente.

Un terzo significato è *Unterhalt, Unterhaltung* (mantenimento, manutenzione nel senso anche di aver cura)¹³. Infine *Enthalt* come *Anhalt, Aufenthalt, Verweilen*, quindi ancora il mantenimento, il soggiorno il soffermarsi e il *quod continetur* ciò che contiene.

Il mondo come *Enthalt* indica in generale ciò che contiene, mantiene, permette il soggiorno e appoggio in quanto fondamento dell'ente, il piano di presentazione dell'ente che a sua volta si trattiene nel suo vigere. Il rapporto mondo-ente sembrerebbe quindi configurarsi sia come un rapporto tra contenente e contenuto che come relazione tra fondamento e fondato, tra *Enthalt* e *Enthaltsein*, tra recipiente – il *Krug* – e il liquido contenuto.

Quello della brocca è un modello ontico ricorrente tanto in Fink quanto in Heidegger¹⁴; Fink tuttavia, a differenza di quanto afferma il maestro nella conferenza

¹⁰ C. Hoffman von Hofmannswaldau, *Helden-Briefe*, 35.

¹¹ «Egli mi raccomanda di affidarmi alla potente mano di Dio e che io lasci il riparo, l'appoggio delle creature».

¹² Sul rapporto tra la filosofia heideggeriana e Eckhart si rimanda a F.-W. von Herrmann, *Gelassenheit bei Heidegger und Meister Eckhart*, Springer, Dordrecht, 1995, R. Baeza, *Die Topologie des Ursprungs. Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken*, Hrsg. von Marcus Enders, Lit, Berlin, 2009.

¹³ Ancora una volta l'espressione è di Lutero: «*Teglichen Enthalt und Besserung der Gebue sollen die Zehen Vorsteher beratschlagen, bestellen un vollführen lassen*».

¹⁴ L'immagine della brocca è cruciale nella famosa conferenza del 1949 di Heidegger *Das Ding* (in HGA VII, pp. 165-187, tr. it. pp. 109-124), dove egli si interroga dell'essenza dell'artefatto a partire dalla sua capacità di tenere assieme, di accogliere l'acqua ed il vino e con essi l'intera contrada del *Ge-*

Das Ding, lo ritiene inadeguato, in quanto tutto e parte, brocca e fluido sono enti di uno stesso genere dotati di un limes: ciascuna parte è dotata di un corpo, ha il suo tempo e luogo nello spazio, allo stesso modo lo è il contenente, ma il mondo non è un ente nel tempo e nello spazio. «La domanda sul mondo è una domanda trascendentale»¹⁵. Nella *Einleitung* ad esempio, Fink ammette che anche il mondo contiene (*enthaltet*) e dispone le cose concrete, così come la brocca, o il *Mischkrug* (l'anfora da mistura, il *krater*) della filosofia presocratica¹⁶; l'anfora non è semplicemente la sua parete, ma anche la concavità è quindi il dentro inapparente camuffato dall'acqua, che, così come il mondo, si sottrae nel suo essere riempito. «Ma la cosa difficile rimane qui il fatto che la brocca limita l'acqua, il fatto che si tratta di una grandezza finita»¹⁷. Al contrario, il mondo è *a-peiron*, non circonda l'ente imprimendovi forma definita e non è esso stesso un che di definito spazialmente, ma agisce, come anticipa il frammento in esame, su modello del raggio di luce o del fuoco che rischiarava l'ente nell'aperto concedendo forma e individuandolo. Ecco che ritornano le *Umstand*, le circostanze che avevano catalizzato l'attenzione delle prime analisi fenomenologiche¹⁸. Fink ritornerà con toni pressoché identici su tali temi nel corso del 1955/56 *Sein Wahrheit Welt*, in cui gli *uralte Symbole der Welt: der Krug und der Mischkrug* non saranno considerati modelli ontici plausibili per il *Welten del Welt*¹⁹.

Ritorniamo a questa prima interpretazione del frammento 30; in questo contesto segnaliamo come il fuoco non sia semplicemente una fiamma materiale²⁰, ma appunto *phos*, la luce che rischiarava (*Lichtschein*) prefigurando già l'interpretazione matura.

Oltre che contenente esso è compagine (*Gefügtheit*)²¹, essere assieme dell'ente, compagine che raccoglie assieme (*Zusammenfügung*). In questo frangente, il debito

viert, (terra, cielo, divini, mortali). La brocca è il paradigma della cosa, dell'essenza della cosa, che nel suo contenuto riunisce terra e cielo, e nel versare disseta i mortali e consacra al divino: «L'offerta del versare è offerta nella misura in cui trattiene (n.b. *verweilt*, un sinonimo di *enthalten* secondo il Grimm) terra e cielo, divini e mortali.» (HGA VII, tr. it. p. 115). Ciò che è riunito (*versammelt*), nel suo accadere, nell'esser versato, fa accadere il *Geviert*. La *Versammlung* sarà uno dei significati fondamentali che il pensatore di Meßkirch attribuirà al *Logos*, nello *Spruch des Anaximander* (cfr. HGA V, p. 327) e soprattutto nel saggio *Logos*, incentrato sul frammento 50 di Eraclito, contenuto nello stesso volume di *Das Ding* (HGA VII. p. 141 ss.). Questi rapporti segnerebbero una sostanziale affinità tra cosa e *logos*.

¹⁵ EiP, tr. it. p. 126.

¹⁶ Fink in questa sede, come rileva opportunamente Ardovino in *Dal fuoco al logos* (*op. cit.*), si rifà esplicitamente al *krater* greco che, al centro del Simposio accoglieva la mistura di acqua e vino, tuttavia, la fonte citata non è un frammento presocratico, ma una citazione aneddotica di Nietzsche proprio in riferimento a Eraclito «Il miele è secondo Eraclito, amaro e dolce al contempo, e il mondo stesso è un *Mischkrug*, che deve essere di continuo agitato» (cit. *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, *op. cit.*, p. 237).

¹⁷ EiP, tr. it. p. 134.

¹⁸ Cfr. *supra*, pp. 50-51.

¹⁹ Cfr. SWW, p. 152 s.

²⁰ In questa mancata trasposizione dell'eracliteismo su piano materiale fisico Fink si discosta tanto da Reinhardt quanto da Burnet e, naturalmente, da Aristotele.

²¹ Nel documento *Heraklit interpretationen* del 1950 *kosmos* sarà la *Fügung* stessa non la *Gefügtheit* (Cfr. EFGA 3/4 p. 600).

nei riguardi del lessico heideggeriano è evidente, il termine *Gefügtheit* deriva da *fügen* – disporre, ma anche congiungere commettere, la cui forma sostantivata è *Fuge* – disposizione, commettitura. Heidegger nel corso del 1932 *Der Anfang der abendländischen Philosophie*²² e nel più noto *Spruch des Anaximander* tradurrà con il termine *Fug* e *Un-fug* la coppia *dike-adikia* del detto anassimandro. *Fuge* è il giusto ordinamento, l'unire, la *Gefügtheit* la compagine giustamente ordinata, la giusta disposizione dell'essente, è un termine quindi assai vicino al *kosmos*, se per esso si intende il mondo ordinato secondo la *dike*, simboleggiato dal *fuoco* che secondo misura si accende e si spegne, ma anche al *logos* come ciò che tiene unito. Ciò non vuol dire, naturalmente, che l'interpretazione di Eraclito sia sin dall'inizio una ripresa di motivi heideggeriani, pur in una evidente prossimità nel concetto. Come è noto, Fink fu uno dei più assidui frequentatori della *Vorlesung* del 1929/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik* dove Eraclito è interlocutore fondamentale. Il *logos* e il *legein* sono determinati come il “zum Worte Bringen – aus der Verborgenheit nehmen”²³, il disvelare dal nascondimento della *physis* annunciato dal frammento 123 *physis kriptestai philei*. In questo contesto Heidegger interpreta proprio il frammento 30 di cui fornisce questa traduzione:

Questo kosmos [lascio questa parola appositamente non tradotta] è sempre lo stesso in tutto e per tutto, e non l'ha creato un dio né uno degli uomini; bensì questa *physis* fu sempre, è sempre e sarà sempre un fuoco perennemente fiammeggiante, che secondo misura divampa e secondo misura si spegne²⁴.

Il frammento è esemplificativo del *Walten* del *Welt*, *das Walten des Waltenden* (vigere del vigente) ovvero la *physis* in quanto *kosmos* ordinato, disposizione dell'essente. Fink nel 34 concorda sostanzialmente con l'equazione tra *kosmos* e *pyr* da cui risulta direttamente il vigere del mondo (*Walten der Welt*) secondo misura. Il *kosmos*, e segnatamente il fuoco, non agisce secondo misura, ma è la misura stessa, regolante l'ente nello autospegnersi e nell'autoconsunzione. Nel suo movimento, nel suo bruciare il fuoco è immediatamente misura. È il mondo che dà la misura all'ente. L'ente come tale è considerato un momento di questo assoluto che è automovimento.

Non è escluso quindi che qui si abbia un primo confronto tra le accezioni di mondo heideggeriana e finkiana, mediate dall'influsso di Hegel da un lato, e del tragico nietzschiano dall'altro, influssi che Fink tenderà a mantenere nella propria interpretazione.

Da un documento manoscritto del Nachlass *Notizien zur Philosophie heideggers 1939*²⁵, è possibile affermare che Fink avesse contezza di ulteriori luoghi in cui Heidegger si confronta con Eraclito, precedentemente alle *Grundfragen*. La *Vorlesung Vom Wesen der Wahrheit*, dove vi è una magistrale interpretazione del fram-

²² Cfr. HGA XXXV, pp. 13 s. ma anche HGA LI, p. 94.

²³ HGA XXIX/XXX p. 41.

²⁴ Ivi, p. 47, tr. it. p. 51.

²⁵ Cfr. EFGA 3/3, pp. 381-399.

mento 123, e la rinomata *Einführung in die Metaphysik*, non furono frequentate da Fink a quanto risulta dal *Nachlass* in cui le ultime *Nachschriften* di una *Vorlesung* heideggeriana risalgono al 1931-1932²⁶ in occasione della *Aristoteles Metaphysik IX 1-3 vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* e della *Vorlesung Der Anfang der abendländischen Philosophie*. Tuttavia, non è da escludere che Fink, allontanatosi dal 1933 dall'Università a causa dei suoi rapporti con Husserl, potesse essere al corrente degli sviluppi della filosofia heideggeriana durante gli anni '30 e '40, come del resto alcune note del suddetto manoscritto lasciano trasparire. Dalla datazione autografa dei testi nella sua libreria personale possiamo inoltre evincere che la prima lettura *Vorlesung Vom Wesen der Wahrheit*, inclusa nell'edizione dello *Humanismusbrief* come *Plato Lehre von der Wahrheit*, risalga al 1948, ovvero l'anno dopo il corso sulle *Grundfragen* e che la *Einführung in die Metaphysik* sia stata acquisita nel 1953. Tuttavia, la svolta aletheiologica dell'ontologia heideggeriana e con essa la questione della coppia concettuale *Verborgenheit-Unverborgenheit* e *Erde-Welt* erano ben note a Fink²⁷. La questione ovviamente non si pone nel caso del seminario su Eraclito, in quanto entrambi gli autori erano ormai nella fase matura della loro riflessione, pertanto, possiamo dire, giocavano a carte scoperte. Torneremo in seguito su questi temi.

Rimarchevole in questa prima interpretazione è sicuramente una già completa reimpostazione della questione del mondo husserliana, non più come *Boden*, ma già come *kosmos*, che nel suo vigere (*walten*), infiammare e spegnere (*überflammen und löschen*) rilascia l'ente. Possiamo azzardare che qui Fink stia cercando una via d'accesso alla dimensione trascendentale del mondo interdetta da Kant. Il *kosmos* non è dunque il mondo inteso come concetto trascendentale, il fondamento la cui apertura è dipendente dalla trascendenza come struttura della soggettività (*Grundstruktur der Subjektivität*)²⁸ dello Heidegger de *Vom Wesen des Grundes*, un prodotto quindi della *Selbstheit des Daseins* che incontra il mondo come piano e "rispetto a cui" dell'oltrepassamento²⁹. In base a questa interpretazione del frammento eracliteo il mondo appare invece come misura ed orizzonte autonomo rispetto a qualsiasi soggettività.

²⁶ Cfr. documento E15 439 *Nachschriften XI, Heidegger: Interpretationen aus der antiken Philosophie (Aristoteles)* e lo E15 506 contenente le *Notizien* della *Vorlesung* heideggeriana del 1932 *Der Anfang der abendländischen Philosophie* oggi in HGA XXXV.

²⁷ EFGA 3/3, p. 392.

²⁸ Cfr. *Vom Wesen des Grundes* in HGA IX p. 138.

²⁹ Come Heidegger afferma chiaramente: «L'oltrepassamento avviene nella totalità, e mai talvolta sì e talvolta no, ad esempio soltanto e principalmente come coglimento teoretico di oggetti. Piuttosto, per il fatto che l'esser-ci c'è, c'è l'oltrepassamento. Ma se l'ente non è ciò rispetto a cui ha luogo l'oltrepassamento, come deve essere determinato questo «ciò rispetto a cui»? Anzi, come deve essere cercato? Ciò rispetto a cui l'esserci, come tale, trascende, noi lo chiamiamo il mondo, e determiniamo ora la trascendenza come essere-nel-mondo. Il mondo è costitutivo della struttura unitaria della trascendenza; in quanto fa parte di essa, diciamo che il concetto di mondo è trascendentale.» (ivi, p. 139, tr. it. p. 100). Secondo Heidegger, è solo in quanto il mondo fa parte della struttura della trascendenza che esso è trascendentale, non è, dunque, come nel Fink maturo il *trascendentale* stesso, come condizione dei spazializzazione e temporalizzazione.

Decisivo a tal riguardo è anche l'influsso del *Parmenides* di Reinhardt, fondamentale anche per Heidegger³⁰. Il filologo tedesco nel suddetto scritto dà ampio spazio alla discussione nel frammento 30 del *Κόσμον τόνδε*. Dopo aver passato in rassegna i vari significati di *kosmos* in Melisso, Parmenide, Anassagora, e Democrito³¹, Reinhardt connota il *kosmos* eracliteo, analogamente a Fink, non come ordine del mondo bensì “semplicemente il mondo nella sua forma presente a differenza delle altre forme pensabili”, ovvero il mondo nella sua immanenza nel suo generare (*Hervorbringen*). Tuttavia, in Reinhardt questo portar fuori e vigere del mondo è interpretato in maniera strettamente fiscalista regolata da una precisa proporzionalità:

E queste forme presenti del tutto, che, secondo Eraclito, né dio, né uomo, ovvero nessun essere specifico, creò, ma sono sempre esistite, esistono ed esisteranno: fuoco eternamente vivente che arde secondo misure e secondo misure si spegne: ovvero, il mondo non può né tramontare nel fuoco, né divenire completamente acqua o terra, il suo bruciare e spegnersi è commisurato ad una precisa misura, è proporzionale: ciò che in esso si infiamma, non è nulla di più di ciò che in lui si spegne, attraverso i suoi mutamenti si mantiene in equilibrio³².

La misura deve significare la quantità di materia che, attraverso la combustione e lo spegnimento, si mantiene in equilibrio nel suo cambiare stato dal fuoco al mare, dal mare per metà in terra e metà in calore. *Kosmos* è pertanto condizione (*Zustand*) del cangiare della materia secondo norma. Fink non arriva nella discussione del frammento ad accentuare tale dimensione, ripromettendosi però di andare a rivedere i passi in cui Reinhardt affronta l'argomento, che effettivamente troverà esposizione nelle *Grundfragen*. In via del tutto anticipatoria, possiamo dire che Fink assorbe nella sua nozione di *Welt* la concezione del fuoco che troviamo in Reinhardt come simbolo del *Walten der Welt* inteso anche come produzione materiale e fisica, tuttavia, a differenza di quest'ultimo, tale aspetto è secondario o quantomeno una conseguenza del movimento ontologico. Secondo Fink, infatti, il pensiero presocratico non ha voluto elaborare una fisica in senso moderno come ontologia regionale e teoria dell'ente materiale, bensì ciò che è in questione è sempre e sin dall'inizio la questione del fondamento. Quando Fink parlerà di cielo e terra, di luce e notte come simboli ed obiettivazioni del movimento ontologico non intenderà un qualcosa di meno concreto di ciò che si annuncia in esso; la natura materiale, l'elementare, è epifenomeno concreto di un vigere più profondo che presiede all'equilibrio della materia. La cosmologia finkiana intende, a partire da questa costituzione mediale

³⁰ Com'è noto Heidegger nutriva per Reinhardt una sconfinata stima, lo testimoniano le numerose citazioni del *Parmenides* in svariati punti della sua produzione filosofica ad esempio nei *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (HGA XXXVII, tr. it. pp. 203-204) e in *Vom Wesen des Grundes* (cfr. HGA IX, p. 142), dove per altro Heidegger rimanda proprio alla pagina 174, allo stesso passo citato nel frammento da Fink.

³¹ Cfr. K. Reinhardt, *Parmenides und die geschichte der griechischen Philosophie*, Cohen Verlag, Bonn, 1916, p. 174.

³² Ivi, p. 176.

della materialità, differenziarsi dall'ontologia di Heidegger in cui l'aspetto materiale è sempre in qualche modo in secondo piano se non del tutto assente.

Occorre ancora citare un altro paio di luoghi, prima delle *Grundfragen* in cui tale pensiero del *kosmos* è operativo, in quanto la riflessione intorno all'ordine del mondo costituisce una vera e propria trama di fondo della filosofia finkiana del dopoguerra.

Il primo luogo è, ancora una volta la prima uscita pubblica del filosofo la già citata *Einleitung* del semestre estivo 1946:

Inizialmente per gli antichi *kosmos* non ha il senso particolare di natura e di totalità naturale. *Kosmos* significa per i Presocratici soprattutto una condizione, non una caratterizzazione regionale, ma il modo in cui la natura è. *Kosmos* in Parmenide, per esempio, significa questo mondo nel senso dello stato del mondo. «Unico e comune è il mondo per coloro che sono desti, mentre nel sonno ciascuno si rinchioda in un mondo suo proprio e particolare» (Eraclito, frammento 89). *Kosmos* significa qui primariamente un come, una condizione dell'ente, non un ambito. Questo "come" è una determinatezza provvisoria del complesso dell'ente ed è provvisorio prima di ogni ente ed è relativo a determinate modalità di rapporto umano (la veglia il sonno)³³.

Rispetto al frammento del 34, Fink compie un paio di significativi spostamenti di accento; *kosmos* non è l'ente in totalità, ma *Bedingung* – condizione – dell'essente, non ancora un ambito dell'ontologia regionale. *Kosmos* è sempre, almeno in Eraclito, in relazione biunivoca all'*anthropos*: il *kosmos koinos* del desto e il *kosmos idios* del dormiente, l'esser desto apre al mondo comune – la dimensione ontologica autentica – il dormiente, per così dire, è fermo nel mondo naturale. C'è in questa rilettura del *kosmos* presocratico, un'esplicita ritraduzione dell'approccio fenomenologico husserliano per cui la profondità del mondo è aperta a partire dal "come" della relazione. Questo da "come" è l'atteggiamento (*Einstellung*). Troviamo qui coinvolti i due momenti fondamentali del sapere ontologico che ritroveremo anche in Parmenide, da un lato l'esperienza ontologica, dell'apertura della *Welt*, dall'altro il progetto dell'uomo, che può relazionarsi a tale apertura nel *logos* a partire da un determinato atteggiamento. Dall'incontro di queste due dimensioni il *kosmos* come dimensione autentica dell'ente è aperta nel progetto (*Entwurf*). Nella *Einleitung* il *kosmos* non è ancora dispiegato esplicitamente come mondo, ma la risultante di un determinato incontro a partire da determinate modalità di relazione – la veglia e il sonno – da cui scaturiscono due differenti modalità di apertura. Questa impostazione verrà approfondita nelle opere successive.

I riferimenti alla figura di Eraclito sono rinvenibili anche nel corso del *Wintersemester* successivo *Philosophie des Geistes*, segno di un percorso e di un'esigenza sempre maggiore nello sviluppo della *Weltfrage* di un confronto con le filosofie auro-rali. Il contesto, leggermente diverso rispetto alla *Einleitung*, è quello della domanda filosofica per eccellenza: *ti to on* che segna l'ambito ontologico-problematico proprio della filosofia rispetto alle scienze che indagano sempre un determinato ambito

³³ EiP, tr. it. p. 117.

dell'ente e non la *Seiendheit des Seiendes* tout court. La filosofia, nel suo differire rispetto alle altre produzioni umane, è “dottrina della manifestazione dello spirito” (*Erscheinungslehre des Geistes*)³⁴, la cui essenza (*Wesen*) è il pensiero dell'essere. Lo spirito è l'essenza del progetto ontologico umano, non l'assoluto hegeliano, bensì il risultato della relazione tra il *logos* progettante lo *on* nelle categorie e la *Erscheinung* come manifestazione delle cose regolata dal permanere (*Entstehen*) e dal trapassare (*Vergehen*). Con le parole di Fink «lo spirito esiste come il *logos* progettante dello *on*, esso è come onto-logia esistente»³⁵. Lo spirito, di conseguenza, non è una cosa e un condizionato, ma è il condizionante (*das Bedingende*), che progetta l'ente come tale, ed è, pertanto, in sé, *das Un-Bedingende*³⁶. Questo passaggio ci chiarifica come per Fink dell'*Einleitung* e della *Philosophie des Geistes* il *kosmos* è relativo a determinate modalità di relazione con l'umano, pur nella sua indipendenza trascendentale. In questo contesto, Eraclito è il primo pensatore ad aver concettualizzato l'essere delle cose in riferimento al *logos*. Anche se in Eraclito chiaramente non vi sono tracce di un'ontologia compiuta, né di un riferimento al *logos* come un qualcosa di eminentemente soggettivo, nella compenetrazione omologica tra *logos* umano e *logos* del mondo Fink vi legge la modalità originaria di relazione tra esserci umano e mondo, «un originaria pura meditazione sull'essere»³⁷. Possiamo già a partire dal pensiero presocratico individuare una concezione dell'avviarsi dell'essere (*Geschehenis des Seins*), come risultato e movimento interno costituente presoggettivo che si esplica nell'esser cosa, nel suo *Was-sein* e *Daß-sein*³⁸. Il divenire è la modalità proprio di tale evenire, il flusso eracliteo in cui la struttura (*Gerüst*) e il movimento verso cose (*Bewegung am Ding*), vengono a costituirsi come movimento ontologico. Questa dualità e compenetrazione tra movimento cosmico-ontologico e livello ontico costituirà il cuore della interpretazione eraclitea. La *Philosophie des Geistes* è importante perché vi troviamo già in nuce tratteggiata la distinzione tra filosofia autentica e simbolica in Eraclito, e più in generale l'analogia tra movimento del mondo e gioco come suo simbolo. L'analogia tra il *Geschehnischarakter* dell'essere e il gioco, così come la possibilità di traduzione analogica verbale del carattere dell'essere, trova una prima formulazione in un contesto ufficiale, pubblico, in riferimento al cruciale frammento 52.

Dove l'essere viene compreso verbalmente, di modo che l'ente è condizione di movimento dell'essere, viene originariamente in vista il rapporto tra essere e tempo. In Eraclito il carattere verbale di avvenimento dell'essere che si dispiega in svariati modi di essere, viene compreso nell'allegoria del gioco. Nel frammento 52 *aion pais esti paizon, pousseuon; paidos he basileie*, l'essente-sempre è un bambino che

³⁴ PdG, p. 14.

³⁵ Ivi, p. 136.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Ivi, p. 172.

³⁸ Fink in questa distinzione originaria fa rientrare l'esser verbale della cosa, l'esser cosa, l'esser uno e molteplice, l'essere in potenza e in atto, l'esser secondo le categorie, insomma tutti i modi molteplici in cui l'ente è dicibile. È chiaro qui il riferimento ad Aristotele come nel capitolo precedente abbiamo avuto modo di sottolineare.

gioca, che dispone gli scacchi, il regno del bambino. Noi non siamo qui in grado, di risvegliare finanche soltanto un sentore della profonda comprensione (*Einsicht*), che vive in questa allegoria di Eraclito. L'essere viene concepito come un avvenire creativo, che si dispiega giocando. Nella "Logica" di Hegel, quest'ultima opera della grande filosofia, è custodita la comprensione di Eraclito, nel carattere dinamico dell'essere³⁹.

La possibilità di tradurre verbalmente, nel linguaggio e nel pensiero o in un' analogia il movimento dialettico dell'essere nella sua relazione alla temporalità e storicità è uno dei tanti spunti hegeliani che troviamo nella filosofia di Fink⁴⁰. Questo passo, sulla scorta della lettura hegeliana di Eraclito, allude all'impostazione onnipervasiva del *Logos* nella filosofia dell'Oscuro⁴¹ e del suo movimento dialettico di sintesi degli opposti dell'essere e del non essere. Sulla critica di Fink all'impostazione hegeliana, mediata anche dal corso heideggeriano sulla *Phänomenologie des Geistes*⁴² diremo dopo⁴³, ci limitiamo a segnalare tuttavia che il filosofo di Konstanz allude, in questo frangente, carattere dinamico dell'essere in una duplice maniera: in primo luogo è preannunciato il rapporto fondamentale tra movimento del mondo (*Weltbewegung*) e il gioco che troverà ampia discussione in nelle opere successive; in secondo luogo vi troviamo annunciata la *Leitthese* di Fink per cui il problema fondamentale della filosofia eraclitea, come diretta prosecuzione della domanda anassimandrea circa la *kata to chronou taxin* sia quello dell'essere e del tempo nella loro origine⁴⁴.

³⁹ Cit., PdG, p. 172.

⁴⁰ Nella citata *Scienza della Logica*, precisamente nella prefazione della seconda edizione, il filosofo di Stoccarda scrive: «Le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano. Ai nostri giorni non si può mai ricordare abbastanza spesso che quello, per cui l'uomo si distingue dall'animale è il pensiero. In tutto ciò che diventa per lui un interno, in generale una rappresentazione, in tutto ciò che l'uomo fa suo, si è insinuato il linguaggio; e quello di cui l'uomo fa linguaggio e ch'egli estrinseca nel linguaggio, contiene, in una forma più involupata e meno pura, oppure all'incontro elaborata, una categoria. Tanto è naturale all'uomo la logica, o meglio, tanto è vero che questa è la sua stessa peculiare natura.» (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, op. cit., p. 10).

⁴¹ È nota la grande affinità che Hegel vedeva nella propria filosofia e in quella di Eraclito; scrive ad esempio il filosofo tedesco nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* «Qui vediamo finalmente terra: non c'è proposizione di Eraclito che non abbia accolta nella mia *Logica*. [...] Da Eraclito la data di inizio di esistenza della filosofia: l'idea permanente che è rimasta la stessa in tutta la filosofia fino ad oggi, come è stata l'idea di Platone ed Aristotele» (cit. Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Bari, 2009, p. 150). Hegel vede in Eraclito precisamente il primo pensatore in cui l'omnipervasività dialettica del *logos* diviene tematica. Sull'argomento cfr. il bel saggio di Gadamer, *Hegel und Heraklit*, (in *Gesammelte Werke*, voll VI, Mohr, Tübingen 1985, tr. it. *Hegel ed Eraclito* in H. G. Gadamer, a cura di A. Mecacci, *Ermeneutica e mondo*, Roma, 2004, pp. 105 ss.).

⁴² Cfr. HGA XXXII. Segnaliamo tuttavia che Fink acquista i *Werke* di Hegel nell'edizione curata da H. Glockner per Fr. Frommanns Verlag del 1927. Il contatto con il filosofo di Stoccarda risalirebbe, pertanto agli anni giovanili.

⁴³ Iniziamo col rimandare sull'argomento alla monografia di S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del Mondo* (op. cit., in particolare pp. 257 ss.) e a Id. *L'esperienza ontologica al termine della metafisica* (in *Eugen Fink Interpretazioni fenomenologiche*, op. cit., pp. 79 ss.).

⁴⁴ Cfr. GaP., p. 114, tr. it. p. 134.

A tal proposito, nel già citato *Heraklit Leben und Lehre*, Fink sostiene che:

Eraclito ed Anassimandro sono in questo simili, che tutta la unilateralità è ingiustizia, ma egli si discosta da questi quando teorizza: tale ingiustizia e tale unilateralità in verità non sono. Solo dalla prospettiva dell'uomo, che non riconosce propriamente, può aprirsi l'apparenza. In verità è piuttosto tutto ciò che è non-unilaterale, ad essere l'opposto di se stesso, e per il dio è tutto giusto, solo gli uomini ritengono qualcosa giusto ed altro ingiusto⁴⁵.

L'autentica portata della filosofia eraclitea si decide già in questa sede sul rapporto tra un piano ontologico in cui non esistono opposizioni e un piano ontico proprio della prospettiva umana dell'atteggiamento naturale, rispetto a cui c'è apparenza e opposizione. In gioco in Eraclito è la dimensione autenticamente fenomenologica del pensiero antico, nella sua differenza tra piano ontico ed ontologico.

Ci vediamo costretti, senza ulteriori preamboli, ad affrontare da vicino il cuore dell'interpretazione eraclitea di Fink, nelle *Grundfragen der antiken Philosophie* e dello *Heraklitseminar* dove questi spunti verranno organicamente ed approfonditamente dispiegati in un vero e proprio tentativo di interpretazione sistematica del filosofo efesino.

2. *Filosofia simbolica*

Nel corso *Die Grundfragen der antiken Philosophie*, la filosofia eraclitea occupa quasi due terzi dell'esposizione ed è collocata secondo periodizzazione canonica a metà tra Anassimandro, e Parmenide, tra la prima parola della filosofia e l'inizio embrionale della svolta metafisica. Ancora una volta, come nel caso di Anassimandro, ad essere in gioco è la delimitazione della *Weltfrage* secondo i suoi ambiti fondamentali: essere e divenire, essere e apparire, essere e pensare. Come già accennato precedentemente, l'interpretazione finkiana verte su due nuclei tematici concentrici, che, come vedremo, si costituiscono proprio sulla stratificazione e concentricità ontologica del mondo: il primo livello "ontico" è la filosofia simbolica che a sua volta si suddivide in dottrina del fuoco e dottrina degli opposti, il secondo livello "ontologico" costituisce la filosofia autentica di Eraclito, la dottrina dell'essere scandita nei concetti di *sophon*, *logos* e *aletheia*. Occorre preliminarmente specificare che il rapporto tra ontico ed ontologico non indica qui una differenza tra il piano del vero in sé e la mera apparenza, ma semplicemente il rapporto tra ente manifesto e fondamento. Ontico e ontologico sono quindi sovrapponibili alla coppia cosmico e cosmologico. Attribuire le scissioni proprie di un pensiero metafisico ad Eraclito, così come nei presocratici in genere, sarebbe una forzatura ermeneutica.

Tale suddivisione fornisce una coerenza interna ai frammenti eraclitei differente rispetto all'ordine del Diels-Kranz che, com'è noto, inizia con la dottrina del *logos*,

⁴⁵ EFGA 3/4, p. 474.

per poi interessare la fisica, la teologia, l'antropologia e l'etica. L'interpretazione finnikiana mantiene un impianto fenomenologico che parte dalle cose, dall'ontico, per poi saltare sul piano ontologico-speculativo della dottrina di *logos* e *aletheia* come modi propri del "mondeggiare" del mondo. L'andamento dell'interpretazione di Fink segue un percorso ermeneutico dal fuoco al *logos* come sottolinea Heidegger nel seminario. Occorre preliminarmente ribadire che i tratti fondamentali della *Heraklitsinterpretation* sono già perfettamente delineati nella *Vorlesung* del 47/48, tali da non subire sostanziali modificazioni a vent'anni di distanza durante il *Seminar* con Heidegger. Anzi, possiamo dire che lo stesso seminario, l'ultima attività ufficiale tenuta da Heidegger all'Università di Freiburg, fu voluto e incoraggiato da Fink durante le frequenti visite a Todtnauberg, proprio per testare la propria interpretazione autonoma e in qualche modo per fare i conti con la filosofia del maestro. Nel *Gedankengang* seminariale è Fink a condurre il dialogo: «il professor Heidegger concorda sull'opportunità che io presenti una provvisoria interpretazione dei detti di Eraclito»⁴⁶; mentre quest'ultimo assume una posizione vicaria nel pungolare l'ormai collega a esplicitare i presupposti della sua interpretazione. Lo stesso Heidegger sostiene «a me non interessa interpretare Eraclito attraverso Heidegger, bensì trarre in luce la Sua interpretazione»⁴⁷, interpretazione che, come la prima lezione delle *Grundfragen*, prende avvio dal frammento 64 sul *keranos*, per poi distaccarsi da quella scansione per l'immediata introduzione, già dal secondo incontro, del discorso su *hen e panta*. Ma le differenze tra *Vorlesung* e *Seminar* non si esauriscono qui, anche i frammenti coinvolti nell'interpretazione sono in parte diversi: nel seminario Fink discute, tra gli altri, anche i frammenti 3, 7, 27, 28, 29, 31, 53, 62, 66, 99, 114, 126 (di cui solamente il 47 e 126 sono esplicitamente tirati in ballo da Heidegger) che non sono discussi nel corso. Per il suo specifico carattere graduale, l'interpretazione delle *Grundfragen* risulta essere quella tematicamente più organica e sistematica, quella del seminario più rapsodica. Per questo motivo, in questa sede, gli spunti del *Seminar* verranno integrati in corso d'opera. Quel che rimane invariato tra le due interpretazioni è il metodo a metà tra il fenomenologico e lo speculativo: il partire dalla cosa stessa, dal fuoco, dall'elemento, per poi arrivare al piano ontologico del mondo. L'itinerario che conduce all'emergere della questione del mondo nella filosofia eraclitea non si caratterizza dunque come una mera ricostruzione filologica, ma è un tentativo di ripensare sulle spalle e a partire dalla contemporanea fine della metafisica occidentale l'originario impensato della storia della filosofia come questione cosmologica.

Lo stesso Heidegger condivide tale metodologia ermeneutica:

⁴⁶ Come segnala il curatore del Seminario ed allievo di Fink von Herrmann, il testo di riferimento per quanto riguarda Fink è l'edizione dei *Vorsokratiker* di Diels, mentre Heidegger utilizza l'edizione italiana in suo possesso: R. Walzer (a cura di) *Eraclito, Raccolta dei frammenti e traduzione italiana*, Firenze, 1939 (cfr. HS, tr. it. p. 226).

⁴⁷ HS, tr. it. p. 92.

I duemilacinquecento anni che ci separano da Eraclito sono una cosa pericolosa [...]. D'altro canto c'è bisogno anche di un arrischio. Bisogna rischiare qualcosa, perché altrimenti non si ha in mano nulla. In questo senso non c'è nulla da obiettare ad un'interpretazione speculativa⁴⁸.

In un appunto manoscritto preparatorio al corso del 1947/48 contenuto nel documento del *Nachlass l'Heraklit-Interpretation* oggi incluso nei materiali preparatori della lezione *Zur Vorlesung über Grundfragen der antiken Philosophie*, inclusi a loro volta in EFGA 11 l'interpretazione appare scandita in sei momenti:

1. Dottrina del fuoco: luce e oscurità
2. Dottrina degli opposti: vita e morte
3. Dottrina della verità: svegli e dormienti
(generale) (singolo)
4. Logos – Essere – Σοφόν
5. Φύσις
6. αἰὼν παῖς ἔστι παιζῶν πεσσεύων⁴⁹

I punti 1-3, come già accennato, costituiscono la filosofia simbolica riguardante il nesso tra generale e singolare (*hen* e *panta*), 4-6 la filosofia autentica, lo *hen* in senso proprio, secondo un gradiente che va dal fenomenico al non fenomenico. Già in questo troviamo una prima somiglianza tra Eraclito e Parmenide: in questione è lo stesso, il rapporto tra uno e i molti, il mondo della manifestazione rispetto allo *hen* o lo *eon*. Possiamo tuttavia anticipare, che mentre il *Gedankengang* eracliteo, almeno nell'interpretazione di Fink si dipana dai molti all'uno, in si Parmenide parte dal rapporto *einai-noein*, *eon-nous* per poi affrontare nella seconda parte del suo poema dedicato alla *doxa* il problema dell'ente e dell'*Erscheinen*. Occorre preliminarmente ribadire che per Fink questi due ordini esprimono un pensiero unitario, che si esplica dapprima in concetti simbolici e analogie per poi sfociare nel puro speculativo. Il rapporto, pertanto, non è tra sensibile e sovrasensibile proprio della metafisica, ma quello non ancora metafisico tra simbolo e mondo. Vedremo in seguito come tale rapporto, che caratterizza l'intera interpretazione eraclitea, verrà fatto proprio dallo stesso Fink.

I sei punti appena individuati costituiranno il criterio di orientamento nell'interpretazione di Eraclito. Prima di addentrarci nell'analisi diretta della *Feuerlehre*, occorre spendere ancora due parole sulla collocazione di Eraclito all'interno delle *Grundfragen*. Fink legge Eraclito in continuità con Anassimandro come il pensatore che ha per primo compreso il nesso tra essere e temporalità, essere e divenire, dove la "e" non è intesa come opposizione, ma come mutua correlazione. Secondo tale impostazione, conformemente anche a quanto sostenuto da Reinhardt, l'Efesino e Parmenide non sarebbero due figure contrapposte, bensì speculari nel comprendere tratti distinti ma complementari dell'essere, ovvero della *physis*. La loro *Sache des*

⁴⁸ Ivi, tr. it. p. 49.

⁴⁹ Cfr. EFGA 11, p. 512.

Denkens è una e la medesima: la *physis*, le vie (*Wege*) distinte ma immorsate: una conduce al nesso essere-tempo, l'altra a quello tra essere ed apparenza. Esemplicativo è a tal proposito un altro appunto del documento preparatorio al corso *Zur Vorlesung über Grundfragen der antiken Philosophie*:

Il principio di Eraclito è il tempo
Quello di Parmenide è l'“ente”

X

Il problema di Eraclito è l'essere e il divenire
Quello di Parmenide è l'essere e l'apparire⁵⁰

Mutamento e permanere, essere e apparire, e di conseguenza *episteme* e *doxa*, nel loro rapporto costituiscono un tratto di fondo del mondo. Eraclito e Parmenide penserebbero dunque lo stesso: il mondo, ma secondo due direttive e prospettive differenti.

Essere e tempo, essere ed apparire sono le due modalità primarie che rilucono nel progetto ontologico dell'*archè* in quanto fondamento. Nell'*archè* è pensata la struttura dell'ente in totalità come movimento del sorgere e del perire *kata to chreon*, ovvero la *physis* come «fondamento non cosale di tutte le cose»⁵¹. Il tempo è il problema fondamentale di Eraclito, esso è illimitato e permanente (*das wahrhaft Bleibende*), ciò che permane essendo illimitato, nel rilasciare e nel consumare, il custodire (*Gewahrens*) il tenere (*Nehmen*) e ancora il creante (*Schöpferischen*) l'annichilente (*Vernichtenden*). Il carattere della temporalità è l'autenticamente permanente (*das wahrhaft Bleibende*)⁵² della *physis*, e non come nella impostazione aristotelica la sostanza. La continuità con lo scritto di Reinhardt è esplicita: la negazione della permanenza delle cose non è tematica né operativa nella filosofia eraclitea intesa come teoria del flusso, Eraclito non dichiara nulla riguardo la cosità delle cose e la loro stabilità, al contrario, qui è in gioco il rapporto mondano tra essere e divenire a partire dalla temporalità dello *Aion*, è in gioco il movimento come triplice articolazione di *Raum, Zeit e Bewegung*.

La temporalità autentica ciclica è tuttavia ciò che rimane celato nel prodursi meramente cronologico del tempo come successione di istanti. La *physis* ama nascondersi, non appare, ma rilascia l'ente, nel tempo cronico essendo essa stessa *Aion* – temporalità originaria e ricorrente. Questa natura temporale autentica dell'essere non è per Fink, come per Heidegger del resto, data immediatamente in un'intelaiatura concettuale, ma è percepibile solo per via analogica o omologica, non è possibile un *Beweis* che colga concettualmente tale pensiero. Il tempo non è l'ente intratemporale, così come la *physis* non è comprensibile sul modello dell'ente fisico o della *hyle kai hypokeimenon* essendo il trascendentale temporalizzante, la *immerlebende Bewegung*.

⁵⁰ EFGA 3/4, p. 512.

⁵¹ GaP, tr. it. p. 124.

⁵² Ivi, p. 114.

La filosofia è sempre un dire finito all'interno di un *logos* finito, necessariamente spuntata, a differenza dell'oracolo, diretta ierofania del divino; nel momento in cui essa deve progettare la compagine del mondo, la temporalità, l'ente, il permanere ed il durare si trova spuntata e questo molto semplicemente, perché non pone da sé questa compaginalità, non è un dire spermatico, ma rispetto alla manifestività del mondo è sempre, in qualche modo, in ritardo. L'oscurità eraclitea, pertanto, non è altro che una radicalizzazione del carattere metaforico, del *logos* umano stesso, di cui Fink, sulla scia di Nietzsche era ben cosciente, al punto da assumere nella sua stessa filosofia il simbolico come via maestra per l'ontologico.

2.1. *La Feuerlehre*

L'eterna mancanza di quiete propria del tempo concedente-consumante è anzitutto chiamata in causa da Eraclito come il fuoco⁵³.

Il fuoco è il simbolo con cui l'Efesino rinvia alla temporalità dell'essere.

Aristotele in *Met.* A 984 inserisce Eraclito, assieme ai primi ionici nel solco dello sviluppo storico della filosofia a partire dalla problematica dell'*archè*. Per Aristotele il *pyr* è *hyle kai hypokeimenon*, un principio materiale come l'acqua per Talete o le quattro radici per Empedocle. Dalla prospettiva della metafisica della sostanza, da un punto di vista concettuale la filosofia eraclitea è giudicata meno raffinata rispetto allo stesso Anassimandro, che, come già sottolineato per lo Stagirita, coglie il carattere non limitato e in qualche modo trascendentale della *hyle* come modo della *physis*. Secondo Fink, Aristotele con questo scambia la periferia della filosofia eraclitea con il suo centro, non perché, con Reinhardt, il fuoco non abbia una natura materiale, bensì perché la natura ignea stessa è simbolo di un movimento ontologico più profondo, che lo Stagirita stesso, non poteva cogliere a causa all'ipoteca della sostanza come modello ontologico ermeneutico⁵⁴. I fenomeni fisici non sono l'orizzonte principale della filosofia eraclitea. La *physis* non è per Fink, in quanto spazio-temporalità, *hyle*, non almeno nella sua determinazione prima, come del resto, a dir il vero, non lo era nemmeno per Aristotele⁵⁵, bensì un certo tipo di movimento fondamentale. La questione del mutamento, della *metabolè*, quindi del divenire e del permanere temporali riluce nelle cosiddette *pyros tropai*. Andiamo a evidenziare i passaggi fondamentali,

⁵³ GaP, tr. it. p. 136.

⁵⁴ Nel già menzionato *Heraklit Interpretationen* Fink è esplicito: «Il concetto fondamentale dell'interpretazione è in netto contrasto con la consueta interpretazione di Eraclito fin da Aristotele; Eraclito non pensa la causalità come *hyle*, non pensa affatto l'essere (la costituzione dell'essere) dell'ente, – non la struttura categoriale dell'oggettività o la costituzione essenziale delle cose: egli pensa unicamente lo svelamento e il nascondimento dell'essere, l'evento originario della radura come sorgere dei molti enti nell'unità del mondo e al contempo il fondo notturno che nella radura si manifesta e la lascia essere. Eraclito non ha nulla a che fare con la "fisica ionica", che è un'invenzione discutibile degli storici della filosofia.» (EFGA 11, p. 595).

⁵⁵ A tal proposito, si rimanda anche alle tesi di Heidegger in *Sull'essenza e sul concetto di Physis*, (*op. cit.*, tr. it. p. 202 ss.).

dispensandoci dall'analisi di ogni singolo frammento discusso da Fink, che riguardano il nesso tra *physis*, *pyr* e l'ente individuato, prendendo in un certo modo sul serio l'indicazione aristotelica per poi rovesciarla in base ad una differente connotazione del senso stesso di "principio" inteso come ordinamento. Fink inizia, non a caso, l'analisi della dottrina del fuoco con un'immagine del fuoco, un *analogon*: il frammento 64 «Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνὸς»⁵⁶, tramandatoci da Ippolito padre della Chiesa vissuto nel III sec. d.C. nel IX libro della *Refutatio omnium haeresium*.

Il *keranos* è qui equivalente del fuoco eterno con cui il dio dirige tutte le cose. Ad essere tematico è innanzitutto il significato di *ta panta* nella loro subordinazione al fulmine. In gioco è qui la determinazione del nesso di appartenenza tra uno e molti nella loro relazione temporale. *Ta panta*, i tutti, sono generalmente *panta ta onta*, tutti gli enti che hanno un *peras*, ossia l'ente individuato. È evidente, in questo frangente, una prosecuzione dell'impostazione anassimandrea tra la dialettica *apeiron/peras*⁵⁷ nella determinazione della totalità degli enti, fermo restando, come per il Milesio, la mancanza di un piano trascendente ulteriore al fisico, che induca a pen-

⁵⁶ La versione completa dal Diels, tratta da Ippolito reciterebbe: Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνὸς, τουτέστι κατευθύνει, κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν; Fink in entrambi i corsi non si occupa di tutto il frammento, considerandolo probabilmente spurio e viziato da una terminologia non eraclitea, come nel caso del termine φρόνιμον, per indicare l'intelligenza sensibile, termine aristotelico. Ricordiamo che la lettura di Ippolito, primo antipapa, era guidata dall'intento di dimostrare come le eresie che affliggevano il cattolicesimo nascente fossero già insite nella filosofia classica, in particolare quella dell'indistinzione tra padre e figlio, Dio e *Logos*, Creatore e Creatura, *natura naturans* e *naturata*, tipiche dell'eresia monarchiana. Questa eresia era a ragione implicita nella filosofia eraclitea, visto che nell'Oscurò non è presente separazione all'interno del *logos* tra una dimensione fisica e metafisica. In particolare, Ippolito sosteneva la completa distinzione delle figure di Padre e Figlio, e la subordinazione di quest'ultimo al primo, entrando in conflitto con l'allora papa Zefirino (198-217), con i Monarchiani (sostenitori dell'unità delle due figure) e con il Modalismo (Padre e Figlio come modi di una stessa sostanza divina). L'interpretazione monista della filosofia eraclitea, riluce in particolare dalla collocazione del fr. 50 (in *Refut.* IX 9): «Eraclito afferma che il tutto è diviso indiviso, generato ingenerato, mortale immortale, padre, figlio, dio giusto e dice: Non dando ascolto a me, ma al *logos*, è saggio ammettere che tutto è uno». Eraclito è dunque retrospettivamente additato come il precursore dell'eresia monista. Ippolito collocava, similmente al Platone del *Sofista*, la filosofia dell'efesino sulla scia di quella di Empedocle, leggendo nell'armonia *aphanes* e nel *polemos* eraclitei il corrispettivo della dialettica *philia* e *neikos* empedoclei. In generale, lo scopo dell'opera del padre della Chiesa era quella di dimostrare come la filosofia classica, ignorando il messaggio di Cristo, fosse la fonte principale dell'eresia. Il rapporto con la greicità fu tuttavia ambiguo, proprio perché gran parte delle testimonianze eraclitee, ben 18 frammenti dal 50 al 67, provengono dal libro IX della *Refutatio* di Ippolito, le cui opere redatte interamente in greco, molto famose nell'antichità, scomparvero dalla tradizione occidentale durante il medioevo latino, ad eccezione per il mondo slavo e bizantino (cfr. Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, Morcelliana, Milano, 2012. Sulla *Refutatio* ippolitea in relazione a Eraclito. Sul tema cfr. L. Saudelli, *Ippolito Romano e la refutatio di Eraclito*, in "Isonomia Rivista di Filosofia" (2004).

⁵⁷ A differenza di Anassimandro, la dialettica oppositiva tra *apeiron* e *peras* non è in Eraclito stigma di una presunta ingiustizia o cattiva disposizione della compagine dell'ente, ma al contrario è la massima giustizia, l'ordinamento proprio dell'ente. Su tale argomento vedi anche J. Burnet, *I primi filosofi greci*, a cura di A. Medri, Mimesis, Milano-Udine 2013.

sare gli *onta* e il *keranos*, come ammonisce Heidegger nel *Seminar*, come metafore e non come fenomeni naturali⁵⁸. Il *keranos*, così come il fuoco è ciò che nel suo apparire illumina e dà contorno e individuazione alle cose governandole. Ma cosa sono le cose, i *ta panta*, e, in secondo luogo, in che consiste il loro governo? Incalzato da Heidegger nel seminario, Fink indica per *ta panta* innanzitutto la totalità delle cose mosse, che in negativo mostrano la necessità da un lato di ciò che muove, dall'altro di un ordine di questo movimento⁵⁹. Il movimento, come vedremo, è inteso da Fink non solo come mutamento di luogo, ma come *Weltbewegung*, appartenente all'ambito universale dell'individuazione dell'ente, della *genesis* e alla *phthora*, del sorgere tra cielo e terra. La natura propria del fulmine è, infatti, quella dell'irrompere, del rischiarare e nel rischiarare render presente l'ente. Tuttavia, esso vige solo nel *nyn*, nell'ora, laddove il vigere cosmico simboleggiato poi dal fuoco (*welten*) deve in qualche modo essere eterno⁶⁰. Già il prosieguito della citazione ippolitea, emendata da Fink, ci testimonia il fatto che per fulmine l'Efesino intende il "fuoco eterno" (*keranon to pyr legon to aionion*). È importante tenerne conto se, come proprio Heidegger sostiene nel *Seminar*, si vuole collocare l'interpretazione in uno *Zwischenfeld* tra la mera filologia e «quel modo di filosofare che consiste nel pensare in modo avventato e nel pensare troppo»⁶¹. Ebbene, il fulmine è simbolo del fuoco eterno, il fuoco eterno è intelligenza ordinate dell'universo. Heidegger, conformemente a ciò, facendo saltare sin dalle prime battute del seminario la gradualità dell'interpretazione finkiana, si ricollega immediatamente al frammento 41: «εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων»⁶², collocato dal pensatore di Konstanz nella filo-

⁵⁸ Cfr. HS, tr. it. p. 6.

⁵⁹ Ancora in *Heraklit Interpretationen* Fink è ancora più chiaro: «*Ta panta*» = il molteplice essere nel suo insieme, i molti enti finiti complessivamente; gli enti finiti sono in movimento, vengono e vanno, si trasformano, aumentano e diminuiscono, esistono e scompaiono; il loro cambiamento però è guidato; ciò che li guida, dirige e ordina è il *keranos*, il colpo di fulmine. *Keranos* non è esso stesso un ente finito, si contrappone ai *ta panta*, più precisamente li comprende; nella sua luminosità essi si moltiplicano; alla luce del fulmine, il molteplice – e cioè tutto il molteplice raccolto in uno – si rivela e ha nella luminosità il suo cambiamento guidato dal fulmine.» (cfr. EFGA 11, pp. 595). È utile rilevare che anche in questo scritto come nel Seminario e nelle lezioni, l'interpretazione inizia dal frammento 64.

⁶⁰ La prosecuzione del frammento, non citata da Fink, effettivamente andrebbe in questa direzione: «τουτέστι κατευθύνει, κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν»: ossia (il dio) guida con il fulmine, intendendo con fulmine il fuoco eterno. Dice anche che questo fuoco è dotato di intelligenza e che è causa dell'ordinamento dell'universo. Naturalmente l'ipoteca di oltre 700 anni di metafisica, in particolare nella nascente versione cristiana dei tempi di Ippolito, pregiudica indelebilmente il contesto del frammento. Tuttavia, ciò che Fink potrebbe, stando la sua interpretazione, tranquillamente concedere ad Ippolito è il nesso tra fulmine ed eternità del fuoco, così come l'indistinzione tra *aion* e *logos* e l'assimilazione del fuoco all'intelligenza o principio che presiede alla *diakosmesis*. Sorgerebbe, pertanto, il dubbio se l'impostazione finkiana incentrata sulla divisione tra filosofia simbolica e filosofia autentica, non ricalchi una certa dualità metafisica.

⁶¹ HS., p. 13, tr. it. p. 7.

⁶² Diels traduce: «Un'unica cosa è la saggezza, intendere il pensiero che sa governare tutto in tutti i modi», una traduzione più appropriata sarebbe a nostro parere: «giacché una è la sapienza, conoscere veramente l'intelligenza che governa tutte le cose attraverso tutte le cose».

sofia autentica. Fink ammette che i due frammenti, pur collocandosi su due livelli diversi, sono speculari: uno è rispecchiamento dell'altro; la connessione sussistente tra il *keranos*, che rischiarà e governa i *ta panta*, e l'unità dello *hen to sophon*, che dirige tutte le cose attraverso tutte le cose, ha la forma dell'analogia. Connessione che è ancora più stretta se si pone l'accento sul fatto che il verbo *οιαχίζω* – lo stare al timone – del frammento 64 ha una grandissima affinità con *εκυβερνάω* letteralmente il timoneggiare del frammento 41⁶³. Tanto il fulmine, quanto il *sophon* governano gli enti come il timoniere l'imbarcazione, ne decretano, quindi, la direzione, il venir fuori ed il trapassare. Il *dia* (attraverso) del governare, non esprime un nesso causale, ma uno stare al fondo, un pervadere e produrre movimento nell'essente determinandone l'individuazione e la manifestazione.

Siamo pienamente all'interno della relazione tra *hen* e *panta* ovvero tra ente e fondamento:

In *ta panta* proprio nel retroriferimento al fulmine, viene pensata simultaneamente una modalità del movimento. Nel chiarore, nella *Lichtung* che il lampo apre con uno squarcio, *ta panta* riluce e fa ingresso nell'apparire. La motilità di *ta panta* viene pensata, in modo simultaneo, nel rilucere dell'essente entro il diradamento del fulmine⁶⁴.

Il movimento, non come *kinesis*, spostamento di luogo, ma come *genesis*, unito al problema del divenire temporale dell'ente, è sempre nell'orizzonte problematico di Eraclito, tuttavia dobbiamo lasciare per un attimo da parte questa tematica che richiede il dispiegamento della filosofia autentica.

Il fulmine nel suo irrompere accade nel *nyn* nell'istante, questo rilucere nella momentaneità è simbolo dello *Hervorbringen* del fondamento, che, così come il fulmine che squarcia la notte, definisce i contorni dell'ente rilasciando spazio e tempo, quindi individuazione. A differenza di quanto sostiene Heidegger, e lo stesso Ippolito, per Fink, il *keranos* non è immediatamente assimilabile al fuoco proprio per una differente fruizione della temporalità. Quella tra fulmine e fuoco è «un'identità dell'identità e della non identità»⁶⁵ in direzione dell'unico medesimo fondamento mondano: sono entrambi simboli, ma di due differenti modalità di vigere del *logos*, il fulmine dell'immediato portare alla presenza, il fuoco come eterna ricorrenza del *logos*, che secondo misura si accende e si spegne, rilasciando la temporalità stessa. Il movimento produttore è per Fink da pensare per via analogica nella connessione tra *keranos*, *Helios*, *pyr* in cui riluce il pensiero del tempo e dell'*Erscheinen*. «Il fuoco, che sta al fondo di tutto, è il produrre che si ritrae in ciò che è prodotto, nelle sue

⁶³ Heidegger se ne avvede nel seminario ed incalza Fink su questo punto. Peraltro Fink in *Heraklit Interpretationen* afferma: «*Loiakizei* significa la guida e il controllo di ciò che nasce-sorge proprio in tale guida. Il fulmine cosmico della radura dell'essere è il colpo formativo, che strappa tutte le cose isolate, finite, delimitate, temporanee dal grembo della *physis*, le pone nell'aperto, le "fa emergere.» (cfr. EFGA 7, pp. 595).

⁶⁴ HS, p. 14, tr. it. p. 8.

⁶⁵ HS, p. 9, tr. it. p. 13.

trasformazioni»⁶⁶, pertanto, il governare *panta dia panton* del *keranos* e del *logos*, tutte le cose attraverso tutte le cose, è da pensare in correlazione alle *pyros tropai* in cui si manifesta analogicamente il fondamento del tutto nella diade luce-tempo (*Licht-Zeit*). Le mutazioni del fuoco ci mostrano l'eterna convertibilità del tutto e la non permanenza dell'ente individuato; l'ente è mutevole non è un *Bestehende*, ma motilità individuata mediante opposizioni. La *Feuerlehre* ha, pertanto, il suo naturale confluire nella *Gegensatzlehre*, ma di questo ci occuperemo tra poco.

Il movimento tuttavia non è il regno dell'indeterminato, ha un rigore proprio, è un che di governato a partire dal timoneggiare del *logos* conferente senso e misura. Siamo in prossimità dell'immagine nietzschiana del lotta tra le potenze irrazionali ctonie⁶⁷ e il principio apollineo della forma, tuttavia, nella relazione col mondo del pensiero eracliteo, sostiene giustamente Fink, il divenire è sempre *kata ton logos*, implica sempre una misura che dirige. Carattere del *logos* del mondo è il rischiarare e disporre razionalmente l'ente in una compagine ordinata, il cui ordine si riflette nello *homologhein*, nel dire autenticamente ciò che l'ente è. L'ente è, come tale l'ordinato a partire da un'opposizione originaria che non lo riguarda immediatamente, bensì è prerogativa del fondamento. Il padroneggiare non è il dominare umano che, imprimendo alla natura la sua legge, decide e dispone dell'ente, ma è un governo proprio del corso stesso delle cose, la loro intima legalità a prescindere dal *logos* umano o dal soggetto moderno che prescrive la legge del concetto alla natura. È bensì una misura, una legalità intrinseca al fondamento delle cose stesse, di cui l'uomo è partecipe nella misura in cui è aperto all'ascolto. Tale ordine, tale misura non è stata approntata da nessuno degli dei e degli uomini, ma è sempre stata.

Arriviamo così al già citato frammento 30 che già dal *Phänomenologische Werkstatt*, aveva catalizzato l'interesse di Fink:

⁶⁶ HS p. 20, tr. it. p. 12. Vedremo poi come questo movimento del prodursi e ritrarsi sia proprio della *Welt* stessa.

⁶⁷ In un appunto ancora di *Heraklit Interpretationen* (E15 330) a proposito del termine ctonio Fink fornisce la seguente definizione: «appartenente alla terra, uscire della terra, ma anche: diversamente; dimorando nella terra; inoltre: appartenente al sottomondo (*Unterwelt*). Così vengono chiamate ad esempio Demetra e Persefone, e le Erinni "divinità ctonie" oppure Plutone connotato come il reggente del regno dei morti, come ZEUS CTONIO. La mitologia greca è piena di lotte tra le potenze ctonie, le forze dell'abisso, contro gli dei divini dell'Olimpo, vale a dire la lotta del mondo dell'oscuro-senza forma contro la luce, misura e forma (l'insurrezione dei titani). Il ctonio nel pensiero mitologico ha un rapporto essenziale con il femminile, con il conservante e partorente materno, come d'altra parte il maschile con la natura del sole generante risvegliante la vita. Nei primi stadi culturali dove l'esser vincolato alla terra dell'uomo è ancora forte troviamo un'organizzazione matriarcale della società umana. Culti ctonii, religioni della terra venerano il divino nella forma della "grande madre", Gaia, Astarte, Isis. (cfr. Bachofen: "*Das Mutterrecht*"). A condizione che la tradizione occidentale si fondi procedendo a una repressione del principio materiale femminile ctonio (vittoria del patriarcato, vittoria dell'Idealismo, vittoria di una più alta educazione spirituale), così irrompono nel corso della nostra storia continuamente contromovimenti irrazionali che cercano di riportare in auge i fondamenti elementari e terreni del esserci (Nietzsche)». In EFGA 11 non si è riusciti a rintracciare l'appunto tradotto visionato in archivio.

Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶν ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Fink lo riporta inizialmente nella già citata traduzione di Diels per poi distaccarsene nell’attribuzione del rango di soggetto al *pyr* nella seconda frase⁶⁸.

Abbiamo detto che il fuoco è in un rapporto di identità nell’alterità con il fulmine, alterità che è dettata innanzitutto dalla dimensione temporale, mentre il minimo comune denominatore risiede nel rischiaramento, nella *Lichtung*, nel loro essere *Licht*, *phos*. Entrambi rischiarano, diradano, fanno apparire. Ricordiamo che quando Fink nella *Einleitung in die Philosophie* si trova a dover individuare un momento ontico per il vigere del mondo, il rapporto tra *hen* e *panta*, propende proprio per la luce, per il fenomeno rischiarante, che non essendo ente, dà visibilità all’ente stesso a differenza del *Krug*. Ebbene, il carattere luminoso dell’essere, che vedremo esser però solo il momento positivo dell’individuazione, trova nella filosofia eraclitea la sua prima formulazione storico-ontologica.

Il frammento afferma innanzitutto il non esser generato del *kosmos*, il non esser prodotto. Per noi uomini del XXI, secolo figli di due millenni di cristianesimo, è difficile uscire dallo schema mentale della *creatio ex nihilo*, che permane secolarizzata nella teoria del big bang, e comprendere come per il greco, finanche in Platone ed Aristotele, tanto l’ordine quanto il principio trascendentale materiale, *chora* e *hyle*, non si diano come enti creati. Laddove tuttavia, per Platone è l’ente tecnico a fornire il modello della generazione e la costituzione dell’essere dell’ente⁶⁹, nei presocratici è assente questa stratificazione, ma è bensì l’ente naturale, in questo caso il fuoco, a costituire il paradigma della *genesis* e della *phthora*, dello *Aufgang der Welt* e finanche dell’ordine del *kosmos*.

Ma cosa intende Fink per *kosmos*?

Se il *kosmos* fosse semplicemente l’essere ordinato dei *panta* su fondamento di uno strutturante quale il fuoco, sembrerebbe giustificata l’impostazione fiscalista della lettura aristotelica che colloca il fuoco all’interno del discorso sull’archè. Eppure, sostiene Fink, similmente alla lettura del frammento del 34, *kosmos* è costituzione, non semplicemente ordine, dell’ente nella sua totalità. Esso è ordine sorgere e del perire, dello *Entstehen* e *Vergehen*, coincidendo, di fatto, con la *taxis tou chronou* anassimandrea. Questo ordine è fuoco sempre ardente.

⁶⁸ Cfr. ivi, pp. 77 e 86. Fink critica la traduzione di Diels secondo cui l’esser fuoco è una determinazione predicativa del *kosmos*, se si traduce «questo *kosmos* non è portato all’apparire da nessuno degli dei o degli uomini», allora esso è implicitamente caratterizzato seppur in negativo come un ente. Il fuoco non è una determinazione predicativa del *kosmos* come un *summum ens* che produce gli enti di rango minore, ma il *kosmos*, in quanto disposizione giusta dei *ta panta*, è inteso a partire dal fuoco: è l’ordine del fuoco.

⁶⁹ Per un’articolata trattazione del rapporto tra la filosofia platonica e la tecnica si rimanda a G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino, 1971. Per una interpretazione del modello di mondo in Platone in Fink si rimanda al documento *Dispositionen zur Übung* “Zur Geschichte des Weltbegriffs (*Timaios*), in EFGA 11, pp. 567-587.

La seconda parte del frammento ci dice che la *taxin* è costituita dall'ardere e dallo spegnersi secondo misura del fuoco in una determinata collocazione temporale: esso è *aei*: sempre, *estin*: è e *estai*: sarà; è dunque tanto eterno, quanto temporalizzantesi secondo un prima e un poi. In questo frangente, il frammento ci consegna due differenti regni della temporalità: lo *aei*, il sempre, l'eterno, l'ontologico, che, come tale, non è nel flusso temporale in un modo preciso, e l'essere ora ed in futuro, scandito dal movimento. Il primo ordine riguarda l'eone, il fuoco, che non è mai intratemporale, il secondo ordine, cronologico, riguarda l'ente intratemporale, l'ente generato. Sulla scorta di questo temporalizzare originario, che ha in sé già le tre dimensioni temporali⁷⁰, si determina l'eterna vita del fondamento, lo *aeizoon*. In questo senso in Eraclito è in gioco il nesso tra essere e tempo.

Il fuoco è la formazione stessa del tempo, a cui non sono applicabili le categorie dell'ente intratemporale, essendo il fuoco stesso "*das zum Vorschein-Bringende*"⁷¹ di ogni *Erscheinung*. Siamo qui, manco a dirlo, nel luogo di apparizione storico della differenza cosmologica, il fuoco è prodromo dello *Aufgang der Welt*, è un modo, pertanto, di dire la coappartenenza tra *hen* e *panta*, secondo cui i *ta panta* sono i diradati dal diradamento⁷². È a partire dall'apparenza dell'ontico che va ripensato il fuoco e di conseguenza il *kosmos* come ciò che riluce dal diradamento luminoso del fuoco stesso⁷³. La forma di tale diradamento è la persistenza e la ricorsività: lo *aei*. Lo *aei* è

⁷⁰ Cfr. HS, tr. it. p. 78.

⁷¹ Ivi, p. 98.

⁷² In HS, VI lezione (cfr. tr. it. p. 94), Fink a supporto di tale tesi interpreta il frammento 124 «ὄκωσπερ σάρμα εἰκή κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος» - come un mucchio di cose gettate a caso il più bell'ordine del mondo. L'ordine del mondo, se paragonato al fuoco, appare un mucchio di cose gettate a caso. Per decretare la superiorità del *pyr* rispetto a *kosmos* e *ta panta* è utile citare anche il fr. 66 «πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται», (giacché il fuoco tutte le cose distinguerà e condannerà non appena sopraggiunto). Come giustamente denota Fink, il *krinein* è qui un distinguere, un separare le cose, e *katalepsis*, *fassen*, *erfassen*, *erreichen*, *besetzen*, *einnehmen* (cfr. G.E. Benseler, K. Schenkl, *Griechisch, Deutsches Schulwörterbuch*, Teubner Verlag, Leipzig und Berlin, 1904, vocabolario da sempre usato da Fink, vista l'edizione posseduta sin dai tempi scolastici, presente nella sua biblioteca personale come unico vocabolario greco-tedesco) quindi prendere, travolgere, raggiungere, assegnare, ingerire, occupare. Fink traduce «*wird ins Gepräge schlagen*» (esser colpito ricevendo un'impronta), sostanzialmente avere una forma assegnata. Il fuoco, pertanto, distingue e separa le cose secondo conferendo individuazione, imprimendovi, a un tempo, la forma nel far questo le domina e presiede al loro apparire.

⁷³ Nel seminario Heidegger stigmatizza questo tentativo di interpretazione dell'origine trascendentale delle tre determinazioni temporali dal *pyr* come non fondato-fondabile nei frammenti eraclitei e che, pertanto, l'interpretazione sia troppo speculativa. Fink, coerentemente alla sua impostazione cosmologica, legge il fuoco come simbolo del mondo stesso di cui eredita, in un certo senso, il carattere extratemporale e trascendentale, che Heidegger non affida mai a nessun ente specifico. Naturalmente se non si considera la dimensione simbolica e l'ontologia finkiana completamente dispiegata, risulta difficile comprendere come un ente - il fuoco - possa non essere nel tempo. L'unico sostegno possibile è quindi nella lettura della determinazione ontologica del *pyr* sulla scorta della non cosalità, che come abbiamo visto, riguarda il mondo, lettura che trova appiglio in una lettura della temporalità arcaica non come successione, bensì come ciò che concede la successione.

però nel frammento in coppia con un altro termine fondamentale, non tematizzato da Fink, la *zoe*.

Il movimento, o meglio, l'aver in sé la causa del proprio movimento è per il greco la caratteristica della *zoe*⁷⁴, l'esser sempre vivo *aeizoon*, del *pyr* deriva da questo non esser mosso da altro che da se stesso. Il modello è quello dell'*analogia entis*, la vita, che è propria di un ente intratemporale, determina un modo d'essere di ciò che ente non è. Aporia solo apparente; secondo quanto sostenuto, il fuoco è ciò che rilascia l'ente, è quindi vita originaria. Esso non è pensato secondo il sempre, il prima ed il poi, bensì è esso stesso che nel suo esser vivo apre con uno squarcio la dimensione del tempo. Nel suo agire proprio è pienamente simbolo del mondo, rimando alla potenza orizzontalmente ed estaticamente temporalizzante, svincolata da qualsiasi connotazione soggettiva⁷⁵. Il *kosmos* è, pertanto, la bella disposizione dei molti (*schöne Fügung der panta*)⁷⁶ – bella disposizione degli enti come ciò che compare grazie alla potenza poietico produttiva del *pyr*. Gli dei e gli uomini, non producono il *kosmos*, ma sono nell'ambito della sua potenza originaria; ogni esperire e progettare umano, al pari di quello divino, avvengono solo in quanto già da sempre nella luce del fuoco. Riluce qui, ancora una volta, il tema dell'uomo come microcosmo: l'*anthropos* è creatura poietica poiché obiettivazione, autocoscienza, della *poiesis* cosmica. Intravediamo qui uno spiraglio per un ripensamento del rapporto uomo mondo nell'epoca della tecnica, sulla scorta dell'antropologia arcaica: contrariamente alla modernità di fatti, per il greco l'ordine delle cose non è un prodotto della tecnica umana, l'ente naturale, o meglio l'ordine di tale ente non è fondo e materia prima per l'estrazione di valore, ma l'eternamente vigente che, come tale, presiede e determina l'attività umana stessa. *Lekubernao*, il timoneggiare, la cui radice riluce ancora nel termine cibernetica, non è attività pianificatrice umana, ma potenza della *physis* e del *pyr*.

Certo, anche l'uomo così come il dio, è dotato di *poiesis*, che gli permette di edificare un mondo tecnico culturale, ma essa è tale solo sullo sfondo e in accordo – *homologhein* – con la compaginalità ordinata dei *panta* determinata dal trascenden-

Per l'interpretazione heideggeriana cfr. il corso citato nell'*Heraklitsseminar* del 1925 *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriff* (HGA XX).

⁷⁴ A tal proposito siamo costretti, ancora una volta, a rimandare ad Aristotele come summa del pensiero antico in particolare a *Phys* II 192b 8: «Degli esseri alcuni sono per natura, alcuni per altre cause. Per natura sono gli animali e le loro parti, e le piante e quei corpi che sono semplici: ad esempio la terra, il fuoco, l'aria e l'acqua [...]. Indubbiamente, tutti questi esseri si differenziano da quelli che non sono per natura, perché ciascuno di essi ha in sé il principio di movimento e della quiete, talora secondo il luogo, tra l'altra secondo l'aumento e la diminuzione oppure secondo alterazione».

⁷⁵ Cfr. HS, tr. it. p. 76. Qui Fink riesce, nel tentativo di svincolare lo spazio, il tempo e il mondo dalla soggettività, come preannunciato nel documento *Welt und Weltbegriff* (cfr. *supra*, pp. 85-100), a un tempo a collocare il mondo oltre la soggettività trascendentale husserliano-kantiana, in cui il tempo è essenzialmente ciò che determina l'esperienza del mondo come ordine della successione dei vissuti, consegnandone l'apriorità all'*Ereignis der Welt*, e, contemporaneamente riesce a immanentizzare la questione dell'essere e dell'evento della *Kebre* heideggeriana nel vigere del fuoco.

⁷⁶ HS, p. 77.

tale⁷⁷. La dimenticanza di questa dimensione è per Fink, similmente ad Heidegger, uno degli aspetti preponderanti del nichilismo contemporaneo.

Ritornando alla *Feuerlebre*, ciò Fink sottolinea nel seminario è proprio questa appartenenza tra *pyr aeizoon* e *kosmos* come disposizione dei *panta* secondo il modello della coappartenenza tra *hen* e *on*, essere ed ente, dal momento che, come emerge dai frammenti sul fulmine e su *Helios*, i *panta* sono ciò che è governato dall'irrompere del fulmine e dal corso dell'astro. Sicuramente tale relazione è un modo della temporalità, una relazione del sempre essente con il divenire proprio dell'ente. Ciò chiama immediatamente in causa la questione della misura, come modo in cui il *kallistos kosmos* è ordinato. Il fr. 30 ci dice che la misura è data dall'accendersi e spegnersi del *pyr* come rilasciare e trattenere come movimento sovratemporale rilasciante il tempo stesso.

Da questo punto di vista, non vi è aporia tra l'eternità del movimento di auto-combustione e il suo effettivo consumarsi, poiché come abbiamo detto, l'eternità non è una caratteristica ontica bensì ontologica, e non va pensata in analogia all'ente generato. Effettivamente, riallacciandoci anche al testo di Reinhardt per colmare in qualche modo la mancata discussione della questione del *metron* nelle *Grundfragen*, la relazione tra movimento ontologico e obiettivazione elementale che decide del modo dell'eterno vigere è ancora una volta la misura; se è vero quanto sostenuto poc'anzi che il mondo, di cui il *pyr* è simbolo, vige sempre secondo un ordine, allora la misura dello spegnersi e dell'accendersi è il modo di questo vigere e che presiede alle *pyros tropai*, o, che è lo stesso, le *pyros tropai* misura delle cose.

Per chiarire meglio questo punto dobbiamo rifarci ai frammenti 31, non discusso da Fink nelle *Grundfragen*, ma solo nel *Seminar*, e il 76 in cui i rivolgimenti del fuoco sono esplicitamente trattati, ne riportiamo in seguito le due versioni:

⁷⁷ L'uomo è poietico, al pari del Dio proprio perché prende parte alla potenza del fuoco che infatti nell'antichità era il simbolo della *technè*. Platone nel prologo del *Protagora*, in conformità a quanto evidenziato da Fink in HS (p. 89), ascrive al possesso del fuoco la possibilità umana della tecnica. Tecnica, che, come si sa, è anche, se non soprattutto, *politike technè*, possibilità di creare *kosmoi*, di edificare stati. L'uomo è formatore di mondo perché prende parte alla potenza stessa del *pyr*, ovvero della *Welt*. La natura prometeica dell'uomo è proprio nella sua capacità di partecipazione alla potenza poietica del mondo e all'ordine del *kosmos*, che però non è posto dall'uomo stesso. Ogni produrre è sempre condizionato dalla Moira, dalla necessità del rispetto dell'ordinamento del mondo, non è un caso che la vergogna prometeica, che secondo Anders connota l'anima nell'epoca della tecnica e che riduce l'uomo a mera materia prima del binomio tecno-capitalistico, ha origine proprio nella modernità in cui l'uomo si erge a creatore e produttore del *kosmos* (a tal proposito cfr. M. Heidegger, *Il Nichilismo europeo* in HGA VI.2 e G. Anders, *L'uomo è antiquato*, op. cit.). L'esito di tale *hybris* è da un lato l'asservimento dell'uomo al mondo di apparati, dall'altro la distruzione del *kallistos kosmos*, del bell'ordine del mondo, in cui, in quanto parti siamo necessariamente coimplicati. Una delle possibili declinazioni applicative della cosmologia finkiana, inesplorata dall'autore stesso, è probabilmente la fondazione di un pensiero ecologico integrale che sappia rimeditare, appunto nel rapporto di reciproca inclusione tra uomo e mondo, il nesso tra *poiesis* umana e *poiesis* cosmica. Per un approfondimento circa la dimensione etica della cosmologia di Fink cfr. S. Bertolini, *Essere e agire nel mondo: riflessioni sulle implicazioni etiche dell'ontologia cosmologica di Eugen Fink*, in "Magazzino di Filosofia", 46 (2023), pp. 57-71.

Fr. 31: «πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἤμισυ γῆ, τὸ δὲ ἤμισυ πρηστήρ . . . θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ»⁷⁸

Fr. 76: «ζῆ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀήρ ζῆ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος»⁷⁹

A prima vista, i due frammenti trattano del rivolgimento, o meglio dei rivolgimenti, circolari degli elementi; una stessa affinità tra i due è percepita nel corso dello *Heraklitsseminar* da un partecipante, tuttavia rintuzzato da Fink in quanto, come a breve vedremo, il frammento 76, conduce dalla *Feuerlehre* alla *Gegensatzlehre* di vita e morte⁸⁰. Riguardo al fr. 31, l'interpretazione di Reinhardt⁸¹ ricollega il divampare e lo spegnersi del fuoco ai mutamenti elementari quantitativi. L'accendersi e lo spegnersi determinano ogni fase cosmica (*Weltperiode*) dalla *ekpyrosis*, alla *diakosmesis*. In questo frangente *metra*, per Reinhardt sono le quantità proporzionali fisse per cui è garantito il movimento cosmologico. Fink non concorda con il filologo, i mutamenti del fuoco non sono, come sembrerebbe una successione lineare di stati elementari⁸², qui non è in gioco la separazione del fuoco come *archè* e *hyle kai hypokeimenon* da cui procedono i singoli enti, ma il rapporto uno-molti.

Questa interpretazione, come più volte sottolinea anche Heidegger, è forse eccessivamente speculativa. Le esalazioni del fuoco secondo condensazione e rarefazione sono la modalità con cui esso si rapporta agli elementi⁸³, e allo stesso tempo il modo in cui Eraclito tenta di pensare la trasformazione "fisica" delle cose, in conformità all'impostazione dei *physiologoi*. Tuttavia, l'impostazione speculativa finkiana,

⁷⁸ Riportiamo qui il frammento nella sua versione emendata da Fink dalle componenti non eraclitee: «Rivolgimento del fuoco: dapprima mare, dal mare una metà terra, l'altra metà esalazione infuocata. La terra si disperde sciogliendosi come mare, e questo mantiene la sua misura secondo la stessa ragione [*logos*-proporzione] che vigeva prima che diventasse terra».

⁷⁹ «Il fuoco vive la morte della terra e l'aria vive la morte del fuoco; l'acqua vive la morte dell'aria e la terra la morte dell'acqua».

⁸⁰ Cfr. HS, tr. it. p. 94.

⁸¹ Cfr. K. Reinhardt, *Parmenides*, op. cit., p. 176.

⁸² Fink respinge con foga, spesso eccessiva qualsiasi schiacciamento della dottrina eraclitea ad una cosmologia, o, come riporta Diogene Laerzio in DK 22 A1, ad un'indagine dell'ente regionale suddivisa in cosmologia, l'antropologia e la teologia. Numerose testimonianze, oltre a quelle di Diogene Laerzio e Aristotele, tuttavia, senza dubbio più vicine di noi e Fink ad Eraclito descrivono l'Efesino come un puro indagatore della *physis*. Prendiamo ad esempio DK 22 A17, in cui il fuoco, ciò da cui le realtà provengono e si risolvono, è essenzialmente elemento il cui agire segue dei cicli determinati e regolari e le cui esalazioni costituiscono il modo fisico in cui il *kosmos* si accresce, che ha nell'umido la sua controparte. Fuoco ed umido accrescimento e diminuzione costituiscono i due principi fisici che regolano il fluire del *kosmos*. Il sole, *Helios*, è, in questa cosmologia la fiamma più calda, il principio igneo più potente. Senza addentrarci nei particolari, Diogene descrive una cosmologia, che sebbene abbia alcuni elementi stoici, è difficile possa essere una mera invenzione, e di questo Fink pare non tenere conto. John Burnet, tra gli altri, ne *I primi filosofi greci* discute ampiamente la fisica eraclitea conferendogli il rango di una vera e propria cosmologia (cfr. J. Burnet, *I primi filosofi greci*, op. cit., pp. 184 ss.).

⁸³ Cfr. a tal proposito ivi, pp. 187-191 e L. Laino, *Salvare i fenomeni*, op. cit., pp. 36 s.

ricordiamo, avviene sempre nel tentativo di ripensare il non pensato nell'origine, non è quindi interpretazione dossografica, ma come ogni tentativo ermeneutico-filosofico ci dice sempre più dell'interpretante che dell'interpretato.

Le *tropai* non sono pensate sul momento dell'*alloiosis* di una sostanza fondamentale, come in molte interpretazioni classiche: Diogene Laerzio, Teofrasto e Aristotele, e moderne: Burnet e Reinhardt; a tal proposito, un'impostazione del genere risente dell'ipoteca del pensiero metafisico.

Le *tropai* nella interpretazione di Fink non sono trasformazioni materiali, ma un lasciar sorgere originario proprio della *physis*. Il fuoco, stando così le cose, è ciò che vige in *ta panta*, ma non si dà in esse, così come lo *hen* non si dà nei *ta panta*. Fuoco e Sole sono metafore dello stesso⁸⁴.

2.2. *Tra ta panta e ta onta: la questione ontologica*

Questo ci pone un problema riguardo lo statuto ontologico del fenomeno (*Erscheinung*), ovvero come bisogna comprendere il venire alla luce dell'ente. Il problema è ereditato da Fink sulla scia della problematica della costituzione husserliana come esigenza di fondare la fenomenicità da una prospettiva né idealista, né realista⁸⁵. La tradizione moderna, di cui Husserl fa ancora parte, come si è ampiamente discusso, pensa il venir fuori dell'ente come costituirsi dell'oggetto per un soggetto, non come l'apparire della presenzialità nell'aperto. Pertanto, realismo ed idealismo sono due polarità diverse di una stessa impostazione. La stessa costituzione husserliana, come fonte ed oggetto di un'irriducibile auto-costituzione dell'Ego e processo costituente nella genesi attiva, non esce dallo schema moderno di interpretazione dell'oggettività (ma anche della soggettività) come un qualcosa di *hergestellt* o quantomeno *ge-stellt* su modello della *poiesis*. E del resto, non potrebbe visto che l'ente per il fondatore della fenomenologia è sempre assunto come oggetto. Fink ritiene che quest'impostazione moderna in realtà occulti il vero processo costitutivo della *Erscheinung*, che è più che altro un *Vorschein*, un venire ad apparire a partire da un pre, un *vor*, piuttosto che mero *Aufschein* (apparire), come se l'essente già fosse, e venisse poi illuminato. In questo modo, ammettendo un ente già sussistente, la *aletheia* sarebbe uno mero trarre allo scoperto. La luce del Sole e il fuoco sono invece produttivi, presiedono ai mutamenti delle cose come avvenire della verità del mondo, di cui come vedremo,

⁸⁴ Heidegger sottolinea qui una lacuna nell'assimilazione di giorno e giorno del mondo (*Tag und Welttag*) probabilmente, perché non è affrontato tematicamente il discorso di *diakosmesis* ed *ekpyrosis*, in cui l'anno del mondo, nel suo rivolgimento cosmologico è fondamento del ciclo astrale. Analogia palese se raffrontiamo il fr. 31 con il 100 «Il sole in quanto custode del ciclo dell'anno, porta a comparizione le trasformazioni e le ore che tutto portano». Il minimo comune denominatore è sempre il tempo che si mostra tanto come accendersi e spegnersi, quindi come *ekpyrosis* e *diakosmesis*, quanto ciclo del sole regolato alle Ore; *Helios* è il grosso fuoco nel cielo che dona visibilità.

⁸⁵ Per realismo grossolano Husserl intendeva la concezione per cui il coglimento di un oggetto consiste nel concepire coscienzialmente ciò che è sempre prima della coscienza, per idealismo al contrario, l'idea che sia il soggetto a produrre la cosa (cfr. Hua III-1 pp. 40 ss., tr. it. pp. 41 ss.). Su idealismo e realismo fenomenologico cfr. *supra*, p. 58.

l'uomo è partecipe a patto di avere occhi per udire ed orecchie per ascoltare. La luce è produttiva in un modo, sostiene Fink ancora sconosciuto⁸⁶ che non è né *creatio*, né *illuminatio*, né costituzione, né *poiesis* o *techne*, ma coappartenenza tra *hen* e *panta*. I *panta* non sono tuttavia immediatamente identificabili con gli *onta*: con l'ente.

In uno dei momenti più pregni di tensione speculativa nel Seminario, Fink, incalzato da Heidegger prova a approssimare una risposta al problema. Riportiamo un passaggio del dialogo:

FINK: Quando si parla di *ta panta*, pensiamo l'essere essente in modo inesplícito. Se l'essere essente viene nominato propriamente, se *ta panta* vengono designati come *onta*, allora ciò può significare che essi stanno nell'orizzonte dell'essere degni di questione, siano essi un essente realmente effettivo o presunto. [...] Allorché *ta panta* vengono designati come *onta*, ciò si può intendere da un lato, nel senso che essi sono attestati nel loro essere realmente effettivi, e, dall'altro, può essere inteso nel senso che l'essere essente deve essere nominato in modo esplicito.

HEIDEGGER: Mi sembra che alle spalle di ciò si celi ancora un'altra domanda: i *panta* sono *ta panta* nella misura in cui sono *onta*, oppure gli *onta* sono tali nella misura in cui essi sono *ta panta*?

FINK: Con ciò è menzionata una domanda decisiva, in cui sono indicate due vie del pensiero filosofico. Se noi pensiamo gli *onta* a partire da *ta panta*, ci muoviamo in un'esplicita appartenenza al mondo, senza tuttavia pensare già il mondo. Ma se intendiamo *ta panta* a partire dagli *onta*, ci muoviamo in una comprensione d'essere e pensiamo quest'ultimo in direzione della totalità. Con ciò vengono portati allo sguardo due possibili impostazioni di pensiero⁸⁷.

Fermiamoci un attimo a discutere questo passo: *ta panta* ed *onta* si danno in una corrispondenza, i *ta panta* alluderebbero alla dimensione cosmologica priva di un qualsiasi riferimento all'essere, i *ta onta* sono già nella dimensione dell'essere. Qui Fink, nell'inespressa appartenenza al mondo, allude ad una dimensione cosmologica dei *ta panta*, mentre pensare *ta panta* come *ta onta* implica una comprensione ontologica costituente. Le due vie di pensiero sarebbero pertanto quella cosmologica che pensa gli *onta* a partire da *ta panta*, e quella più propriamente ontologica che pensa i *ta panta* già dispiegati come *onta* nella dimensione della totalità.

Fink, in questa interpretazione a nostro avviso non si avvede di un interdetto fondamentale: qualsiasi ente, proprio in quanto ente per un *logos*, è sempre nella dimensione dell'essere. Tra le due modalità non sussiste, a nostro avviso una differenza operativa, ma solo di prospettiva. Se si pensano i *ta panta* a partire dagli *onta*, si penserebbero i molti già configurati in una compagine ontologica essenziale, mentre i *ta panta* sarebbero gli enti del mondo calati in una prospettiva cosmologica pre-metafisica. Nel pensiero dei *ta panta* sulla scorta degli *onta* è l'essere ad essere operativo, negli *onta* a partire dai *panta* è il mondo pensato ancora in maniera non esplicita. Il problema del riferimento è il problema dell'essere esplicito o meno del rapporto uno-molti.

⁸⁶ Cfr. HS, tr. it p. 118.

⁸⁷ HS, tr. it. pp. 120 s.

Ora, occorre fare alcune precisazioni: Eraclito usa il termine *onta* esclusivamente nel frammento 7 (*εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥίνες ἂν διαγνοίεν*), l'ente non è ancora una categoria di pensiero nell'orizzonte eracliteo. Ha ragione Fink quindi a considerare il pensiero dei *ta panta* sulla scorta degli *onta* una forzatura ermeneutica.

Quello che sarà l'ente in Eraclito è ancora uno *hekaston* (una qualunque cosa come nel frammento 1), termine che, pur potendo in qualche modo assurgere ad una generalità ed universalità categoriale, non è configurato propriamente come un essente, almeno non nell'accezione che Heidegger rivendica. D'altra parte le cose in Eraclito sono sempre contrassegnate dal termine *panta*. L'uno in Eraclito è la *physis* e un discorso esplicito sull'essere dell'ente manca, proprio perché, come giustamente ricorda Fink, si è in un ambito non ancora metafisico, ma fisio-logico: questo vuol dire che il nesso *logos-on* è dato sostanzialmente come nesso *logos-physis*, pertanto, ogni qual volta è nominato l'ente, come *hekaston*, in esso vi è un'immediata presenzialità della *physis* non dello *eon*, o dell'*einai*. La domanda che sorge è se il rinvenire in Eraclito un problema dell'essere dell'ente non sia un guardare pregiudiziale con gli occhi operativi della metafisica platonico aristotelica, o più marcatamente heideggeriana, laddove per l'Efesino l'ente è pensato solo sulla scorta e su misura della *physis* e del *logos*. L'equazione tra *hen-on-hekaston*, l'essere uno ed essente di qualsiasi cosa, la troviamo solo a partire dal *Parmenide* platonico e dalla *Metafisica* aristotelica. In *Meth.* B il libro delle aporie, lo Stagirita, prende in esame lo statuto di *hen* e *on*, se esista un uno in sé e un essere in sé come intendeva Parmenide o se essi non sono piuttosto determinazioni più generali degli enti, di *ta panta*. Nel confronto con l'aporia del *Parmenide* platonico, se *hen apanta einai ta onta kai touto einai to on* – uno sono tutti gli enti e questo è l'ente – sull'appartenenza quindi di *en on* e *panta*, Aristotele inferisce che: *apanta de ta onta e hen e polla, on hen hekaston* – tutti gli enti o sono uno o sono molti di cui ciascuno è uno⁸⁸. È posta qui l'equazione tra *hen-on-hekaston*, ogni essente, quindi anche tutti gli essenti e ognuno, sono necessariamente un uno e un che di essente. Un ente è ogni cosa che è. *On* e *hen* sono per Aristotele le prime e generalissime determinazioni dello *hekaston*. In Eraclito naturalmente questo piano ontologico esplicito manca, tutti gli enti sono pensati come in appartenenza alla *physis*, il pensiero dello *hen* pervade la filosofia eraclitea. L'aporia segnalata da Heidegger nel seminario si risolve dunque nella duplicità dello atteggiamento riguardo le cose: l'armonia cosmologica è pensare i *ta panta* irrelati nella loro opposizione, l'armonia ontologica è pensare i *panta*, ciascuna cosa – in relazione allo *on*. In gioco ci sarebbe la differenza tra impostazione ontologica e cosmologica. E questo proprio perché l'essere, come rileva giustamente Fink, si dà come *physis*, di cui l'ente è rispettivo correlato, pertanto, non si dà un problematica della correlazione tra *hen, on* e *panta*, bensì, essendo il *logos* fisiocratico nell'atmosfera del nesso *logos-physis*, la correlazione è immediatamente tra *hen* e *panta*, anzi *hen-panta*.

A conferma di ciò introduciamo il frammento 1:

⁸⁸ Met., 1001a33-1001b6. Mi sono servito delle traduzioni di Nicola Russo in *La cosa e l'ente* (op. cit., pp. 50-51), cui si rimanda per una tematizzazione precisa dell'argomento.

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκάσι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέυμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνοντα⁸⁹.

Il distinguere ciascuna cosa è in Eraclito in primis dipendente da un *atteggiamento*, una disposizione all'ascolto, in secondo luogo esso si dà sulla scorta dello *homologhein* al *logos*, che dà la possibilità all'uomo di comprendere. Lo statuto dello *hekaston* (ciascuna cosa) è stabilito dal *logos* che lo individua e rischiarà. Non c'è ancora quindi la concezione degli *onta* come degli enti singoli individuali, come singoli uno, individuati a partire dal principio di non contraddizione⁹⁰, che come si sa è trovata aristotelica, ma ciascuna cosa è non a partire da se stessa e dalla sua *ousia*, bensì dal *logos*. Esso, se da un lato individua le cose come contrapposte, risolve allo stesso tempo questa contrarietà nello *hen panta*, nell'uno tutto in cui ogni differenza è solo apparente. In altre parole, l'essere di ciascuna cosa e il suo essere uno non è come in Aristotele costituzione immanente all'ente stesso, ma è devoluta al suo fondamento nel *logos*. Il problema della singolarità, se il *logos* è il principio individuante, non si pone: il singolare è individuato dal fuoco, dallo *hen* che secondo misura si spegne e si accende. Ogni individuazione quindi sempre momentanea visto che ciò che persiste alla base dell'ente è la *dynamis* tra sorgere e perire, non una sostanza o una *ousia*. Queste suggestioni verranno più in chiaro successivamente perché richiedono una tematizzazione del *logos* e dello *homologhein* nella filosofia autentica.

Ritorniamo dopo questo lungo ma necessario excursus "ontologico" alla *Feuerlehre*.

L'accendersi e spegnersi, il sorgere e tramontare, del sempre vivente implica che il *kosmos* non possa esaurirsi completamente nel suo bruciare, né tantomeno possa divenire interamente acqua e terra, ma *diakosmesis* ed *ekpyrosis* seguono cicli regolari, così come Helios nel suo corso⁹¹. La *Dike*, che istituisce la misura, è ciò che costituisce il *kosmos* come ordine.

L'avvenire del mondo, dunque il movimento dello *hen* nel rilasciare i *panta*, è incessante, ma non per questo casuale. Esso è movimento di sorgere e perire secondo l'ordine del tempo. In questo alternarsi del ciclo solare, del giorno e della notte, della

⁸⁹ Traduco con Fink: «Di questo *logos* che è sempre gli uomini sono incapaci di comprensione, né prima di aver sentito parlarne, né dopo aver sentito parlarne per la prima volta; e anche se tutte le cose avvengono secondo questo *logos*, essi si mostrano inesperti, quando si cimentano in parole e in azioni, quali quelle che io presento, distinguendo ciascuna cosa secondo la propria natura e spiegando come essa è. Ma gli altri uomini non sanno ciò che fanno da svegli così come dimenticano ciò che fanno dormendo».

⁹⁰ Fink affronta diffusamente questo tema nel seminario *Der Satz vom Widerspruch*, oggi in EFGA 11, pp. 227-271.

⁹¹ Cfr. DK 22 B 94: «Helios non oltrepasserà i suoi limiti; altrimenti le Erinni, serve di Dike lo troveranno».

ekpyrosis e della *diakosmesis*, del bruciare e dello spegnersi, e dei mutamenti elementari, Eraclito pensa la stabilità del fenomenico e la fonda su un piano trascendentale cosmologico che, in quanto *physis*, pervade l'ente nella totalità spazializzando e temporalizzando. La *diakosmesis* è la *poiesis* del mondo, che per essere ordinata ha bisogno del suo opposto: la *ekpyrosis* ovvero la distruzione dell'ente individuato. Ciò che è sempre implicato è il tempo, l'anno del mondo. C'è da dire che la *ekpyrosis*, come segnalano opportunamente Gadamer⁹² e lo stesso Fink⁹³ in un passo molto simile al *Parmenides* di Reinhardt⁹⁴, è un concetto spurio in Eraclito, che non trova riscontro in altri luoghi dell'opera a noi pervenuti, ma di tradizione stoica. Eppure, rispetto al filologo tedesco, Fink, a nostro avviso forzando, non ritiene che l'anno del mondo, la *diakosmesis* e la *ekpyrosis*, così come in generale i rivolgimenti del fuoco e il ciclo degli elementi, siano la peculiarità e l'autentica dimensione del pensiero eracliteo, come lo erano per gli ioni. I rivolgimenti del fuoco, la trasposizione fisica dell'opposizione dei contrari, dell'unità della via verso l'alto e verso il basso, sono dei *semata*, un mito filosofico⁹⁵, un rinvio ad una dimensione fondazionalmente prima, che riluce nel fuoco come simbolo del mondo. Bisogna ricordare, tuttavia, che tali fenomeni non sono la via per lo spirituale, come se il fisico rappresenti una realtà inferiore che *per speculum* rinvii all'assoluto⁹⁶; nel pensiero fisiologico, sensibile e spirituale sono entrambi concepiti come potenze dell'essere della *physis*. Nelle opposizioni ad essere realmente prefigurato è il rapporto tra vita e morte, tra *Entbergung* e *Verbergung*, tra *lethe* ed *aletheia*. Per avvicinarci alla dimensione ontologica prima che si manifesta nella filosofia simbolica eraclitea, ci vediamo costretti ora ad introdurre la *Gegensatzlehre* come opposizione tra vita e morte, l'autentica dimensione dei mutamenti del fuoco.

2.3. *La teoria degli opposti*

La trattazione dei *metra* trova più ampio svolgimento all'interno del Seminario *Heraklit* nella discussione sul movimento del Sole e del suo corso eliac. La misura è

⁹² Cfr. H. G. Gadamer, *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico*, a cura di A. Mecacci, Donizelli, Roma 2004, pp. 21 ss.

⁹³ GaP, tr. it. p. 141.

⁹⁴ Cfr. K. Reinhardt, *Parmenides, op. cit.*, p. 176.

⁹⁵ GaP, tr. it. p. 142. In questo caso Fink "platonizza" l'interpretazione eraclitea: se per Platone il *mythos* è un momento essenziale della filosofia, se non altro come analogia di ciò che è veramente, si prenda ad esempio il mito della generazione nel *Timeo*, in Eraclito non c'è nulla che ci attesti un tale utilizzo del registro mitologico, o, al meno, non al punto tale da sconfessare un certo fiscalismo che sicuramente agisce nei detti dell'Oscuro nel suo tentativo di spiegare epistemicamente il *logos* del mondo, e quindi anche il modo in cui la *genesis* avviene nella sua *Wirkung* fisica.

⁹⁶ È questa la critica che Fink muove a Lassalle, il quale nel suo *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos* che sulla scorta di un'interpretazione hegeliana della filosofia presocratica, legge in Eraclito il momento in cui il sapere filosofico riesce a svincolarsi dall'essere naturale. Ricordiamo che l'interpretazione sul modello dello *speculum* del mondo è di matrice pienamente metafisico-cristiana nella sua forma platonica, come ad esempio in Bonaventura da Bagnoregio ne *Itinerarium mentis in deum* (*Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di M. Leterio, Bompiani, Milano 2002).

qui data dal ciclo solare, dal giorno del mondo, come potenza temporalizzante. La tesi di Fink è che nel diradare del giorno è già da sempre pre-compreso l'elemento notturno. Lo schiudersi di notte e giorno è il modello fondamentale per comprendere il carattere dell'opposizione. La dottrina degli opposti è il presupposto ermeneutico anche per comprendere il frammento 76. Il "vivere la morte degli altri" è il principio dinamico sotteso ai mutamenti; qui non è tanto il fuoco a determinare la misura, ma la dialettica tra morte e nascita, che, a ben guardare, richiama ancora una volta la dinamica tra *genesis*⁹⁷ e *phthora* prefigurata nel detto di Anassimandro. Bisogna tener presente che l'interpretazione finkiana si snoda in zone di approssimazione concentrica in cui il fenomeno del mondo riluce in maniera via via più completa. Se la *Feuerlehre* connotava in qualche modo la natura temporale della *Welt* nella sua funzione luminosa diradante, la dottrina degli opposti introduce il tema dell'oscurità (*lethe*) dell'*Abgrundige Nacht der Welt* come polarità opposta. Così come per il fuoco, gli opposti non sono allegorie, ma sono dei fenomeni in cui la potenza del mondo è effettivamente vigente.

La chiusura della *physis* è intravista già nella figura di Helios, ciò che dà luce. Nel *Seminar* Fink richiama esplicitamente il fr. 99: εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἀστρῶν εὐφρόνη ἂν ἦν che traduce: «Se il Sole non ci fosse, per quanto è delle altre stelle, sarebbe notte». Abbiamo già visto come Helios giochi, rispetto ai *ta panta* il ruolo dello *hen*, del fuoco, della luce diradante, tuttavia, qui la sua potenza è tale a partire da un *Grund* identificato nella notte come oscurità originaria. Così come le stelle sono adagate nella notte, la cerchia eliacca è adagiata in una notte non fenomenica come sfondo meontico. Ciò significa che il rischiaramento si può avere solo sulla base di un originario occultamento.

Il vedere quotidiano però non coglie l'unità degli opposti come nel caso di Esiodo, maestro dei più, che nonostante conoscesse molte cose, non sapeva che il giorno e la notte fossero infatti un'unica cosa⁹⁸. In gioco è qui la concordia degli opposti, o meglio, dal punto di vista finkiano l'unità cosmologica del mondo, dello *hen* nel suo agire a partire dal doppio movimento di *Verbergung* ed *Entbergung*, di *lethe* e *aletheia*, ma andiamo con ordine. Giorno e notte, il diradamento e oscuramento, sono *hen*: uno. La sapienza autentica corrisponde a dire omologicamente tale unità.

A partire dai presocratici si pone, e qui veniamo a un punto importante della nostra trattazione, il problema di afferrare concettualmente l'interezza e l'unità del mondo. Mondo per i greci è la *physis*, tuttavia tra la *Welt* di Fink e la *physis* non c'è

⁹⁷ A questo punto, occorre fare una precisazione di carattere linguistico filologico che, in qualche modo, ci instrada sulla via dell'interpretazione di Fink della *physis*: il verbo *gennaō* in greco, da cui deriva il sostantivo *genesis*, riguarda la generazione da parte di padre, la prosecuzione della stirpe, quindi l'individuazione, l'essere individuato a partire da quello che Fink chiama il principio paterno luminoso, contrapposto, come abbiamo visto, al materno della *physis*, della de-individualizzazione e della *phthora* rappresentato dalla figura di Ade e dalle divinità ctone terrestri. La *genesis* e la *phthora*, dal punto di vista di Fink, come movimenti del mondo stanno tra loro come vita e morte, giorno e notte.

⁹⁸ Cfr. DK 22 B57.

un immediato rispecchiamento. La *physis* rappresenta infatti una polarità, il grembo materno, la notte indifferenziata, «ciò da cui la luce erompe, il luminoso apparire del fuoco cosmico che assegna le cose visibilità»⁹⁹. In questo assolverebbe a una funzione simile alla *Erde* heideggeriana. *Physis* non è, come ci ricorda anche Heidegger nella *Einführung in die Metaphysik*, solamente il movimento delle cose materiali della fisica moderna della natura ipostatizzata scientificamente nell'atomo, né è tantomeno, l'ente nella sua totalità come mera sommatoria, l'insieme dei fenomeni in senso kantiano, bensì il pro-dursi (*Ent-stehen*) il portar fuori l'ente dalla latenza¹⁰⁰. Tuttavia, Heidegger, a differenza di Fink, nel concentrarsi nella sua ontologia esclusivamente sul concetto di *Lichtung*, dimentica la natura propria della *physis*, che è chiusura, polarità opposta alla *Licht*¹⁰¹.

Il fenomenico è sempre pensato a partire da un'opposizione: l'ente come individuato e la chiusura non-individuale a partire da cui l'ente stesso è rilasciato. Questa opposizione costituisce il livello fondamentale della *Gegensatzlehre*. L'opposizione non è interpretata come in Reinhardt secondo i vicendevoli rapporti di condizionamento degli enti¹⁰², quindi come l'interazione tra due potenze equipollenti unificate nella *concordia oppositorum* come «concetto ontologico dell'opposto»¹⁰³. In realtà l'opposizione presuppone un piano cosmologico primario che Reinhardt non vede, che comprende spazio e tempo. Le potenze di luce e notte, di individuazione e de-individuazione si compongono in una coappartenenza. Il conflitto – *polemos* – è dunque tale solo a partire dalla giustizia che ne determina la misura. Fink, a tal proposito, cita il frammento 80:

εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν¹⁰⁴

Il divenire accade come guerra (*polemos*) comune a tutte le cose generate (*ta gignomena panta*). *Dike* ed *eris*, giustizia e discordia, che ripropongono la diade *dike-adikia* anassimandrea, sono in realtà “uno”, in quanto modi della necessità (*to chreon* – altro termine anassimandreo).

Dall'opposizione nasce l'unità che è la più bella armonia: τὸ ἀντίξουν συμφέρον . . . ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίην¹⁰⁵.

L'armonia, intesa come accordo quasi in senso musicale, è ciò che regola le opposizioni. Fink, sulla scorta dell'impostazione dualista dell'Efesino, distingue l'ar-

⁹⁹ GaP, tr. it. p. 145.

¹⁰⁰ Cfr. HGA XL, tr. it. p. 26.

¹⁰¹ Su questi temi vedi anche: Y. Ikeda, *Eugen Finks transzendental-phenomenologisches Weltdenken und seine Heraklit-Interpretation unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der Physis*, in C. Nielsen, H.R. Sepp (hg.), *Wohnen als Weltverhältnis, Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2019, pp. 15-41.

¹⁰² Cfr. K. Reinhardt, *Parmenides*, op. cit., pp. 208 ss.

¹⁰³ GaP, p. 147.

¹⁰⁴ «Ma si deve sapere che la guerra è comune e che la giustizia è dissidio e che tutte le cose generate accadono sulla base di dissidio e necessità». In questo caso la traduzione è mia.

¹⁰⁵ DK 22 B8.

monia visibile dall'armonia invisibile (*harmonia aphanes*) del frammento 54: «ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείσσω». L'armonia invisibile è più forte di quella visibile. Le due armonie sono in rapporto gerarchico che ricalca quello tra fondato e fondamento.

L'armonia visibile è l'unità degli opposti di cui parla Reinhardt a livello superficiale e fenomenico della manifestazione. Tuttavia, conformemente a quanto abbiamo detto nella *Feuerlehre*, una cosa è l'intratemporale, un'altra è ciò che temporalizza. Questa duplicità di piani permane nella *Gegensatzlehre*. L'armonia visibile corrisponde al momento anassimandro del sorgere e perire di *ta panta*, degli enti individuati, nel cui essere intrecciati, gli enti pagano vicendevolmente pena e ammenda. Ma ciò che presiede, nel suo differire, a questa reciproca individuazione è l'*harmonia aphanes*. Il contrasto interessa molteplici piani, il primo è quello dell'ente individuato, a cui segue il contrasto gerarchico tra le due armonie, ed infine il contrasto immanente all'armonia non visibile. I tre piani sono intersecati e corrispondono a momenti distinti del mondo: il mondo del divenire, del contrasto tra visibile e non visibile e il contrasto immanente al mondo stesso come unità di *lethe* ed *alethes*, tra grembo materno della *physis* e il fuoco diradante. La *physis*, intesa nella suo essere grembo e notte dietro al movimento eliaco, è ciò a partire da cui si schiude la luce, che dirada e definisce l'ente. La luce è fenditura del buio che articola il disarticolato, tuttavia essa proviene dal ventre della *physis* stessa, ragion per cui l'abisso è ciò che è primario. Questa disarticolazione dell'originario in *Lichtung* diradante la notte del mondo e l'uno indifferenziato della *physis* costituisce il carattere contrastivo del fondamento, «ciò che non tramonta mai cui è impossibile nascondersi»¹⁰⁶. L'armonia di questi due movimenti è la *harmonia aphanes*: luce e notte, spazio e tempo sono il modo di dischiusura cosmica dell'ente dall'abisso dell'individuato.

2.4. *Ade e Dioniso: sul mito e individuazione*

Simboli mitologici di questo movimento sono Ade e Dioniso, maschere di morte e vita, la cui reciproca immedesimazione è l'armonia non visibile, coappartenenza tra vita e morte. Occorre dilungarci brevemente sulla concezione finkiana del mito. Fink da intellettuale polivalente, come si può intuire dalla grande vastità della sua biblioteca personale, era un profondo conoscitore oltre che della filosofia, della pedagogia, dell'antropologia culturale e della storia delle religioni. In particolare la lettura di Bachofen, Walter Otto e di Kerenyi ha, a nostro avviso, contribuito, assieme naturalmente a Nietzsche, a delineare una certa affinità tra l'impianto cosmologico della sua ontologia e una certa rappresentazione del mito greco. Le due opere che Fink consulta prima o contemporaneamente alla stesura delle *Grundfragen* e che

¹⁰⁶ Cfr. DK 22 B16: «Qualcuno potrà forse nascondersi dalla luce sensibile, ma alla luce intelligibile è impossibile nascondersi, o, come dice Eraclito: a ciò che non tramonta mai come è possibile nascondersi?» H. Diels, W. Kranz, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006, p. 345.

possono indicativamente aver influenzato l'interpretazione di Eraclito sono i celebri *Die Götter Griechenlands* e *Dionysos Mythos und Kultus* di Walter Otto, il primo recante datazione di acquisizione manoscritta 1947, l'anno stesso delle *Grundfragen*, il secondo è presente in seconda edizione risalente al 1933; le opere di Kerenyi *Die Mythologie der Griechen* e *Apollon* sono state acquisite nel 1951 e 1953, successivamente rispetto alla stesura della *Vorlesung*. Una compiuta analisi del mito, in relazione alla propria *Weltphilosophie* verrà tematizzata da Fink in *Spiel als Weltsymbol*¹⁰⁷ di cui diremo dopo. In questo contesto, il culto (*das Kultspiel*) è interpretato come «presentificazione dell'universale totalità di senso del esistenza primitiva, in espressione della propria relazione al mondo»¹⁰⁸. Il gioco mitico è a tutti i livelli una prima intuizione del carattere trascendentale del mondo. L'intuizione del mondo è la *Sache des Denkens* della filosofia di Fink: «*die Philosophie ist Weltweisheit*»¹⁰⁹. Il sapere filosofico dunque si realizza nel ricondurre la cosa nella sua intramondanità alla sua dimensione autentica nella totalità cosmica (*Weltganzheit*). Tale riconduzione speculativa avviene mediante l'uomo: quell'ente intramondano e frammento (*Bruchstück*) che è sempre parte di questa totalità stessa. Quando nell'ente riluce il suo carattere mediale tra luce ed oscurità, esso è collocato nella *Licht des Seins*. Il vigere del mondo si oggettiva proprio all'interno di questo carattere giunturale di un particolare tipo di enti: i *symbola* e nei fenomeni fondamentali dell'esistenza umana. Il simbolo, di cui il mito è espressione culturale eminente, non è platonicamente relegato a mera *mimesis* del veramente essente, bensì è potenza disvelante in cui il mondo e la originaria *Ur-streit* tra cielo e terra, si manifestano nel esserci umano. Il culto, peraltro, è esperienza ontologica primitiva della profondità cosmica delle cose, come sospensione del rapporto quotidiano con l'utilizzabile. Nel culto, l'ente intramondano assume un'eccedenza d'essere che lo rende medio per una dimensione ontologica differente «il culto è il tentativo di una riattuazione della luce del mondo originaria su tutte le cose individuate e finite»¹¹⁰. Gli dei Greci, continua Fink in *Spiel als Weltsymbol*, si manifestano in sembianze nascoste in atmosfere naturali (*Naturstimmungen*) come Artemide sotto forma di luce della luna sopra le montagne o Apollo come ciclo del Sole, a differenza del Dio cristiano che, come creatore del mondo, rimane rispetto a esso trascendente:

gli dei greci hanno un luogo nel mondo, erano originari della splendida sfera del più alto rifulgere dell'essere, che i mortali non potevano raggiungere: il dio cristiano non ha nessun posto nel mondo, piuttosto il mondo ha un posto in esso. Al culto appartiene come struttura fenomenale sempre una rappresentanza di cose o uomini in relazione agli dei¹¹¹.

¹⁰⁷ Cfr. SaW, tr. it. pp. 125 ss.

¹⁰⁸ SaW, tr. it. p. 124.

¹⁰⁹ Ivi, p. 129. Cfr. *supra*, p. 86.

¹¹⁰ Ivi, p. 130.

¹¹¹ Ivi, p. 133.

Il mito greco è l'anticamera ingenua della filosofia, che accede tuttavia a una dimensione mediana tra l'esperienza quotidiana e l'esperienza ontologica, proprio perché coglie questa coappartenenza tra fondamento cosmologico ed ente intramondano.

Un'impostazione simile la ritroviamo nell'opera di Otto, di cui Fink parrebbe condividere la concezione secondo cui nel mondo dei greci «il divino non domina l'avvenimento naturale quale potenza sovrana»¹¹². Il divino, secondo lo storico svevo, «si rivela nelle forme del naturale medesimo, quale essenza e suo essere»¹¹³.

Fink condivide l'impostazione di Otto nella riconduzione dell'essenza del divino all'interno del *kosmos*. Secondo questa natura mondana della divinità, al greco è totalmente sconosciuta la dimensione miracolosa in quanto rottura dell'ordine naturale; in Omero, di fatti, il miracolo non si presenta quasi mai¹¹⁴. Il dio greco nella manifestazione della sua potenza non esprime come il dio giudaico cristiano la potenza dell'infinitamente grande e potente, bensì la profondità dell'esperienza naturale. Il rapporto è invertito, se secondo la tradizione cristiana, si pensi ad esempio a Scoto Eriugena, il mondo è teofania del divino in quanto *ens creatum*, nell'interpretazione del culto greco di Otto e di Fink è la divinità espressione della potenza della *physis*. Questo ci porta ad inferire che la cosmologia non sia altro che una forma demistificata e fenomenologicamente adulta del culto. Pertanto, ciò che caratterizza svolta della filosofia rispetto alla religione greca è appunto la sussunzione del *mythos* al *logos*, non una totale alterità o rottura, bensì una differenza di piano, come quello che sussiste tra la filosofia simbolica di Eraclito e la sua filosofia autentica. Se a ragione Heidegger può sostenere che la Filosofia è atea in via di principio, ciò è vero proprio perché i greci non hanno creduto realmente nelle loro divinità.

In qualche modo la filosofia è spiegabile, se seguiamo Otto, solo sulla base di questo carattere mondano della religione greca «l'antica religione greca ha concepito le cose di questo mondo col più potente senso di realtà che sia mai esistito e pur tuttavia – anzi: certamente per questo motivo! – riconobbe in esse il profilo meraviglioso del divino»¹¹⁵. Se la filosofia, parafrasando Fink, inizia con un grande slancio, lo ha potuto fare proprio per il carattere già cosmico del culto greco. Ciò ha reso possibile il passaggio al pensiero autentico della *physis* epurato da potenze antropomorfe, a differenza ad esempio del mondo semitico o egizio. Il greco ha saputo concepire l'incanto del mondo affidandovi un carattere divino: il tempio del dio è il mondo, la sua conoscenza, potenza e manifestazione è data dalla ricchezza vitale del *kosmos*.

Dal punto di vista antropologico, l'utilizzo eracliteo di metafore divine, Zeus, Ade, Dioniso trae la sua forza evocativa da questo humus culturale che caratterizza l'esistenza greca e che fonda «l'idea religiosa dello spirito europeo»¹¹⁶. Il mondo a

¹¹² W. F. Otto, *Gli dei della Grecia. L'immagine del divino nello specchio dello spirito greco*, a cura di G. Moretti, A. Stavru, tr.it G. Federici Airoldi, Adelphi, Milano, 2004, p. 19.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ivi*, p. 18.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 22.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 23.

differenza di altre forme di culto, come quella cristiana ad esempio, non è svalutato in vista dell'aldilà, ma è l'unico possibile, «nel quale siamo nati, del quale siamo parte, nel quale siamo implicati mediante i sensi e al quale lo spirito ci vincola nella pienezza della vitalità»¹¹⁷. Tutte le divinità greche appartengono alla terra, partecipano alla vita e alla morte. Le divinità della terra e dei morti – Ade e Dioniso – sono le forme essenziali per Fink in cui il mondo riluce nell'esperienza umana finita. Nelle divinità greche riluce quello che Fink, con Otto, chiama «l'elementare del mondo» e che caratterizza la sua *Weltfrage* rispetto alla *Seinsfrage* heideggeriana. Per mettere in chiaro tutto ciò torniamo alla seconda opposizione, già presentata nel fr. 76, tra Ade e Dioniso, morte e vita. Il frammento di partenza è il 15:

εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιεῦντο καὶ ὕμνεον ἄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργασται· οὐτὸς δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν¹¹⁸.

Nella questione dell'unità degli opposti è in gioco in primis lo statuto ontologico del divenire, in secondo luogo, il superamento della metafisica dell'identità nel concetto di *Welt*, e, in terzo luogo, il rapporto tra simbolo e mondo; le tre questioni sono, naturalmente, immorsate.

Come abbiamo precedentemente sottolineato, la problematica del divenire non è riconducibile, a differenza di Reinhardt, unicamente alla motilità temporale dell'ente intramondano sulla scorta del reciproco condizionamento degli opposti. Il divenire, assunto da una prospettiva cosmologica, è un movimento ontologico, non ontico, che riguarda l'essere stesso, la *physis* nella sua connessione col regno delle cose singolarizzate. Il divenire è dunque una determinata relazione tra *Innenweltliche* e *Weltbezug*.

Il divenire è *Bewegung der Physis*, movimento trascendentale.

In un contesto di opposizioni, sorge a questo punto la questione dell'individualità dell'ente. L'essere lo stesso ($A=A$) ovvero l'identità è un principio fondamentale della metafisica¹¹⁹, ogni ente individuato, dev'essere un questo, un *tode ti*. A nessuna cosa può essere attribuito e sottratto in un tempo uno stesso aspetto come l'essere e non essere, il vero ed il falso¹²⁰, stessa cosa dicasi per gli attributi. Aristotele attribuisce

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ «In effetti, se le processioni che fanno ed il canto del fallo che cantano non fossero per Dioniso, le azioni che compiono sarebbero le più vergognose: ma Ade e Dioniso, per il quale essi folleggiano e baccheggiano sono la medesima cosa». DK 22 B15, tr. it. p. 345.

¹¹⁹ Tommaso d'Aquino ad esempio individua nel principio di identità, non contraddizione e causalità i tre principi cardine della metafisica. Il divino, in quanto *summum ens* è individuato proprio dall'identità tra essere ed essenza (*Ipsum esse subsistens*), da cui derivano poi gli altri attributi. Sulla questione dell'identità nella metafisica e in particolare in quella tomistica, si rimanda a F. Olgiati, *I fondamenti della filosofia classica*, Vita e Pensiero, Milano, 1964.

¹²⁰ La più limpida formulazione di tale principio la abbiamo, ovviamente in Aristotele *Metaph.* 1005 B 19-20 «È impossibile che a stessa cosa, a un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto (e si aggiungano pure anche tutte le altre determinazioni che si possono aggiungere, al fine di evitare difficoltà di indole dialettica) è questo il più sicuro di tutti

proprio ad Eraclito l'opinione secondo cui le cose sono e ad un tempo non sono, la filosofia eraclitea non riconoscerebbe, infatti, il principio di non-contraddizione¹²¹. Anche Platone nel Teeteto, nel contraddire la tesi protagorea dietro la cui maschera si nasconde proprio l'Efesino per cui conoscenza è sensazione ed ogni opinione è vera, quindi potenzialmente sia vera che falsa rispetto al suo contrario, è costretto a porre la domanda circa la vera *episteme*, che non si dà senza la stabilità, e quindi l'identità della *ousia*. Dall'altro lato però, lo stesso Platone sarà costretto nel *Sofista* ad introdurre il genere dello *heteron*, dell'esser diverso nella determinazione dell'ente, che è tale come identità, ma anche come differenza dall'altro ente. Da questo punto di vista, potremmo azzardare con la dovuta dose di semplificazione, che nella riflessione matura Platone riconosce in qualche modo, sebbene non più dal punto di vista fisico, ma logico, la necessità della contrarietà, seppur come diversità dell'opposto in ogni individuazione, per cui ogni ente è identico e diverso. In Eraclito, ed è questo il motivo dell'interpretazione finkiana¹²², siamo ancora in un ambito non ancora metafisico, in cui il logico è rispecchiamento di una dimensione fisica. Per Eraclito l'unità del dissimile non rappresenta alcuno scandalo non essendo nella sua filosofia venuta a maturazione l'esigenza dell'ancoramento ontologico dell'identità della cosa nella sua *ousia*. Rispetto alla logica¹²³, che vorrebbe esprimere relazioni universali, la meditazione presocratica indaga sempre il mondo nel suo costituirsi. Il fondamento dei *ta panta* in Eraclito non è ipostatizzato in un retro mondo o in un sostrato ontologico che gli doni stabilità e individualità al di là del divenire temporale. Da tal prospettiva, l'identità della cosa è molto sfumata e declinata come risultato sempre transeunte del divenire e della dialettica degli opposti. Il divenire è ciò che presiede all'individuazione dell'ente, che nel flusso può naturalmente assumere ora il carattere di un opposto, ora di un altro o di entrambi. Pertanto, anche la comprensione di identità e diversità dell'ente si muove attraverso il tempo. L'identità è pertanto un modo fondamentale della temporalità intesa come successione di istanti, e quindi di stati, il divenire non ammette identità stabili. In Eraclito, dunque, l'essere è eminentemente tempo. L'ontologia eraclitea, dal punto di vista metafisico è un attacco alla stabilità e ai principi di identità e non contraddizione, per Eraclito nel profondo tutte le cose sono una: *Hen panta einai*¹²⁴. Questa è secondo Platone ed Aristotele la portata scandalosa dell'ontologia eraclitea; lo stesso Nietzsche vedrà in Eraclito il grimaldello atto a scassinare la porta dell'edificio metafisico, in vista di una radicale critica ai concetti di soggetto e sostanza, culminante con l'impressione al divenire del carattere dell'essere.

i principi: esso, infatti, possiede quei caratteri sopra precisati. Infatti è impossibile a chicchessia di credere che una stessa cosa sia e non sia, come, secondo alcuni, avrebbe detto Eraclito».

¹²¹ Questi temi sono trattati da Fink nel seminario del 1959/60 *Der Satz vom Widerspruch* oggi in EFGA 7 pp. 227-271.

¹²² Ivi, pp. 247 ss.

¹²³ Questa è una critica che Fink rivolge anche alle interpretazioni logicizzanti sulla scia di Hegel e sull'inglobamento della filosofia eraclitea all'interno della sua *Logica* quali ad esempio quella di Lassalle. Su questo punto si veda anche J. Burnet, *I primi filosofi greci, op. cit.*, p. 185.

¹²⁴ Cfr. EFGA 11, p. 252.

Ma ciò che interessa a Eraclito, o meglio a Fink, dal momento che ogni interpretazione ci dice sempre più dell'interpretante che non dell'interpretato, non è l'ente intramondano: il punto di vista, come nel caso del fuoco e delle *pyros tropai*, non è mai incentrato sul fenomeno, così come il divenire non è un movimento semplicemente delle cose, ma della *physis* in quanto abisso. L'abissalità della *physis* è ciò che presiede alla stessità di Ade e Dioniso, abissalità che il pensiero metafisico non può concepire, proprio perché al di là del principio di non-contraddizione. La relazione tra abisso e cose non può essere pensata sullo sfondo di modelli ontico-cosali o basati su sostanza e identità, ma proprio nella loro differenza cosmologica. Dalla prospettiva di una metafisica della sostanza non è possibile pensare il fondamento come nulla e come abisso.

Il dire intorno all'abisso è di un tipo particolare, è un discorso che tenta di dire l'indicibile (*das Unsaybar*), al di là della mera *adaequatio* e contro il carattere metafisico della grammatica stessa, che deve necessariamente dire le cose come *tode ti* e non come divenienti. L'identità è prestazione del *logos* umano e solo di questo, la *physis* non conosce identità. Il *logos* umano vive perciò un interdetto nel dire la *physis* in quanto essa è sempre prima di qualsiasi *logos* umano temporale e finito. In più la *physis* non è una sostanza. L'identità nella differenza non è quindi pensabile a partire dall'intratemporalità, ma solo dalla dimensione originariamente spazializzante e temporalizzante della *physis*, a cui il *logos* umano può accedere solo come corrispondenza (*homologhein*).

Nella dimensione fisica, vita e morte, chiusura e luce sono un tutt'uno, è questa la dimensione della vita (*zoe*) che sempre è. Dioniso è il re del mondo di sopra, del mondo rischiarato, dell'ente articolato e allo stesso tempo smembrato, colui che dopo l'individuazione nello smembramento ritorna alla terra¹²⁵; Ade è dio del sottosuolo, dell'indifferenziato. «La condizione dionisiaca è un fenomeno originario della vita»¹²⁶, come sostiene Otto, in cui il materno della *Erde* sotto forma del vino, il cosiddetto *Ur-Weibliche*¹²⁷, si unisce al principio maschile dell'individuazione. Il rapporto è ancora una volta quello tra *hen* e *panta*, tra l'oscuro in cui tutto è uno e il molteplice individuato e smembrato dell'ente; in ogni identità è pertanto pensata l'identità e

¹²⁵ Ancora una volta qui sono forti le assonanze con Otto, che identifica l'aperto del mondo, la natura come il regno di Dioniso «Nel grappolo d'uva cresce la follia di Dioniso e viene condivisa con tutti coloro che gustano il suo miracoloso succo. Da qui è il prevalente simbolo del dio, il più bel rischio della sua presenza. Ma egli non vive solamente in esso. Come divinità autentica deve pervadere un vasto regno di manifestazioni naturali (*natürlicher Erscheinungen*) e sempre in quanto lo stesso in esse agire e manifestarsi. E questo regno dev'essere un intero, e non semplicemente una parte o una porzione di mondo, bensì una delle forme della sua totalità» (W.F. Otto, *Dionysos Mythos und Kultus*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1933, p. 138).

¹²⁶ Cfr. *ivi*, p. 130, espressione sottolineata da Fink nella sua copia del testo.

¹²⁷ Cfr. *ivi*, p. 160. Alla caratterizzazione nesso tra femminile, materno ed elemento ctonio, che sarà tematica anche nella pedagogia di Fink (cfr. GP, p. 207 ss.), un importante ruolo lo ha avuto anche l'opera di Bachofen *Das Mutterrecht* (Benno Schwabe & co., Basel, 1948), che Fink legge a partire dal 1948 com'è possibile inferire dalla copia presente nella biblioteca personale di Fink. Cfr. in particolare *ivi*, § 27 pp. 197 ss., e § 33 pp. 221 ss.

la differenza dei due regni nell'armonia invisibile di deindividuo ed individuato, di vita e morte. Ritroviamo qui l'elemento ciclico in quanto «nella circonferenza e cerchio inizio e fine coincidono»¹²⁸, e l'identità della via in giù e della via in su, che non è legata a una presunta conoscenza mistica, ma al movimento stesso dello *hen* come articolazione di unità e molteplicità. L'interezza della *physis* ha una natura tale per cui essa porta fuori di sé l'interezza non intera delle cose mondane¹²⁹, come da frammento 10 «Congiungimenti: intero e non intero, concorde discorde, consonante dissonante, da tutto uno, da uno tutto»¹³⁰. L'*harmonia aphanes*, l'unione di arco e lira, di morte ed elemento sirenico vitale, di *genesis* e *phtora*, di maschile e femminile sono quella *taxis* invisibile ai più, eppure sempre presente: l'uno, in quanto si separa da sé, si unisce a se stesso, come armonia tra arco e lira.

L'arco e la lira, ciò che procura la morte ciò che genera l'armonia, sono governati dalla tensione, sia interna per quel che concerne la loro specificità sia reciprocamente; in questo divergere si misura l'ampiezza della tensione che li accomuna. Nel nome stesso arco, in greco *biós*, che provoca la morte, risiede la vita, in greco *bios*. Arco e lira simbolizzano dunque come Ade e Dioniso la *Fügung* di vita e morte.

Ricapitolando, vita e morte sono le due potenze che presiedono al vigere della *physis*, al farsi mondo del mondo, tale opposizione non è interpretabile come mera contrapposizione di stati, né secondo il principio di identità e di non contraddizione. Il livello qui è fondazionale: dal punto di vista trascendentale l'unità si dà proprio come contrapposizione tra individuato e deindividuo. Ade e Dioniso, arco e lira sono simboli che, nella loro conflittualità reciproca, alludono alla coappartenenza dei due momenti. Per questo motivo, *polemos* è padre di tutte le cose, ciò che scompone l'ente in fazioni contrapposte, il conflitto che fa staccare l'ente dall'indifferenziato, è la *Eris* originaria, l'originaria temporalizzazione, che istituisce il più bell'ordine del *kosmos*, l'armonia nascosta.

Sin da questa prima interpretazione della filosofia eraclitea, la morte diviene la porta per "l'assoluto nulla del mondo" che caratterizzerà, in quanto fenomeno fondamentale dell'esistenza umana, il pensiero di Fink. In un passo conclusivo di *Alles und Nichts*, leggiamo a tal proposito:

In quanto morente l'uomo sa dell'assoluto nulla, da cui tutto sorge (*aufgebet*) e dentro cui tutto svanisce – egli sa del tutto e del nulla. Il mondo non è semplicemente la presenza mondana dell'apparire (*Erscheinen*), è anche la UTOPIA la terra di nessuno del nulla¹³¹.

Vita e morte sono le porte per l'assoluto. La bipolarità morte/vita di Ade e Dioniso diverrà poi nei *Grundphänomene des menschlichen Dasein*, opera che chiude e dà una compiuta formulazione all'antropologia di Fink¹³², quella tra morte ed

¹²⁸ DK 22 B103.

¹²⁹ GaP, tr. it. p. 159.

¹³⁰ DK 22 B10, tr. it. p. 343.

¹³¹ AuN, p. 249.

¹³² Tra gli scritti antropologici di Fink possiamo annoverare una serie di lezioni e pubblicazioni che vanno dal 47 alla metà degli anni 50, tra cui *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* del 1947 (in

eros. La morte viene collocata da Fink in quei fenomeni fondamentali dell'esistenza che aprono, nel modo dell'autoapertura l'uomo all'esperienza ontologica del mondo. La morte non è fenomeno; laddove vien concepita fenomenicamente, essa non è compresa, «non è riscontrabile da nessuna parte nel campo di ciò che è presente, né “fuori” nella natura, né dentro nell'anima e ci determina tuttavia dentro al cuore»¹³³. Se l'uomo, come abbiamo detto, si rapporta al tempo essendo l'ente temporale, egli è determinato nella sua finitudine da tale orizzonte ontologico. Morte e tempo sono naturalmente connessi sin dal detto di Anassimandro. Ancora una volta, il morire non è una semplice *metabolè*, ma potenza ontologica; lo schema cosale non è applicabile al morente. L'orizzonte che separa il morente dal vivente non è fenomenico, ma trascendentale. Nel sottrarsi alla presenza il vivente scompare in un modo del tutto peculiare, «si sottrae inconcepibilmente»¹³⁴, in quanto l'esperienza della morte propria non è *Erlebnis* a differenza di quella del prossimo, ma un'originaria tensione nei confronti del futuro. Come scrive Heidegger, anche per Fink la morte è la possibilità dell'esserci umano più estrema, più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata ed insuperabile¹³⁵. La morte va compresa autenticamente solo nell'orizzonte cosmologico di essere e nulla. Non è da intendersi però come mera nullificazione fenomenica, ma a partire dalle forze dell'essere che lasciano apparire il fenomeno tra cielo e terra. Il pensiero, come abbiamo già sottolineato nel caso delle antinomie kantiane, secondo Fink fallisce nel rappresentarsi l'ambito generale ed originario del mondo e con esso la manifestazione come tale. La *Erscheinung* si dà innanzitutto come manifestazione dell'ente nella totalità dell'aperto, come disseparazione dal fondo originario. Il fenomeno è quindi radicato nell'essere (*Ins-Sein-Gelangen*). Questo esser radicato è sempre in una relazione all'uomo come quell'ente che vive nell'aperto, che non è causa della separazione, ma è cosciente e “vive” la separazione come tale. In questo egli ha, a differenza dell'animale, un mondo proprio. Essere aperto nello spazio e tempo rappresentano i due modi originari dell'esserci umano di vivere nello *Zwischen* tra cielo e terra. La morte è significativa perché rompe questo abituale vigere della presenza fenomenica, aprendo una porta verso il non fenomenico, un rimando verso l'informe abisso dell'indifferenziato. Con ciò viene messa in questione la comprensione ontologico-concettuale dell'essere e del non-essere come concepita dalla metafisica occidentale. In Eraclito il non-essere come negazione dell'ente individuato trova un ambito di presentazione originario in quanto non ancora metafisico, che può essere vissuto (*Erleben*) dall'uomo nella forma extraconcettuale

EFGA 5/2), *Welt und Endlichkeit* del 1948 (in EFGA 5/2), *Existenz und Coexistens* del Wintersemester 1952/53, *Grundfragen der systematischen Pädagogik* del semestre invernale del 1953 e i già nominati *Grundphänomene des menschliches Dasein* del 1955. Sull'argomento si veda anche J. San Martín, *Natur und Verfassung des Menschen, Zur Anthropologie Eugen Fink*, in A. Bömer (Hrsg.) *Eugen Fink, op. cit.*

¹³³ GmD, tr. it. p. 95.

¹³⁴ GaP, p. 100.

¹³⁵ SuZ, pp. 258 ss., tr. it. p. 315 ss.

della morte. Il campo fenomenico, spaccato da fenditure e smembrato come Dioniso, solcato dai limiti dell'individuazione e del perire, testimonia la presenza di un elemento differenziale.

Il nulla si manifesta in molte forme fenomeniche [...] Kant ha proposto nella *Critica della ragion pura* una tavola del nulla (A292), ha sviluppato un concetto poliedrico del nulla, nei termini di *ens rationis*, di *ens imaginarium*, *nihil privativum* e di *nihil negativum*; ma con ciò Kant non ha ancora elaborato una quintessenza di ogni possibilità come il nulla incontra nell'ente stesso l'uomo che sa comprendere l'essere¹³⁶.

La significatività del rapporto tra vita e morte, tra Ade e Dioniso evolverà proprio in questo tentativo di ripensare il problema dell'essere e del nulla al di là del mondo fenomenico: Ade è al di là di Dioniso ovvero del mondo fenomenico delle differenze, eppur tuttavia essi sono uno. La morte, da un punto di vista cosmologico, apre alla dimensione sconosciuta del me-ontico e del pre-ontico. «La terra dei morti è ciò che proietta un'ombra terribile sullo scintillio e sulla luce del mondo superiore»¹³⁷. La sfera della presenza è unica in quanto spazio temporale, pertanto la natura dell'Ade, della terra dei morti, è ossimorica, è un luogo non luogo in un tempo non tempo, che è dietro la fenomenalità in un modo del tutto diverso ad esempio alla cosa in sé kantiana, che mantiene una struttura cosale. Fink chiama questo luogo «l'assenza»¹³⁸. Il morto si configura quindi come figura chiave del problema dell'essere, e si badi bene, il morto non la morte intesa heideggerianamente come possibilità più propria appartenente all'essere autentico del Esserci. Per Fink, pur essendo la morte un fenomeno fondamentale dell'esistenza, non è un qualcosa di unicamente radicato in essa, ma è la riflessione e la determinazione nella finitudine dell'esistenza a partire da una potenza ctona della terra. Il morto, in quanto colui che ritorna nel fondamento tellurico, è figura tipo dell'enigma dell'essere, si sottrae all'ontico, così come la *lethe* rimane il fondamento nascosto di ogni cosa che si sottrae all'*aletheia*. La significatività filosofica dell'Ade, della terra dei morti, è quella di uno sfondo al di là dello spazio-tempo dell'individuazione, è l'uno originario che è sfondo di ogni esistere. Questo uno originario, inconcepibile concettualmente e al di là di ogni capacità di afferramento del *logos*, è il terreno su cui il *mythos* prima e la metafisica poi germogliano come domanda circa l'origine.

Si filosofa anche ed innanzitutto perché si muore.

È qui che secondo Fink il paradigma aristotelico veritativo secondo cui il vero riguarda il *ti to on*, l'ente individuale fallisce: la morte pone la domanda circa ciò che è al di là e prima della sfera di individuazione¹³⁹. Per ora possiamo tuttavia inferire che, a differenza della metafisica dove il tanatologico è interpretato in funzione

¹³⁶ GmD, p. 134. Da notare come qui ritornino i temi di *Welt und Weltbegriff* del 1934 (cfr. pp. 85 ss.).

¹³⁷ GmD, tr. it. p. 140.

¹³⁸ Ivi, p. 142.

¹³⁹ Per una trattazione tematica del nesso tra metafisica e morte in particolare in Aristotele, Leibniz ed Hegel, si rimanda al volume dello stesso Fink del 1969 *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1969.

«al contesto generale dell'ente che si manifesta come fenomeno»¹⁴⁰, la comprensione finkiana della morte sia calibrata in senso cosmologico, quindi dal punto di vista della totalità dell'accadimento mondano. Essa non è mai quindi pensabile senza il suo opposto. Sebbene la morte sia la spina piantata dentro di noi e l'indice più aspro della nostra finitudine¹⁴¹, essa determina solo un lato dell'esistere umano come *Weltbezug*. Morte ed Eros, Ade e Dioniso sono in coappartenenza come il cielo e la terra, come la notte ed il giorno. La morte è l'irrompere della differenza tra la terra delle differenze di Dioniso e il senza forma dell'Ade e lo è come fenomeno fondamentale dell'esistenza umana.

In tal modo si apre all'esistenza umana la referenzialità generale del mondo nella sua tensione dialettica. Non esistiamo solo in relazione al fenomeno, esistiamo anche in rapporto all'oscuro fondo originario (*Urgrund*), all'Abisso (*Abgrund*) dal quale risale ogni ente e in cui sprofonda ogni cosa separata¹⁴².

La duplicità dell'uomo come vivente e morente è la traduzione di questa tensione cosmica all'interno dell'esistenza umana. La morte è ad un tempo rapporto dell'uomo con se stesso e l'essere, che nel suo tratto fondamentale è nulla, in quanto quella potenza al di là di qualsiasi *logos*. La morte agisce su due livelli: quello ontico della separazione dell'ente e quello ontologico, della *phthora*, del ritorno all'Ade di ogni ente individuato. Tendenza opposta è invece l'eros, il dionisiaco, che in quanto unione tra uomo e donna, tra *Gaia* e *Ouranos*, apre il mortale all'immortalità e al flusso della *genesis*.

Come si vede siamo sempre dentro al duplice movimento tra *genesis* e *phthora* nella loro relazione alla *lethe* e *aletheia* originarie in cui consiste la dialettica *hen-panta*, la *harmonia aphanes* che regola l'avvenire del mondo come luce e abisso.

Filosofare è penetrare con il pensiero tale armonia nella sua abissalità, per far questo non può fermarsi all'elemento simbolico alla semplice opposizione Ade-Dioniso, ma deve necessariamente trapassare nell'ontologico, nell'armonia invisibile ai più; questo passaggio ci porta direttamente nel cuore della filosofia autentica di Eracleito, prefigurata dalla *Wahrheitslehre* a partire dalla dimensione tipicamente antropologica.

2.5. *Desti e dormienti*

Come abbiamo visto, i primi due *Grundbegriffe* della filosofia simbolica, sono da rintracciare in figure elementari e divine. L'elemento antropologico emerge con la terza ed ultima contrapposizione simbolica. Quella tra desti e dormienti. Sin dalle prime battute della diciassettesima lezione delle *Grundfragen*, Fink è esplicito: se nel fuoco è pensata la *genesis* del mondo l'irruzione della luce nell'oscurità, nell'opposizione Ade-Dioniso la suddivisione dell'intero nel duplice ambito di vita e morte,

¹⁴⁰ GmD, p. 145.

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 146

¹⁴² *Ivi*, p. 157.

uno indistinto ed ente individuato, con l'opposizione di veglia e sonno è prefigurata la reciproca implicazione-opposizione tra *lethe* e *aletheia*.

Veglia e sonno, nonostante si relazionino in modo simile a oscurità e luce, sono la compagine simbolica più vicina a un fenomeno fisico-naturale di matrice biologica, e quindi antropologica: ciascun vivente dorme e si desta. Un'analisi fenomenologica in chiave cosmologica del sonno è sempre stato un cruccio di Fink sin dal periodo di assistentato presso Husserl¹⁴³, oltre ad essere un tema proprio della filosofia husserliana dell'ultimo periodo, come dimostrano i manoscritti del 1931-33¹⁴⁴. Il sonno è il modo della *in sich Verschlossenheit* del vivente, diverso dall'autocoscienza poiché comporta una sospensione integrale degli stati coscienziali e con essi della coscienza del mondo e del sé. Analogamente, il risvegliarsi è una riattivazione dell'essere nel mondo, una riattivazione del nesso intenzionale. Ancora una volta, la dinamica è quella tra lo schiudersi e il richiudersi dell'orizzonte di senso, o, che è lo stesso, del mondo e il suo ritorno nell'indeterminato.

Come per la dinamica luce/notte, vita/morte, anche la diade sonno/veglia interessa l'esistenza umana solo di riflesso: è la *physis* stessa ciò che autenticamente dorme e resta desta¹⁴⁵.

Il frammento da cui inizia l'interpretazione è il 26 «Nella notte l'uomo quando è spenta la luce dei suoi occhi, tocca una luce, vivendo egli tocca il morto nel sonno: nella veglia tocca il dormiente»¹⁴⁶. Il sonno è medium "tanatico", vi è dunque continuità tra morte e sonno, sonno e veglia. Questo implica che la vita e la morte non siano immediatamente convertibili l'una nell'altra, ma tra di loro vi sia un passaggio intermedio, il sonno, che da un punto di vista cosmologico ha un'identità con il sonno del mondo ovvero lo stato dell'ente tra l'esser gettato fuori dalla *physis* e la sua individuazione. L'ente, che la *physis* getta fuori dal suo grembo notturno, non sta ancora nel pieno chiarore dell'apertura per l'intero:

l'ente rilasciato nella sua singolarità è per così dire ancora protetto per metà nel fondamento della natura e nel suo vivere da cui tutto è inondato; esso è già esposto ma non esperisce completamente la durezza di tale esposizione, vi si trova in dormiveglia, come in sogno¹⁴⁷.

Similmente all'animale della seconda inattuale nietzschiana, il cui essere nel mondo è caratterizzato dall'oblio, ossia da uno stato simile allo *Unbewußtsein*, all'incoscienza, anche in Fink, tutto sommato in maniera non troppo dissimile da Scheler, l'uomo è «il più desto tra gli esseri viventi», è l'ente che, nello spirito e nella coscienza della propria morte come relazione al fondo abissale di tutte le

¹⁴³ Cfr. il *Mosaik* del 1940 in EFGA 3.4, Z-XXVI/18a, p. 28 e Z-XXX 22a e 23 b, pp. 327 s.

¹⁴⁴ Cfr. Hua XLII.

¹⁴⁵ Cfr. GaP, p. 165.

¹⁴⁶ DK 22 B26, tr. it. p. 347.

¹⁴⁷ GaP, tr. it. p. 165.

cose, si rapporta al mondo nell'apertura del pensiero e nella chiarezza del concetto¹⁴⁸.

Essere pensante è il modo eminente dell'esser desto. L'esser desto corrisponde all'essere autentico dell'uomo per il proprio poter essere più proprio ovvero l'essere

¹⁴⁸ In Scheler, tuttavia, a differenza di Fink, lo spirituale ha un'origine metafisica indipendente, al di fuori di tutto ciò che possiamo definire nel senso più lato vita. Leggiamo in Scheler «Ciò che fa sì che l'uomo sia veramente uomo, non è uno stadio della vita – e neppure di una delle sue manifestazioni la “psiche” –, ma è un principio opposto a ogni forma di vita in generale e anche alla vita dell'uomo: un fatto essenziale e autenticamente nuovo che come tale non può essere ricondotto alla “evoluzione naturale” della vita; ma semmai solo al fondamento delle cose stesse, quello stesso fondamento di cui la vita non è che una manifestazione» (M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it. a cura di M.T. Pansera, Armando, Roma, 2006, p. 143). Questo principio è lo spirito che si manifesta nella persona come “centro di atti” differente dagli altri centri funzionali propri della vita. La caratteristica centrale dell'uomo è proprio quella di emanciparsi nella libertà dalla necessità organica, in questo, «eterno Faust, sempre desideroso di trascendere la realtà circostante verso il fondamento» (cfr. *ivi*, p. 159), si distingue dall'animale. Per Scheler, quindi, similmente allo Heidegger de *Vom Wesen des Grundes* e de *Grundbegriffe der Metaphysik*, il carattere fondamentale dell'umano è nel trascendere la realtà. Fink, riceve queste suggestioni sin da studente, dalla frequentazione del corso heideggeriano del 29-30 sui concetti fondamentali della metafisica, dove il pensatore di Meßkirch discute la differenza uomo animale sulla scorta del testo di von Üexkhull *Umwelt und Innenwelt der Tieren* (Springer, Berlin, 1909, tr. it. a cura di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata, 2010). Nel suo corso *Grundprobleme des menschlichen Dasein* poi pubblicato come monografia, Fink prova a dare una risposta a quelli che sono i temi dell'antropologia filosofica del Novecento. Egli era naturalmente ben cosciente del dibattito interno all'antropologia filosofica di quegli anni, ed era un attento lettore di Max Scheler come testimonia la presenza nella sua biblioteca privata de *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, nell'edizione 1947 (Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1947), e de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (Francke Verlag, Bern, 1954). Ciò che Fink, può condividere con Scheler è sicuramente il rapporto tra uomo e un fondamento trascendentale, declinato tuttavia come la *Weltoffenheit*, piuttosto che come principio spirituale-metafisico. Il rapporto con il mondo individua l'uomo, a differenza dell'animale che vi si trova “irretito”. Ciò implica che anche per il pensatore di Konstanz la differenza uomo-animale non è rinvenibile da una prospettiva naturalistica o biologistica (cfr. GmD, p. 161): l'uomo non è *innenweltlich* come il resto dell'ente individuato, Ciò in cui, a nostro avviso, i due pensatori si differenziano è la natura di questo fondamento stesso: se per Scheler infatti vi è una netta contrapposizione tra lo spirituale ed il naturale, in Fink nel concetto di mondo il dualismo spirito-natura non sussiste. La *physis* come elemento tellurico si relaziona, come vedremo, allo spirito nella vita trascendentale, secondo la dialettica tra notte e luce. Pertanto, nei fenomeni fondamentali dell'esistenza che individuano la posizione dell'uomo nel *kosmos*, la componente vitale-vitalistica è in una relazione di opposizione e unità con l'elemento spirituale, anzi è proprio la morte, il contatto con la natura indifferenziata ed elemento panico a costituire principio di individuazione dell'uomo come l'animale che sa della propria finitudine ed è allo stesso tempo aperto al mondo. In un certo senso, mentre per Scheler sussiste ancora un dualismo natura-spirito, in Fink, sulla scorta probabilmente delle letture di Bruno e Schelling, tale dualismo è l'elemento che costituisce la natura della *physis* e della *Welt* come vita, anzi è probabilmente la capacità di relazionarsi con lo *Urgrund* della *physis*, che è un momento dell'assoluto, ciò che rende l'uomo aperto al mondo. Sull'argomento si rimanda al saggio di E. Simonotti, *Die Weltoffenheit des Menschen als Grundelement der philosophische Anthropologie. Eugen Fink und Max Scheler*, in *Welt Denken*, *op. cit.*, pp. 120-133.

nella possibilità dell'esperienza ontologica e del progetto dell'ente. Pur stando così le cose, e considerando che l'esser desto o dormiente non sono categorie bio-fisiologiche, ma momenti della *physis*, il dormiente non è un mero stato di incoscienza o, come nell'interpretazione corrente, una metafora per l'esistenza non filosofica; il sonno corrisponde a un preciso momento del mondo. Eraclito nel fr. 75 chiama i dormienti «operatori e collaboratori degli avvenimenti del mondo», chiara allusione a come l'esser chiuso in sé (*in sich verschlossenen*) sia in realtà un momento fondamentale dell'irrompere della *physis*, il momento incubativo dove uomini e animali, monti e foreste, terre e mari fuoriescono nella visibilità percepibile ai sensi. Il sonno, come il non (auto)cosciente, è un momento fondamentale nella fenomenologia della cosa, è l'ambito in cui la cosa staziona prima di venire allo scoperto, è il momento limite tra il dicibile e l'indicibile, tra individuazione e indistinto. La specularità di questi momenti cosmologici con l'esistenza umana è da ricondurre unicamente alla posizione dell'uomo di *Zwischenwesen* e microcosmo, che lo rendono, per usare una metafora agostiniana, cittadino dei due mondi. I due mondi sono in realtà dipendenti dalla dimensione dell'apertura, a partire dai due differenti stati: l'esser desto e dormiente. Questi danno accesso a due modi fondamentali del *kosmos*: il *kosmos koinos*: il mondo degli svegli ed il *kosmos idios*: il sonno dei dormienti. A due differenti modalità intenzionali corrispondono due differenti modi di apertura del mondo. Da questo punto di vista, Fink è ancora pienamente addentro a un certo tipo di impostazione fenomenologica, dove però il livello della costituzione non è più la coscienza o lo *Ur-ich*, bensì il mondo stesso. Il veramente desto guarda alle cose così come esse sono veramente, è l'ambito che potremmo ascrivere all'*episteme* del frammento 41. Il sonno, al contrario, nella sua dimensione di chiusura privata è sempre un momento individuale dell'atteggiamento naturale. Questo – nota Fink – è un tratto strutturale e aporetico dell'esserci umano: l'io desto individuato si riconosce come parte del tutto, viceversa il dormiente che è più vicino all'indifferenziato della natura nel dormiveglia appare irretito dal sé. Per quanto è maggiore è la singolarizzazione, ossia il distaccamento dal ventre materno della *physis*, tanto minore sarà la capacità di cogliere l'unità del tutto. Essere sveglio come modo della singolarizzazione è dunque apertura al mondo comune, alla dimensione della coesistenza, del *Mit-sein* e della mondo che paradossalmente conduce il soggetto alla presa di coscienza che ogni singolarizzazione è apparenza e che il singolo come tale ha nel *kosmos*, come potenza de-individualizzante, il suo fondamento. L'esser fondato dell'uomo nel mondo, che influenzerà le opere pedagogiche di Fink come *Existenz und Coexistenz*, dove il concetto di intersoggettività husserliano viene epurato dai residui metafisici della *V Meditazione*, è fondato su questa diade eraclitea¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Sull'argomento si rimanda a V. Cesarone, *Polemos und Paideia – Sinn und Rolle des Mythos in Finks Auffassung der Bildung*, in A. Hilt, C. Nielsen (Hrsg.), *Bildung in technischer Zeitalter, Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Alber Verlag, Freiburg/München 2005. Per un'analisi della concezione finkiana del mondo e uno sviluppo del concetto di politico vedi anche A. Hilt, *Welt als Spielraum des Politischen*, in *Welt Denken*, op. cit., pp. 267-292.

Ritorniamo sulla struttura aporetica di sonno e veglia: quanto più l'uomo, o in generale il vivente, è chiuso nella sua particolarità, nella sua *idiotis*, tanto più soggettive e parziali saranno le sue visioni; al contrario il desto, che si decide per il proprio poter essere autentico, nello scegliersi come un sé individuato autentico, disporrà paradossalmente di un mondo autenticamente comune più oggettivo e vero rispetto alla dispersione impersonale della *idiotis*¹⁵⁰. Questo implica un ulteriore rivolgimento dialettico: il mondo apparentemente comune, in cui innanzitutto e per lo più ci muoviamo, il mondo della medietà quotidiana e della deiezione, della chiacchiera, del *Man* spersonalizzante, è simile al mondo onirico. Nella dispersione quotidiana dove l'opinione della massa ed il senso comune sono dirimenti (il mondo dei "vili Efesini"), l'esserci umano è come nel sonno deindividualizzato. La veglia dell'uomo comune è, paragonata all'atteggiamento filosofico, propriamente un sonno dai contorni confusi¹⁵¹. L'esser desto è l'apertura propria all'atteggiamento filosofico: «esser desto è la verità del tutto, il sapere della *hamonia aphanes*»¹⁵². Qui non vi è nessuna *hybris* filosofica o sdegnoso elitarismo, ma anzi il filosofo nel conoscere il massimamente vero, perviene al mondo che è comune a tutti, in quanto *ξυρόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν* – il pensiero è comune a tutti. Per questo motivo, la filosofia perviene alla determinazione più autentica dell'essere umano, la sua possibilità eminente, come possibilità di essere sapienti. Conformemente alla fede husserliana del *telos* razionale dell'umanità, per Fink a tutti gli uomini è stato dato di conoscere se stessi ed essere assennati¹⁵³. Questa possibilità poggia sulla dimen-

¹⁵⁰ Ancora una volta i riferimenti fondamentali sono qui l'analitica dell'Esserci heideggeriana di SuZ, e il Nietzsche della *Seconda considerazione inattuale*.

¹⁵¹ Tale struttura apparentemente aporetica della dialettica tra svegli e dormienti è diagnosticata e discussa anche da Held nel suo *Heraklit, Parmenides* (*op. cit.*). Nella discussione dell'ultima proposizione del fr.1 «*Den anderen Menschen bleibt verborgen, was sie im Wachen tun, gleichwie sie vergessen, was sie in Schlaf (tun)*» (cfr. K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie, op. cit.*, p. 245), Held sottolinea come le strutture dell'intenzionalità e di conseguenza dell'esperienza, dal punto di vista fenomenologico rimangano invariate tra veglia e sonno: anche il dormiente esperisce un qualcosa, che può essere anche descritto e ricordato una volta desto. Ciò che il dormiente non esperisce è la sua propria condizione di dormiente, egli si esperisce come sveglio. La misinterpretazione del proprio stato porta i molti/dormienti a scambiare le loro vedute soggettive, le loro opinioni (*Ansichten*), come comprensioni effettive della realtà (*Einsichten*). Il dormire viene qui assunto come paradigma del vivere deiettivo e disperso nella quotidianità, cui la sua stessa struttura ontologico-esistenziale rimane preclusa. L'essere dormiente è la condizione analogica dei molti nella loro costitutiva *Erschlossenheit* in cui opinione e sonno sono sostanzialmente equiparati dal punto di vista ontologico, ma non esperiti onticamente come tali.

¹⁵² Cit. documento E15 330 oggi in EFGA 11, p. 514. Da notare come questo passaggio riprenda la concezione espressa in una serie di appunti a margine delle *Meditationen* e del *Dessau-Vortrag* di Husserl: «1. Essere sveglio ed Io (veglia) come condizione di possibilità dell'io come centro di polarizzazione di azioni ed affezioni. 2. Veglia come apertura al mondo. Tesi: noi non siamo aperti al mondo non perché abbiamo coscienza degli oggetti mondani, ma abbiamo coscienza degli oggetti perché noi siamo aperti al mondo» (EFGA 3/3 ZXVI, p. 305). In questo passaggio il nesso tra *Wachheit* ed *aletheia* è del tutto esplicito: l'esser desto è essere nell'ambito dello *alethes* e dell'individuazione.

¹⁵³ «ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτούς καὶ σωφρονεῖν» (DK 22 B116).

sione onto-antropologica autentica dell'essere umano come ente aperto al mondo, dimensione che è nella quotidianità tuttavia adombrata. Il carattere fondamentale della conoscenza umana è dunque un dis-velamento, che si dà sempre e solo a partire dalla possibilità dell'esser desto. Questo vuol dire che la verità non è un possesso umano compiuto, tutt'al più il dio ne ha un'intellezione completa sebbene non la ponga¹⁵⁴. In Eraclito l'*alethes* è frutto di una faticosa ascesa. La teologia eraclitea, pertanto, identifica, secondo Fink il dio come *to sophon*, il custode della sapienza all'interno dell'essere. Frammento cardine di questa interpretazione è il 67 ancora una volta tratto da Ippolito:

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός. ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ πῦρ, ὁπόταν συμμιγῆ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἥδονήν ἐκάστου¹⁵⁵.

Qui il dio è simbolo dell'interna verità di Ade e Dioniso, dei mutamenti del fuoco, di luce e oscurità, è Zeus, il *keranos* che rischiarà il mondo – è *aletheia*. Ci troviamo, come già preannunciato, sulla scia dell'opera di Otto; la divinità, diviene simbolo, allusione di qualcosa di più profondo: della *physis*, Fink tuttavia non ritiene che Eraclito dissolva il divino nel fisico, ma i due piani sono dati contemporaneamente. Gli dei sono potenze dell'essere che nel loro vigere vengono percepite dal pensiero e in seconda battuta cristallizzati in una cultura. Ma prima di ciò sono manifestazione del modo di vigere del mondo.

Il divino è il tramite tra le due filosofie, tra la simbolica e l'autentica, sintomo di un doppio riferimento da un lato al fondamento trascendentale di cui è come gli altri enti manifestazione – il *kosmos* non prodotto né da dei né da uomini – dall'altro di una completa intimità con tale fondamento. In riferimento a ciò Eraclito può affermare nel fr. 32: ἐν τῷ σοφῶν μούνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα¹⁵⁶, lo *Hen* dunque ha una certa intimità col divino e tuttavia lo eccede. Ci troviamo qui in un ambito pre-metafisico in cui le ontologie regionali, Dio, Uomo e Mondo non sono ancora completamente delineate nei loro rapporti reciproci, così come il linguaggio filosofico rispetto a quello mitico. Dio e Mondo, sono individuati da un rapporto analogico e simbolico che non si esaurisce, tuttavia, in un completo rispecchiamento. Rispecchiamento che pare esserci nel fr. 62, in cui divino e mortale appaiono in combinazione con vita e morte ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι. ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες¹⁵⁷. L'immortale è a contatto con l'*alethes*, il mortale, nell'immorsatura rilevata nel paragrafo precedente è, in quanto corrispettivo dell'immortale, anch'egli in relazione con la morte. Relazione che si fa palese nel frammento 88, messo in relazione direttamente da Fink nello *Heraklit*

¹⁵⁴ «ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει» – L'atteggiamento dell'uomo non possiede conoscenze, quella divina le ha (DK 22 B78).

¹⁵⁵ «Il Dio è giorno e notte, inverno ed estate, guerra e pace, sazietà e fame. Egli subisce mutazioni come il fuoco, quando si mescola agli aromi, ed è chiamato secondo l'aroma di ciascuno».

¹⁵⁶ «L'Uno, l'unico e sapiente non vuole e vuole essere chiamato Zeus».

¹⁵⁷ «Immortali: mortali, mortali: immortali, infatti la vita di questi è la morte di quelli e la vita di quelli è la morte di questi» (DK 22 B62).

con il 62: «ταὐτὸ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κακείνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα¹⁵⁸. In questo frammento il vivo e il morto, il desto ed il dormiente, il giovane e vecchio vengono messi in relazione omologica. L'elemento comune per Fink è essenzialmente il tempo, inteso come tempo della vita¹⁵⁹ che, come sottolinea Heidegger nel seminario, suddivide in tre ambiti, vita-morte, veglia-sonno, giovane-vecchio. Il tempo dunque oltre ad essere misura dell'essere dell'ente è anche il principio di individuazione dello *anthropos*.

Ogni analogia è un'uguaglianza nella disuguaglianza, che, allo stesso tempo, si interseca, come abbiamo delineato nel corso dei capitoli su due tre livelli differenti: quello materiale delle *tropai* del *pyr*, quello divino della dualità Ade-Dioniso e quello antropologico in sonno e veglia, vita e morte. Questi livelli sono in correlazione con il piano cosmologico generale della dialettica tra *hen* e *panta*, e con lo *aion*, il tempo originario simboleggiato dal fanciullo che gioca ai dadi. Questi ci conducono alla filosofia autentica eraclitea: Immortali e mortali rispecchiano il primo momento di tale filosofia: il *sophon*.

3. *La filosofia autentica*

Il rapporto tra filosofia simbolica e filosofia autentica in Eraclito è stato più volte interpretato dalla metafisica occidentale secondo la relazione tra sensibile e sovra-sensibile, in cui la *physis*, i fenomeni naturali non erano altro che il *vestibulum* del piano ideale-astratto che solo il pensiero speculativo può percepire. In questo senso, una figura determinata è Hegel, cui Fink dedica diverse pagine e corsi nella sua produzione¹⁶⁰.

Come è noto, il filosofo di Stoccarda sosteneva di aver incluso nella sua *Logica* ogni proposizione di Eraclito nel ritenere la sua filosofia la più profonda ed essenziale espressione del pensiero speculativo¹⁶¹. Egli rintraccia in Eraclito l'esigenza di una traduzione integrale del *logos* nel pensiero filosofico speculativo secondo una dialettica di opposizioni. Eraclito colse l'Idea come processo e il ruolo dell'antitesi in maniera più precisa e determinata di quanto fatto ad esempio da Zenone¹⁶². Il vero è, secondo questo schema, risultato dell'opposizione dei nettamente opposti: di essere e nulla. Tale principio lo ritroviamo nella *Logica*, in particolare nella *Dottrina*

¹⁵⁸ «Ed è sempre una e la medesima cosa quella che in noi dimora: vivo e morto e desto e dormiente e giovane e vecchio. Questo, infatti, mutando è quello, e quello, di nuovo mutando, è questo» (DK 22 B88, tr. it. p. 363).

¹⁵⁹ Cfr. HS, tr. it. p. 132.

¹⁶⁰ Per una ricognizione del rapporto tra Hegel e Fink si rimanda ai saggi contenuti in C. Nielsen, A. Schnell (Hrsg.), "Phänomenologische Forschungen", *Eugen Fink und die Phänomenologie 2* (2022), *op. cit.*

¹⁶¹ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, *op. cit.*, p. 310.

¹⁶² *Ivi*, p. 150.

dell'essere¹⁶³. Nella filosofia eraclitea è segnato il passaggio dall'essere al divenire, essa sarebbe dunque l'incipit di quello sviluppo progressivo dell'Idea che la filosofia hegeliana porterebbe a compimento. A tal proposito, Hegel è chiaro nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*:

Nel passaggio dall'essere al divenire si trova un grande pensiero; è ancora qualcosa d'astratto, ma in pari tempo è anche la prima nozione concreta, ossia la prima unità di determinazioni antitetiche; in questa relazione, esse sono senza quiete; in esse è contenuto il principio della vita. Con ciò è posto rimedio alla mancanza individuata da Aristotele nelle altre filosofie, le quali non avrebbero conosciuto il principio del divenire. Divenire significa il principio stesso del movimento, il movimento della vita di ciò che produce secondo l'uno e secondo l'altro lato. Dunque, quella secondo la quale solo il divenire è la verità, l'assoluto, non è una filosofia del passato. Il suo principio è essenziale e si trova anche nella mia logica, esattamente dopo l'essere e dopo il nulla. È un importante punto di vista quello secondo il quale l'essere ed il non essere vengono riconosciuti come astrazioni, alle quali non spetta nessuna verità, e di conseguenza la verità fondamentale è solo il divenire¹⁶⁴.

Anche in Eraclito, come avremo modo di sottolineare, il *logos* è ciò che è comune a tutte le cose, non un qualcosa di marcatamente soggettivo. *Logos* è il reale nel suo esplicarsi razionale, non è ancora qualcosa di interiore e soggettivo, ma esteriorizzato nell'essere determinato¹⁶⁵. In questo senso, la *Logica* come autocoscienza del dispiegarsi del *logos* non può essere limitata alla logica apofantica aristotelica, della relazione tra soggetto e predicato e regolata dal principio di non contraddizione. Hegel come Fink vedono dunque nella filosofia eraclitea il presupposto per andare oltre il paradigma metafisico, che, come insegna Nietzsche, è sempre ad un tempo "pre-giudizio grammaticale", della mera opposizione tra soggetto ed oggetto e soggetto e attributo. I due momenti che possono sembrare separati sono dialetticamente in realtà uno. È quanto Hegel sostiene nella *Fenomenologia dello Spirito* nel passaggio dalla proposizione ordinaria a quella speculativa¹⁶⁶. La relazione soggetto-predicato nella proposizione ordinaria varia a partire dal contesto e dal tempo in cui si assegna a un soggetto un determinato predicato, soggetto che è sempre un che di individuato. La proposizione speculativa è invece dipendente dal concetto, in cui il soggetto è definito dal predicato che ne specifica l'essenza. Il soggetto (*hypokeimenon*) è identificato da ciò che gli è contrapposto (*antikeimena*). Ciò che avviene nella frase, avviene anche, secondo Hegel, sul piano ontologico, in quanto logico ed ontologico sono in continuità in quanto unica realtà: quanto avviene tra soggetto e predicato avviene anche tra soggetto come coscienza, che nella rappresentazione coglie l'oggetto fuo-

¹⁶³ «Questo essere puro è poi l'astrazione pura, quindi l'assolutamente negativo che, preso anch'esso nella sua immediatezza, è il nulla. [...] Il nulla, viceversa, nella sua immediatezza, identità a se stesso, è anche la stessa cosa dell'essere. La verità dell'essere, come quella del nulla è quindi la loro unità, e questa unità è il divenire» (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, op. cit., pp. 262-264).

¹⁶⁴ Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Bari 2009, pp. 149-150.

¹⁶⁵ Id., *Scienza della logica*, op. cit., pp. 167-168.

¹⁶⁶ Id., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2000, p. 127.

ri di sé come contrapposto, e l'autocoscienza, che vede l'oggetto dentro di sé come non-altro. Il momento negativo risulta quindi essenziale nel divenire speculativo¹⁶⁷. Il movimento speculativo, pertanto, senza il momento negativo resterebbe sterile, ed Eraclito dal canto suo è stato il primo a comprendere come l'opposizione fosse determinante per ogni individuazione: nella stessità tra sveglio e dormiente, mortale ed immortale vivo e morto e nei mutamenti del fuoco, è annunciato per la prima volta il potere del negativo dietro ogni individuazione. Nessun concetto per Hegel preso nel suo isolamento può esprimere l'Assoluto. Entrambi i pensatori criticano pertanto il principio di non contraddizione della logica formale aristotelica; esso riguarderebbe solamente un piano ontico doxastico, mentre la vera episteme è ri-conoscere l'unità degli opposti. Come nota Fink, l'esigenza intima delle due filosofie è di dar voce allo sviluppo della totalità, ora intesa come *physis* e *kosmos*, ora come *Geist* e *Idea*. Hegel dopo Eraclito è stato il primo filosofo della tradizione metafisica occidentale ad aver compreso che filosofia è movimento dalla *doxa* all'*episteme* e che filosofare è "vedere il mondo al contrario". In *Sein und Mensch* Fink considera, parimenti a quanto abbiamo sottolineato a proposito di Eraclito, nell'Assoluto hegeliano un modello concettuale post-metafisico che permette di superare la metafisica della sostanza¹⁶⁸. Hegel non ha considerato la mera struttura "eidetica" e categoriale dell'essente, ma l'ha messa in relazione alla sua origine unitaria¹⁶⁹. Parvenza, divenire e pensiero sono gli orizzonti principali della filosofia hegeliana¹⁷⁰ così come di quella eraclitea ed entrambi, secondo Fink, comprendono l'essere come tempo e come storicità originaria. Essere è tempo. Hegel ha pensato la provenienza delle cose come *Vorschein* (apparizione) al pari di Eraclito, e *Anschein* (apparenza) alla maniera dei moderni¹⁷¹. In questa unione tra metafisica dell'assoluto e metafisica soggettiva, Hegel lascia tuttavia adombrato l'aspetto propriamente cosmologico. Nel pensare la metafisica a partire dalla sua storicità e l'assoluto come divenire, Hegel è già al di là della metafisica della soggettività. Tuttavia, Hegel guarda in due direzioni, come Giano Bifronte: da un lato egli supera la metafisica occidentale, dall'altro nella sua onto-teologia dell'assoluto vi ri-

¹⁶⁷ È interessante notare come Hegel per spiegare il rapporto tra soggetto ed oggetto si serva per via analogica dell'armonia musicale in maniera speculare ad Eraclito: «Questo conflitto tra la forma di una proposizione in generale e l'unità del Concetto che distrugge tale forma, è simile a quanto accade, nell'ambito del ritmo, tra il metro e l'accento. Il ritmo, infatti, risulta dall'equilibrio tra metro e accento e dalla loro unificazione. Analogamente anche nella proposizione filosofica l'identità di soggetto e predicato non deve annullare la loro differenza espressa nella forma della proposizione, bensì, al contrario, la loro unità deve essere un'armonia. La forma della proposizione è la manifestazione del senso determinato, è cioè l'accento che ne differenzia il compimento; l'unità in cui l'accento si tempera, invece, consiste nel fatto che il predicato esprime la sostanza e che il soggetto stesso viene assorbito nell'universale» (*ibid.*).

¹⁶⁸ Cfr. SuM, pp. 203 ss.

¹⁶⁹ Cfr. S. Bertolini, *Sein und Mensch. Ontologische Erfahrung und Welterfahrung in Finks Interpretation der Philosophie Hegels* in "Phänomenologische Forschungen" 2 (2022), *op. cit.*, pp. 171 ss.

¹⁷⁰ SuM, p. 65.

¹⁷¹ S. Bertolini, *Sein und Mensch.*, *op. cit.*, p. 174.

mane invischiato¹⁷². Hegel dissolve la cosa nella sua concretezza e l'essere-nel-mondo dell'uomo, e con esso il mondo stesso, nell'Assoluto come sue ierofanie. La figura di Eraclito è quindi funzionale a Fink per compiere un passo indietro, che è a un tempo un passo oltre Hegel, per andare alle cose stesse, diritto alla dimensione cosmologica fondamentale. In Fink, come in Eraclito, l'essere, declinato come divenire, non è un'istanza teleologica. Il mondo, similmente a quanto sostenuto da Nietzsche, è l'infinito nutrirsi di se stesso¹⁷³. Il pensiero del mondo implica che il divenire vada pensato a partire da questo mondo stesso, senza nessuna riconciliazione o teleologia. In questo, le singole cose finite e non unicamente la storia dello spirito, sono obiettivazioni e momenti dell'Assoluto, inteso come mondo anche nella loro componente materiale. Da questo punto di vista, Fink rimane autenticamente ancorato ad una dimensione fenomenologica. La cosa mantiene sempre nel suo sorgere tra cielo e terra, luce e ombra una inemendabilità, simile alla cosa in sé kantiana, che non è esauribile unicamente nel movimento del pensiero, ma in un orizzonte più ampio.

Questo è il motivo, secondo Fink, anche della misinterpretazione hegeliana della filosofia eraclitea. Hegel sostiene che la dialettica tra gli opposti abbia una sua traduzione "*naturphilosophisch*" sotto forma di fuoco. Il tempo come divenire è il momento astratto, il fuoco quello oggettivo, come "*Seele und Substanz des Naturprozesses*". Ci sarebbero così due ordini, l'astratto e la sua obiettivazione naturale.

Secondo Fink, al contrario, in Eraclito, in quanto pensatore pre-metafisico, non vi è questa duplice dimensione, non sussiste alcun livello ulteriore, ma il mondo è unicamente ciò che si annuncia nel pensare e nelle cose. Reale e astratto, sensibile e speculativo non sono concetti del suo orizzonte di pensiero; pertanto, il simbolico si dà già sempre direttamente come traduzione del piano fisico: «pensiero e immagine coincidono, è solo insieme che costituiscono l'interezza del *symbolon*»¹⁷⁴. La proposizione fondamentale della filosofia eraclitea è "tutto è uno – *hen panta einai*", e questa unità non è un coincidere indifferenziato, ma unità di via in su ed in giù, tra fondamento e individuazione. Così come l'unità è un tratto onto-cosmologico, anche i due aspetti della filosofia sono immorsati nell'unità: così come Ade e Dioniso, anche livello simbolico e livello ontologico si co-appartengono.

Filosofia autentica e simbolica sono appunto "immorsate", in quanto «la dialettica del pensiero cosmologico si fonda nella discordia dialettica del mondo stesso»¹⁷⁵. Sia detto qui incidentalmente, il tipo di dialettica a cui allude Fink, che pervade l'interpretazione eraclitea, non è sovrapponibile integralmente al movimento hegeliano. La dialettica finkiana tra *Himmel und Erde*, *Lethe* ed *Alethes*, *Alles und Nichts*, che vediamo riproposta nelle opposizioni eraclitee, è priva di *Aufhebung*, non è un

¹⁷² Una tesi simile è stata esposta da K. Löwith in *Hegel e il cristianesimo*, (a cura di E. Tota, Laterza, Bari 1976) e in Id., *Dio Uomo e Mondo* (*op. cit.*).

¹⁷³ Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris, Bompiani, Milano 1995, af. 1066, p. 559.

¹⁷⁴ GaP, tr. it. p. 164.

¹⁷⁵ AuN, p. 322.

processo di continue sintesi speculative in cui i due opposti raggiungono un'unità superiore ulteriormente sviluppabile, ma restano tali; cielo e terra, come potenze generative della *physis*, e la stessa *physis* rispetto alla potenza rischiarante del *sophon*, agiscono e perdurano nella loro opposizione, in quanto il *Sein* è solo un momento del mondo. In Fink l'opposizione non è mai tolta né superata sullo stesso modello di apollineo e dionisiaco nella *Nascita della tragedia* nietzschiana, ma è sempre ed originariamente produttiva¹⁷⁶.

3.1. *L'uno: il sapiente*

Fink inizia l'interpretazione della filosofia eraclitea autentica con il frammento 32, il primo dove appaiono in correlazione lo *hen*, il *sophon* e la figura del dio appartenente alla filosofia simbolica, segno che Fink vede in questo luogo l'effettivo *trait d'union* tra le due filosofie. Il *sophon* è, nell'interpretazione, il concetto chiave della filosofia eraclitea¹⁷⁷, il termine da cui divengono chiare tutte le relazioni ontologiche fondamentali. Occorre fare una premessa: termini come *logos*, *sophon*, *psyche*, *aletheia* non fanno la comparsa per la prima volta nella filosofia dell'Efesino, ma sono termini già utilizzati nella lingua comune e in Omero ed Esiodo, ma è qui che divengono termini chiave di quell'arsenale concettuale specifico della filosofia e che verranno sviluppati nel corso della tradizione a partire da Platone e da Aristotele. D'altro lato, come accennavamo, i detti eraclitei sono sempre espunti da opere di filosofi successivi per lo più della tarda antichità, di discepoli dell'Accademia, del Liceo o padri della Chiesa, pertanto, è difficile desumere quali parole siano effettivamente eraclitee e soprattutto quale sia il senso originario delle stesse, se compaiano per la prima volta nella tradizione filosofica come iniziale progetto ontologico o se esse siano prodotte dalla tradizione filosofica stessa. Il progetto ontologico eracliteo è permeato di un'intrinseca oscurità anche a causa della problematica stratificazione semantico-filosofica dei suoi termini fondamentali, oltre che da un uso pressoché assente della punteggiatura che ne rende difficile l'interpretazione¹⁷⁸. Tuttavia, data l'indecidibilità della questione, dobbiamo necessariamente lasciare a margine della nostra trattazione eccessive diatribe filologiche per volgerci alla interpretazione di Fink. Il frammento 32 è tratto dalle *Stromateis* di Clemente Alessandrino del III secolo, terzo libro della trilogia sulla vita cristiana,

¹⁷⁶ Su tali temi si rimanda anche a S. Bertolini, *L'esperienza ontologica al termine della metafisica, Fink interprete di Hegel*, in A. Ardivino (a cura di), *Eugen Fink, Interpretazioni fenomenologiche*, op. cit., p. 79 ss.

¹⁷⁷ Cfr. GaP, tr. it. p. 183.

¹⁷⁸ Scrive Kranz: «Perciò bisogna che lo scritto sia composto in modo che sia facile da leggere e da intendere, il che è lo stesso. Numerose congiunzioni comportano questa caratteristica, poche no. Non hanno tale caratteristica gli scritti di non facile punteggiatura, come quelli di Eraclito. Punteggiare gli scritti di Eraclito costituisce un'impresa, in quanto non è chiaro a quali di due cose una parola si riferisca, se a quella che segue oppure a quella che precede». (H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, op. cit., p. 317).

una delle opere più importanti per lo studio delle eresie antiche assieme alla già citata opera di Ippolito.

ἐν τῷ σοφῶν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα¹⁷⁹

To sophon è un costrutto diffuso presso i greci, un neutro, distinto dalla *sophia*, la sapienza, stante ad indicare proprio “ciò che è sapiente”, un predicato che tuttavia, secondo Fink, non è inerente, contrariamente all’uso greco comune, ad una egoità secondo una logica attributiva. Il sapiente, per come è inteso dall’Efesino, non è inerente né all’uomo né al dio, vuole e non vuole esser chiamato Zeus, e non è nemmeno un qualche ente singolo come il dio unico di Senofane. Ha quindi una funzione categoriale e neutra. Ciò è sintomo di un significativo scarto rispetto al *mythos*: ciò che il *mythos* vede come personale, entificato nella presenza, la filosofia presocratica lo concepisce al di là della di queste categorie; *physis*, *sophon*, *kosmos*, non sono enti intramondani, né tantomeno metafisici, ma modi dell’essere¹⁸⁰. Il frammento ci consegna una verità più abissale, ma di tipo diverso rispetto al vero della religione e del mito.

To sophon allude nella sua neutralità alla differenza dall’ente intramondano ovvero al delimitato secondo un genere, al singolo; pertanto, lo *hen* a cui il predicato *sophon* si riferisce, è un uno non nel senso del singolo uno-ente aristotelicamente inteso, ma è in un rapporto di inerenza ambiguo tra dipendenza ed equivalenza con lo *hen* di cui è predicato. È lo *hen* sostanzialmente a essere unicamente sapiente e a stabilire, come *homologein* quale sia di rimando la *sophia* ad esso confacente. Uno è il sapiente e il sapiente è l’uno. Uno, *hen*, può avere molteplici significati, unità numerica, unità della forma, unità semplice, unità dell’unificare; eppure qui non si parla di una cosa sapiente, ma dell’unico unicamente sapiente che non è qualcosa di plurale. È un individuato ma non un individuo. In questo il *mythos* ci dà una traccia, pensabile a partire dalla divinità, che, come abbiamo più volte sottolineato, non è creatrice del mondo, ma un ente intramondano di natura particolare. Zeus è il *Blitz*, il fulmine, il *keranos*, che nel suo rilucere ci consegna l’ente come essere diradato/rischiarato (*Gelichtsein*) e individuato in una forma e limiti – *peras* – precisi. Zeus, figlio di Chronos, del tempo, è il fulmine che governa il mondo portandolo alla luce. È una potenza ordinante come *keranos* rischiarante il *kosmos*, l’ordine di tutte le cose. Il dio ha una funzione rischiarante come il *logos*, pur nella differenza da questo *logos* stesso.

Ma allora, proprio perché il *kosmos* è rischiarato non è stato creato da nessuno degli dei o degli uomini, ma è sempre stato. Il *sophon* come potenza rischiarante, allo stesso modo, si sottrae dalla *homologia theios*: l’uno unicamente sapiente è qualcosa di pre-soggettivo, e, in quanto tale, premetafisico. La ragione, similmente a quanto avverrà in Hegel, in questa fase dello sviluppo del pensiero occidentale è pensata come separata da qualsiasi concetto di soggettività sia essa il *Summum ens* dei medioevali,

¹⁷⁹ Traduce Diels: «L’uno unicamente sapiente non vuole e tuttavia vuole essere chiamato Zeus».

¹⁸⁰ Per un approfondimento sul nesso filosofia-mito e per la portata dell’elemento mitico nella cultura greca, e, in generale, nella storia del concetto di verità occidentale cfr. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, C.H. Beck, München, 1985.

la ragione cartesiana o il soggetto trascendentale kantiano e poi husserliano. *Sophon* condivide lo stesso rango ontologico della *physis* di cui è opposto e rischiaramento. La sapienza non è legata come almeno sin da Agostino all'autocoscienza. Anche nel mondo greco, dove il concetto di autocoscienza non è pienamente dispiegato, e segnatamente in Aristotele, l'uomo è connotato come l'animale dotato di *logos*, in cui la ragione costituisce la discriminante rispetto alle altre specie viventi¹⁸¹.

Il pensiero eracliteo, in cui sapiente è ciò che è privo di connotati soggettivi, da questo punto di vista, è per noi uomini figli di due millenni di autointerpretazione metafisica dell'uomo come animale razionale difficile da cogliere. Tentare di comprendere autenticamente tale pensiero è già un passo in direzione della *Überwindung* della metafisica nel tentativo di comprendere la ragione a partire dal suo fondamento cosmologico.

È un processo della storia del mondo quello in cui si compie la disgiunzione della ragione dal fondamento naturale, l'estraniamento della ragione dalla natura: è la storia della metafisica¹⁸².

La metafisica è oblio del mondo, disgiunzione della ragione dal suo fondamento mondano, non come sosteneva Heidegger dimenticanza dell'essere, bensì eradicamento dal mondo. La metafisica è, e qui Fink è quanto mai nietzschiano, tradi-

¹⁸¹ Per lo Stagirita, l'anima umana ha una doppia costituzione: sensitiva, composta da anima vegetativa e desiderativa, e razionale. L'anima sensitiva può essere in qualche modo condizionata dalla ragione, segnatamente nella sua dimensione desiderativa: l'uomo temperante è colui che sa sottomettere gli impulsi alla ragione. La virtù segue tale bipartizione nelle virtù etiche e dianoetiche, le prime afferenti alla sfera dell'*ethos*: del carattere, della morale, del costume, le seconde a quella della teoresi. La *sophia*, ovvero l'obiettivazione fondamentale del *sophon*, assieme al *nous* (intelletto) e alla *phronesis* (saggezza) è una virtù specifica della *psyche* (cfr. *Eth. Nic.* 1103 a ss). Nel libro VI dell'*Etica Nicomachea* Aristotele enuncia cinque stati fondamentali in cui l'anima può dire e relazionarsi al vero, ovvero cinque modi dell'*alethes*: arte (*techne*), scienza (*episteme*), saggezza (*phronesis*), intelletto (*nous*) e sapienza (*sophia*). La sapienza, che nella sua accezione generale e quotidiana è un intendersene di qualcosa ad così esempio Fidia è uno scultore sapiente (cfr. *Eth. Nic.* 1141 a 9 ss.) è conoscenza dei principi e di ciò che dai principi stessi deriva, è intelletto e scienza «scienza, per così dire fornita di testa» (*Eth. Nic.* 1141 a 19). Il sapiente (*to sophon*) in senso assoluto è chi, a differenza del saggio conosce le cose per se stesse, svincolate da qualsiasi fine deliberativo o pratico, Anassagora e Talete e gli uomini di tal genere si dicono sapienti, ma non saggi, quando si vede che ignorano ciò che a loro torna utile, e si dice che conoscano cose fuori dal comune, meravigliose, difficili e divine, ma inutili, poiché essi non ricercano beni umani (cfr. *ivi*, 1141 b2 ss.). In un certo senso, anche per Aristotele, così come per Eraclito *to sophon* è "separato da tutte le cose", ed è come tale un modo dell'*alethes*, ma tale separatezza ha luogo in un particolare atteggiamento umano non è derivante da condizione trascendentale cosmologica. In Aristotele la riconduzione del principio razionale nell'ambito della virtù e della prestazione umana è già completamente compiuto e articolato secondo una plurivocità di livelli e prestazioni come appunto *nous*, *sophia*, *phronesis* ed *episteme*, che non sono rinvenibili nella filosofia eraclitea. È a partire da Aristotele che il *sophon* perde il suo carattere cosmologico e si avvia verso la sua traduzione nella soggettività moderna come facoltà della ragione. Fink dedica un importante e lungo saggio a tali problematiche *Phronesis und Theoria* in W. Biemel, *Die Welt des Menschen—die Welt der Philosophie*, *op. cit.*, pp. 134-158.

¹⁸² GaP, tr. it. p. 174.

mento della terra, dimenticanza e oblio della dimensione trascendentale del mondo, che si annuncia tra i greci come lotta tra notte e giorno, tra chiusità della *physis* e rischiaramento del *sophon* e mai unilateralmente come *Lichtung*.

Tale tradimento è rinvenibile a posteriori già in questa fase aurorale del pensiero occidentale: se, come si diceva, nello stabilire la razionalità e l'ordine dell'essente, è già prefigurato il pieno dispiegamento della razionalità occidentale, è allo stesso tempo individuabile la sua radice cosmologica pre-soggettiva. Qui la sapienza è immanente al suo fondamento cosmico, ma allo stesso tempo *kosmos* è ordine razionale. Queste due istanze, mondo e sapienza, il piano fisico e il razionale non sono ancora, come si vedrà già a partire da Parmenide, separate. *To sophon* appartiene alla natura come il *keranos*, il *pyr* e la luce, è la trasposizione autentica delle potenze simbolico-rischiarianti. *To sophon* è il sostrato mediatore, proprio in quanto non direttamente visibile, della comprensione autentica della *harmonia aphanes* che regola il divenire del *kosmos*. Esso «è un rapporto da cui tutto l'ente è attraversato»¹⁸³, ed è solo in quanto l'uomo, lo *Zwischenwesen*, è implicato in questo rapporto con la totalità dell'ente e non in contrapposizione ad esso, che è animale razionale. Allo stesso modo, la compagine ordinata degli enti, partecipando al rischiaramento, è ordinata: il più bel *kosmos*. Da questo punto di vista, l'immagine dell'uomo razionale prometeico-faustiano, che a partire dalla metafisica relega la natura a fondo e materia prima per il dispiegamento della sua razionalità tecno-scientifica è, come dimostra l'attuale crisi planetaria, sideralmente lontana all'idea presocratica di *to sophon*, ne è piuttosto agli antipodi. Il che, da un lato ci conferma la profondità della diagnosi finkiana del nichilismo contemporaneo come tradimento del mondo, operato dalla metafisica, per cui la crisi planetaria è in primis incapacità di pensare la *physis* oltre l'ipoteca metafisica del *logos* occidentale, dall'altro l'interpretazione stessa dei presocratici delinea implicitamente la possibilità e la necessità di pensare il rapporto uomo-mondo in una maniera radicalmente diversa, non pre-metafisica, sarebbe impossibile dopo 2500 anni, ma piuttosto non più metafisica. Svilupperemo in seguito tali considerazioni.

Come si è detto, la formazione di mondo, che è caratteristica fondamentale dell'esistenza progettante ontologicamente, è per Fink sempre dipendente dall'"esperienza ontologica", ovvero dalla comprensione della normatività del *kosmos* come ordine della *physis*. Sapiente è veramente chi comprende ciò che è sapiente (*to sophon*) ovvero la conoscenza (*gnome*) mediante cui tutto si comprende attraverso il tutto¹⁸⁴. La razionalità dell'*anthropos*, non si dà in Eraclito su base ontologica bensì omologica, il pensiero originario «non concepisce il razionale a partire dall'essere soggetto, ma l'essere soggetto a partire dal razionale»¹⁸⁵.

¹⁸³ GaP, tr. it. p. 175.

¹⁸⁴ Cit. DK 22 B41: «εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων» (uno è infatti ciò che è sapiente, conoscere veramente la conoscenza che governa tutte le cose attraverso tutte le cose). In questo caso la traduzione è dell'autore.

¹⁸⁵ Cfr. GaP, tr. it. p. 183.

È evidente come nel mirino di questa interpretazione del *sophon* ci sia ancora una volta la soggettività husserliana, e comprendiamo qui in maniera circostanziata perché nelle pagine del documento sulla *ontologische Erfahrung* Fink imputi ad Husserl una mancata comprensione della filosofia antica. Il riferimento al *sophon* come istanza pre-soggettiva, si configura come un'elaborazione fondamentale del *Denkweg* di Fink nella direzione della cosmologia speculativa. La determinazione ontologica eraclitea del *sophon* permette al pensatore di Konstanz di svincolare il piano trascendentale razionale dalla soggettività, così come nei concetti di *physis* ed *apeiron* è superato il problema del *Boden* come fondamento sorgivo dell'ente. Nel loro essere pre-soggettivi e pre-oggettivi *physis* e *sophon*, non essendo enti ma modi dell'essere, permettono di ripensare il movimento cosmico e la relazione uomo-mondo al di là dello schema soggetto-oggetto, similmente a quanto rinvenuto nella filosofia di Hegel. Svincolando, di fatti, l'origine trascendentale della razionalità dal soggetto, lo stesso fenomeno viene pensato più originariamente; per la modernità l'ente è essenzialmente pensato nella sua fenomenicità come ciò che appare a un soggetto, kantianamente come ciò che impressionando il soggetto diviene oggetto della facoltà conoscitiva come sintesi categoriale di un'intuizione sensibile. Per Husserl stesso è dato per scontato il carattere di oggettualità del fenomeno in quanto intenzionato da una coscienza. Ma il *sophon* non è dipendente dalla corretta sintesi categoriale, né tantomeno da un'accurata descrizione fenomenologica, è in quanto tale, lo *xynon*, ciò che è, in quanto razionale, comune a tutte le razionalità pensanti. Perché il pensiero pensa il comune, può essere razionale e può schiudersi al razionale-cosmico. Queste relazioni trovano completo dispiegamento nel il già citato frammento 50 – οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι – in cui troviamo una completa connessione dei concetti fondamentali: il *logos*, lo *homologeîn*, il *sophon*, i *panta*, lo *hen* e lo *einai*. Il *logos* stabilisce che tutte le cose, i molti sono in realtà uno¹⁸⁶. Ci avviciniamo così concentricamente a ciò che è già annunciato simbolicamente dai mutamenti del fuoco: il *sophon* esprime una determinata relazione tra *hen* e *ta panta*, ci dice che i molti sono una cosa sola, esso è la luce che rischiarava l'essere uno di tutto, è l'aperto come controparte aletheologica positiva della *physis*. La luce è in quanto ciò che fa apparire (*Erscheinende*) ciò che determina il fenomeno in quanto *Erscheinung* che costituisce il *prius* di qualsiasi rapporto intenzionale, anche della costituzione

¹⁸⁶ A tal proposito, Fink richiama il fr. 40: «πολυμαθὴν νόον οὐ διδάσκει· Ἠδίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρηγ αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκατατον – Il sapere molte cose non insegna ad avere intelletto; altrimenti lo avrebbe insegnato ad Esiodo e Pitagora, e inoltre a Senofane e Ecateo» (DK 22 B41, tr. it. p. 351). *Polymatie* non allude semplicemente alla frammentazione del sapere tipica della nostra epoca di specialismi, né all'enciclopedismo sofista oggetto di biasimo socratico, bensì a una dimensione originaria: al sapere intorno ai molti. Qui è in gioco un rapporto tra ontico ed ontologico: finché lo sguardo rimane rivolto alla molteplicità, si vive nella dispersione quotidiana nella dimenticanza dell'uno, dell'essere, del mondo. La *polymatie* è precisamente l'oblio della differenza ontologica, dell'origine del mondo. Come tale essa è l'opposto della *sophia*, del sapere che uno è ciò che è sapiente. Se da un lato quindi la *polymatie* avviene nell'orizzonte dei molti, *sophia* è sapere intorno all'*aletheia* dell'essere.

dell'oggettività, è il presupposto di ogni *homologhein* al *logos*. Così come l'occhio può esercitare la vista solo in presenza della luce, anche l'uomo può esser veramente desto solo se partecipa a ciò che è *xynon*, può vedere veramente solo se partecipa all'accadimento di *to sophon*.

Il *sophon*, non è il luogo o la legge di questo uno tutto, esso esige per rischiare che l'unità sia già in qualche modo vigente, allo stesso modo per cui il *keranos* necessitava già l'armonia del *kosmos*. Il *logos* è, come diremo in seguito, la misura dello *hen-panta*, laddove, il *sophon* è il rapporto percepito nello *homologhein* di questa unità. Esso è uno come la luce di *Helios*, il giorno rischiarante, che non appartiene a nessuno di coloro che lo percepiscono, né tantomeno alle cose individuate; certo, questo Fink manca di sottolinearlo, è opera di un astro, ha una natura corpuscolare e ondulatoria a seconda del sistema di riferimento, eppure in sé la luce come fenomeno cosmico è slegata alla sua causa immanente e particolare. L'analogia con la luce fa emergere una particolare natura del *sophon*: il suo immediato configurare lo *hen-panta*, l'originaria verità che pensa la connessione e l'armonia tra uno e molti. Nell'accordo al *logos* si apre il *sophon*, l'aperto, la connessione (*Fügung*) in cui la singolarizzazione e l'opposizione sono risolte nell'unità, ovvero ciò che già per via simbolica si annunciava nelle figure di Ade e Dioniso, dell'arco e la lira, dell'armonia invisibile. Il *sophon* è quindi termine cruciale per comprendere il nesso tra essere-molteplicità-unità; pur non essendo il luogo di origine e il fondamento di tale nesso, è il lume acceso nella notte del mondo. *Sophon* è ciò che circonda, il *periechon*¹⁸⁷, il circondante che annette tutto in sé nella sua chiarezza, che è però a sua volta circondato, dall'originaria velatezza di Ade, della notte del mondo che la ragione rischiarava. Esso è inoltre *Dike*, la giustizia che, similmente a quanto abbiamo già anticipato riguardo ad Anassimandro, riguarda il giusto ordine da cui ogni singolo ente è compenetrato come facente parte del più bel *kosmos*: «la legge dell'essere di tutto l'ente»¹⁸⁸.

Ma che significa essere in Eraclito? Se l'esser sapiente, non è una prerogativa umana, come già ribadito, il soggetto non è la misura di tutte le cose, l'uomo non pone alla *physis* le leggi dell'intelletto, ma la legge è il vigere del mondo: ragione e soggettività non coincidono¹⁸⁹. La *gnome* del fr. 41, che Fink sulla scorta di Diels traduce con *Gedanke*, ma che a nostro avviso sarebbe più opportuno tradurre con *Erkenntnis*, dice l'*aletheia* dell'essere. Tale visione (*Einsicht*) che tutto governa è «una visione senza qualcuno che la contempi, un pensiero senza qualcuno che lo pensi,

¹⁸⁷ Termine non è direttamente di Eraclito, ma degli eraclitei successivi. Fink nelle *Grundfragen* richiama Sesto in *Adv. Math* VII 129, 15-20: «il *nous* in colui che si desta, attraverso i pori sensibili, come se guardasse fuori dalle finestre, e congiungendosi (*syballon*) con il circondante (*periechon*), ottiene la capacità logica; così come i carboni che si avvicinano al fuoco *divengono* a loro volta ignei, spegnendosi quando ne vengono separati, allo stesso modo la parte ospitata nei nostri corpi e proveniente dal circondante diventa quasi irrazionale a causa della separazione; si rende però simile all'intero nella congiunzione con i molti pori».

¹⁸⁸ GaP, tr. it. p. 188.

¹⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 187.

una verità senza qualcuno che la conosca [...]»¹⁹⁰. L'essere non ha, pertanto, ancora la stratificazione aristotelica, non si dice *pollachos*, ma è e vige nei *ta polla* come un'unica legge, si dice in molti modi perché individua e abbraccia i molti. L'essere «è in se stesso puro sorgere»¹⁹¹, già qualcosa di palesato nella *Unverborgenheit*, come esplicitamente attesta il frammento 16: «τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι»¹⁹². L'ente è già da sempre nell'aperto, la conoscenza umana è data dalla modalità più o meno esplicita di relazione a questa apertura. Nella quotidianità, nel mondo dei dormienti, tale apertura non è compresa esplicitamente, l'ente è compreso per lo più tematicamente nel suo mostrarsi dischiuso dalla nostra pratica e cura quotidiana. A sua volta, l'ente appare in una molteplicità irrelata, nella diversità di generi, specie, ogni cosa è di per sé un *ti*, un ente, un esser questa cosa e non un'altra. Se andiamo ad avvicinare il problema della molteplicità dal punto di vista di una fenomenologia eraclitea, o, meglio, di un Eraclito interpretato fenomenologicamente, possiamo tuttavia constatare che questa dispersione ontica nasconde un piano d'essere più originario. Il desto è colui che esperisce il *sophon*, che comprende la vera compagine dell'ente individuato. Tutti gli enti, in quanto tali, hanno in comune il fatto di essere, di esistere in un *logos* che li governa, in una disposizione strutturale che regola il loro divenire, il loro sorgere e trapassare. Se svincoliamo l'essere da una prestazione meramente soggettiva del *logos* umano, vediamo che il carattere di unità e molteplicità dell'ente è conferito dall'appartenenza all'uno, alla *physis* e al *sophon* come ciò che rischiarà e definisce i molti nel distacco da questo uno, non a partire da una predicazione categoriale. L'essere diverso e individuato di ciascun ente rispetto agli altri è regolato da un principio cosmologico individuante: il mondo. Se le cose stanno così, l'ente disperso riceve la sua consistenza ontologica ed unità non immediatamente dalla soggettività, bensì dalla sua provenienza dal fondamento. Ponendo l'equazione tra mondo ed essere, o forse sarebbe più esatto parlare di assoluto meontico, possiamo inferire che i *panta* sono enti in quanto contenuti e generati in un mondo, come ciò che è nel chiarore nel sorgere tra cielo e terra¹⁹³. L'assoluto del mondo è, pertanto, il divenire stesso del mondo, lo *Aufgang der Welt* che regola la comparizione dell'ente tra cielo e terra tra essere e nulla. Dunque: «il *sophon* è la chiarezza (*Helligkeit*) in cui è diradata (*gelichtet*) l'essenza dell'essere, è *aletheia* dell'essere»¹⁹⁴. Se le cose stanno così, sorge tuttavia il problema della chiusura dell'ente; se l'ente di per se stesso è sempre aperto in un mondo, allora esso è sempre un individuato nell'ambito dei *pan-*

¹⁹⁰ GaP. tr. it. p. 182.

¹⁹¹ Ivi, p. 188.

¹⁹² Traduce Diels: «come può uno restare nascosto dinanzi a ciò che non tramonta mai».

¹⁹³ Naturalmente qui Eraclito ha in vista innanzitutto l'ente fisico, resta problematico se in questa definizione possono rientrare gli enti tecnici o gli enti matematici, lasciamo per un attimo aperto questo problema. Per Fink l'ente tecnico, come prodotto esclusivamente umano, si dà sulla scorta del produrre della *physis* anche se non è ad essa direttamente ricollegabile, ma solo previa mediazione progettuale dell'uomo nella forma del lavoro come chiarito successivamente nell'articolazione dei fenomeni fondamentali dell'esistenza.

¹⁹⁴ GaP, p. 182.

ta, nel regno di Dioniso. Ma a partire da cosa i *panta* sono tali? Ebbene, all'ente non appartiene, come già annunciato dal fenomeno fondamentale della morte, l'esser già chiaro in se stesso, ma l'esser diradato è tale a partire da un fondamento me-ontico da una chiusura fondamentale che costituisce con il *sophon* il piano trascendentale. L'essere è sempre rischiarato, è ciò che non tramonta mai, mentre all'ente appartiene una costitutiva *Verschlossenheit*. Pertanto tra *einai* e *noein*, tra ente e conoscenza non c'è sempre un'immediata corrispondenza, e questo perché la natura di luce dell'essere non implica che esso sia ciò che è conosciuto preliminarmente. Questo aspetto è annunciato da Eraclito stesso nel frammento 17: «οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, δόκοσι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἔωυτοῖσι δὲ δοκέουσι»¹⁹⁵. Se il frammento 16 denota il carattere sempre diradato dell'essere, il 17 ci dice che nel nostro rapporto all'ente si sottrae. Questa impostazione, in cui è fortissimo l'ascendente heideggeriano, attesta il carattere fondamentale della differenza cosmologica secondo cui per quanto più si ha in vista l'essere dell'ente disperso nel mondo, il mondo stesso nel suo vigere si sottrae. Rispetto ad Heidegger, tuttavia, in cui l'essere è essenzialmente *Lichtung*, Fink pensa una dimensione ulteriore quella della chiusura originaria, su cui ogni diradamento insiste. Questa struttura diadica dell'essere è il tratto distintivo dell'ontologia di Fink rispetto a quella di Heidegger. Ciò che è sempre e dall'inizio aperto: l'essere, il *sophon*, è il massimamente ignoto, separato da tutte le cose, il *kechorismenon*¹⁹⁶. La separazione non è da intendere sulla scia di una realtà ulteriore, tra divino e naturale, né tantomeno dell'assoluto hegeliano, ma come differenza tra ente ed essere, è l'annuncio primo della differenza ontologica, che costituirà il tratto impensato ed obliato della metafisica, che ha qui il suo primo e inconcusso rilucere.

Abbiamo detto che il pensiero originario eracliteo è quello dello *hen panta einai*, la compagine dei *panta* è quanto è rischiarato dal *sophon*, da *Helios*, dal giorno del mondo che individua l'ente nello spazio e nel tempo, che disperde l'unità indifferenziata della *physis*. L'essere è quindi costituito sempre da questa doppia polarità tra *lethe* ed *alethes*.

3.2. *Il nesso Logos-physis*

Abbiamo caratterizzato con Fink il *sophon* nella filosofia eraclitea come l'aperto, la cui natura, possiamo dire, in sintesi, è tripla: esso è il regno della caducità, la sede della singolarizzazione e il campo di apparizione dell'ente; è l'ambito diradato in cui si trovano individuati i singoli enti transeunti: i *ta panta*. Così come *Helios*, o il *keraunos* strappa dall'oscurità indistinta della notte le cose rendendone visibili contorni, forme, figure, secondo l'ordinamento ciclico del tempo, allo stesso modo ciò che *sophon* nomina il livello trascendentale del diradamento e della *Lichtung* rispetto

¹⁹⁵ Traduce Diels: «i più non comprendono tali cose, per quanto vi si imbattano, e neppure le conoscono, quando le apprendono, pur credendo di saperle». (DK 22 A 17, tr. it. p. 347).

¹⁹⁶ Cfr. fr. 108 *δόκωων λόγους ἤκουσα, οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον* (Di tutti coloro di cui ho appreso i *logoi*, nessuno giunge a riconoscere che il sapiente è un che di isolato da tutte le cose).

al fondamento materno della *physis*¹⁹⁷. Questa determinazione dell'essere è tuttavia monca, ci istruisce solo di un aspetto preciso della relazione tra *hen* e *panta*, e precisamente dell'essere temporale dei *ta panta*. È, infatti, nel nesso tra *logos* e *physis* che il rapporto tra *hen* e *panta* trova la sua compiuta articolazione nella filosofia eraclitea. Il *logos* è l'articolazione del *sophon*.

Il *sophon*, come modo della *alethes* agisce sempre a partire da una *lethe* da una chiusura originaria. Come abbiamo avuto modo di vedere nel paragrafo precedente, la chiusura (*Verborgenheit*) agisce su due livelli: un primo lo si ha nella dispersione dell'ente nel regno dei dormienti in cui si ha sempre di vista ciò che è prossimo e in cui la differenza ontologica è obliata. A questa chiusura, che connoteremo per semplificare come ontica, Fink, sulla scorta di Eraclito, ne aggiunge una ontologica propria del fondamento stesso, che si annuncia nel pensiero della *physis*. L'essere è in sé dispersione e individuazione a partire da un fondo unitario primigenio, la *lethe* su cui il *sophon* come modalità dell'*aletheuein* opera il *Weltaufbruch*, in quanto spazializzazione e temporalizzazione. L'irruzione del mondo come diradamento e chiusura è sempre in un determinato rapporto con il *logos*; a questa relazione daremo il nome di nesso cosmologico o fisiologico¹⁹⁸. Il nesso cosmologico costituisce il livello preliminare di ogni filosofare, ogni filosofia si dà nell'ambito di un determinato progetto logico dell'ente nel mondo. Segnatamente in Eraclito abbiamo sufficientemente sottolineato come la determinazione ontologica fondante sia un qualcosa di a-soggettivo, il nesso tra *logos* ed *einai*, pertanto, non è nulla di primariamente umano, ma si colloca in questa atmosfera come diretto "raccolgimento" delle strutture dell'essere. Come si accennava, il *logos*, che è la sostantivazione del termine greco *legein*, non è ancora una dotazione specifica dello *zoon logon echon*, non è il *logos apophantikos* aristotelico come *apophasis* e *kataphasis*, affermazione e negazione. Non è originariamente nulla di inerente alla sfera logica, che possa esser ricondotto ad una ragione soggettiva, ad una facoltà dello spirito o al divino nell'accezione del Verbo. Il termine *logos* è uno dei concetti fondamentali della filosofia antica le cui tracce sono ben presenti anche nell'evoluzione delle principali lingue europee attuali, basti pensare al termine logica e il suffisso "logia" che connota ogni ambito particolare del sapere come il discorso intorno ad un particolare ente tematico (es. psicologia, archeologia, genealogia, fisiologia, fenomenologia ecc.). La parola *logos* deriva dal verbo *lego* recante una stratificata polisemia in Omero (Il 23, 239) vuol dire acquisire, scegliere, radunare, collezionare (*sammeln*), ma anche contare (*zählen*) ed enumerare (*aufzählen*), raccogliere (*auflesen*), raccontare (*erzählen*), dire (*sagen*), interpretare-spiegare (*auslegen*), discorrere (*reden*), parlare (*sprechen*), esprimere-pro-durre (*vorbringen*), annunciare (*melden*), dire il vero (*wahrsagen*), presentare (*vorstellen*), significare-riferirsi a (*meinen*)¹⁹⁹. Nel saggio *Logos* di *Saggi e discorsi*, Heidegger ricollega il

¹⁹⁷ Cfr. GaP, tr. it. p. 205.

¹⁹⁸ Non consideriamo qui il termine nella sua accezione ordinaria, ma nella sua connotazione etimologica come giustapposizione dei termini *logos* e *physis*.

¹⁹⁹ Per la traduzione del verbo *lego* in tedesco ho utilizzato il *Bensellers Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch*, op. cit.

legein al tedesco *legen*, posare, mettere innanzi, che è sinonimo di *lesen* traducente il latino *legere* che non vuol dire solamente leggere uno scritto, ma “*zusammen-ins-Vorliegen-bringen*” un portare assieme alla presentazione, ancora un raccogliere nel senso pratico – *Traubenlese* (vendemmia), *Ährenlese* (spigolatura). Raccogliere, cogliere, riunire e portare insieme, portare alla manifestazione, sono tutte accezioni di *lego* pregresse al mero dire, che ne denotano ad un tempo il carattere di presentazione, di lasciar stare innanzi, di sottrarre il detto, nella definizione, al suo nascondimento e di “presentarlo”²⁰⁰. La parola del resto è ciò che tiene assieme significante e significato, nel suo carattere metaforizzante porta a manifestazione la cosa collegandola ad un’intenzione, tiene assieme l’ente ed il soggetto che lo dice. Fink nella *Vorlesung* definisce il *logos* a partire dalla prestazione nella proposizione del riunire e combinare nomi e verbi²⁰¹; ogni proposizione è un *logos*, può esser *logos aethes* o *logos pseudes*. Così come Heidegger anche Fink accenna ad un’etimologia del termine *logos* dal *legein* – il dire (*reden*), ma più originariamente “*lesen*”, raccogliere, portando lo stesso esempio delle spighe e dell’uva: *Ähren lesen, Holz lesen, Wein lesen*”; il *Lesen* è prendere assieme (*Zusammennehmen*), e allo stesso tempo conservare ciò che è raccolto (*Bewahren des Gelesenen*), un riunire che custodisce il riunito (*ein Sammeln das das Gesammelte verwahrt*)²⁰². Il dire del discorso raccoglie in maniera del tutto peculiare evidenziando la disposizione (*Fügung*) e l’insieme in cui i vari momenti di una determinata situazione si compongono. Il raccogliere del *logos* è rinvenibile anche nel carattere simbolico della parola, come tenere assieme (*συν-βάλλειν*) e riunire il nome con il suo riferimento. Tali momenti, tuttavia non appartengono al *logos* come discorso, ma alla “cosa stessa”: il *logos* che opera descrittivamente, coglie omologicamente uno stato di fatto che lo precede a partire da un determinato orizzonte. Il discorso recepisce e sancisce, fissa lo stato di cose che tuttavia lo eccede. Fink asserisce che, nella frase “la lavagna è nera” è riportata l’*adaequatio* ad uno stato di cose percepito dai sensi: nell’esperienza comune in generale «il discorso ricoglie ciò che già da prima è ricolto in unità»²⁰³. Tale interpretazione, tuttavia, non si avvede che il *logos* ha anche una dimensione operativa di tipo produttivo: l’affermare che il *logos* si limiti a cogliere stati di fatto che lo precedono non rende conto del carattere metaforizzante dello stesso cui facevamo riferimento precedentemente sulla scorta dello scritto nietzschiano *Verità e Menzogna in senso extramurale*, o della semplice possibilità dello *pseudos*²⁰⁴, del dire essente il non essente, pertanto, oltre alla dimensione

²⁰⁰ Cfr. HGA VII, tr. it. p. 144 s.

²⁰¹ Si fa esplicito riferimento al *Cratilo* di Platone 431b5: «*logos onomaton kai rhematon syntesis*».

²⁰² GaP, p. 168, tr. it. p. 196.

²⁰³ GaP, tr. it. p. 197.

²⁰⁴ In realtà Fink stesso correggerà il tiro di tali affermazioni, in *Spiel als Weltsymbol*, nel *Nietzsche*, e soprattutto nei *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, a tal proposito citiamo un passo da questi ultimi: «Poiché l’uomo sa della verità, della verità di ciò che ha senso e del senso della verità, sa anche del nascondimento angoscioso dell’ente, perciò può anche chiedere e dire, sa della non verità come chiusura temporanea delle cose e della non-verità causata dalla capacità di fingere che l’uomo esperisce come un potere. In quanto l’uomo è determinato dal rapporto con la verità ha la possibilità di mentire» (cit., GmD, tr. it. p. 298).

sintetica il *logos* dispone anche di un potere metaforizzante e mistificante, la capacità di presentificare il non essente e, in questo caso, ha una funzione produttiva. Il *logos*, declinato come prestazione antropologica e non più cosmologica, non fotografa uno stato di cose indipendentemente da esso ma può produrlo, in questo esso sarebbe *mimesis* del *Logos* produttivo del mondo. Si prenda ad esempio il *logos* scientifico e la sua capacità di permeare o produrre nella natura ordini di realtà nuovi, o al *Dichten*, al dire poetante produttivo dell'arte creatore di nuovi ed infiniti mondi. Il *logos*, da questo punto di vista, non si applica a uno stato di cose, ma nel dire l'ente pone lo stato stesso, questo almeno finché esso è connotato come una prestazione eminente del soggetto. L'oggetto, del *logos*, lo stato di cose, conseguentemente, non è mai al di fuori da questo *logos* stesso: se il *logos* è dire l'essere dell'ente, se ogni sua predicazione è sempre nell'ambito di un nesso con lo *on*, tra *einai* e *noein*, si potrebbe inferire, che non vi è alcun «ciò cui il *logos* si applica», alcuno stato di cose rinvenibile al di fuori di questa ipotesi. L'ambito della manifestatività sarebbe per il *logos* umano il ni-ente, ciò che era l'essere, indicibile a-concettuale di per sé che sempre si sottrae in una costitutiva *lethe*. Il *logos* è per lo *anthropos* il luogo di manifestatività dell'ente, che plasma e trasforma, che prescrive le sue leggi alle cose, entificandole. Questa accezione antropologica del nesso ontologico è solo apparentemente in contraddizione con la dimensione cosmologica di Fink.

Fink riconduce infatti questa prestazione del *logos* umano a una dimensione originaria. Se è vero che in ogni rapportarsi al mondo l'uomo si rapporta sempre all'ente, bisogna tuttavia domandare se questo carattere entificizzante del *logos* sia un qualcosa di spiccatamente umano o se non sia originariamente un qualcosa di ulteriore. Fermo restando che la questione dell'*alethes* è sempre derivante da un rapporto delle cose con il *logos*, dell'essere con il pensiero, resta da comprendere cosa sia questo essere, se una mera funzione logico copulativa del verbo, se esso si dica secondo le categorie, secondo materia e forma, atto e potenza, o se non alluda ad una dimensione ontologicamente primigenia rispetto anche all'umano e al divino.

Ebbene, nell'interpretazione finkiana è il carattere dello "è" ad essere problematico: nella proposizione la lavagna è nera, lo è non ha una semplice funzione copulativa, non connette insieme soggetto e predicato, o almeno lo fa in seconda battuta:

Ma anche l'"è" è qualcosa che viene visto? È lo è un oggetto sensibile? Niente affatto; esso non è visto, non è toccato, non è udito, è invisibile ed inafferrabile; eppure, questo "è" ha già fatto confluire in una disposizione determinata quanto è percepibile con i sensi, lo ha già colto e custodito in unità. Ciò che nell'è articola così tutte le cose mantenendole insieme nelle loro disposizioni articolate, ciò da cui tutto è colto insieme e conservato una raccolta, è il *logos* di cui parla davvero Eraclito²⁰⁵.

L'essere nera della cattedra è in questo modo il suo stare nel disvelamento, il suo esser definita nella totalità dell'ente. Questo esser definita è tanto meno una prerogativa oggettiva della cattedra quanto del soggetto che dichiara lo stato di cose, ma è una struttura relazionale.

²⁰⁵ GaP, p. 197.

L'essere si trova ad essere escluso da un orizzonte unicamente logico-linguistico oltre che da una dimensione idealistico-soggettiva o realistico-oggettiva. Ricordiamo che per Fink il linguaggio non ha la stessa portata che ha in Heidegger, ma è essenzialmente velamento del rapporto ontologico fondamentale, e tuttavia esso non è neanche solo esposizione di stato di cose percepito. Il *logos* e il suo nesso con lo *on* è risultato da una *koinonia* (comunicazione) o *symploke* (coimplicazione) del tutto particolare, un raccogliere che non è legato essenzialmente ad una prestazione umana troppo umana, ma è un'articolazione ontologica che attraversa l'aperto. Non è, inoltre, un qualcosa, non è un'entità, ma per comprendere l'autentica dimensione di questa relazione bisogna collocarsi in un territorio "vergine" da qualsiasi simulacro metafisico. Così il *logos* è la potenza stessa che articola l'ente, è la potenza che opera attraverso di esso cui l'uomo partecipa nello *homologhein*, nella comprensione. Tuttavia, che questa impostazione non sia a sua volta metafisica è una questione aperta. Pertanto, il linguaggio e la funzione copulativa dello stesso nel *logos* umano, sono possibili solo sulla scorta dell'originario prendere-insieme unificante del *logos* cosmico. Non si può dire l'ente se esso non è sempre in qualche modo già diradato nella sua cosalità.

Il frammento DK 22 B1 ci dà un'importante indicazione a tal proposito:

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίρρσιον εἰκάσι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέυμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλαμβάνονται²⁰⁶.

Il frammento esprime una sproporzione fondamentale tra il *logos* sempre essente e l'uomo cui lo *homologhein* resta per lo più precluso. Da ciò si evince che *logos* ed *anthropos* si trovano in una singolare relazione di appartenenza e alterità: è un esistenziale fondamentale dell'uomo eppure non gli appartiene originariamente. In secondo luogo, il frammento sancisce il primato ontologico del *logos* sul divenire e sui *gignomena panta*: tutte le cose sono, avvengono, divengono secondo questo *logos*, esso le individua e le governa, in modo simile al *kybernao* del frammento 41 riferito alla *gnome*, che conosciuta saldamente, governa tutte le cose nell'unità del *sophon*.

Sembrirebbe, quindi, che tra *logos* e *sophon* vi sia un'affinità, entrambi non sono concepibili secondo il modello dell'ente generato. Il *sophon* si è dimostrato essere

²⁰⁶ Traduce Fink: «Di questo *logos* qui vigente gli uomini restano sempre senza comprensione sia prima di averlo appreso, sia subito dopo averlo appreso. Per quanto tutto accada secondo questo *logos*, essi assomigliano nondimeno a degli inesperti, tutte le volte in cui fanno esperienza di parole e opere come io le discuto, scomponendo ogni cosa in base alla propria natura e spiegando come essa si comporta...». La traduzione di Diels riportata da Fink ci pare superficiale nel non rendere lo *aei*, il *logos* sempre essente e di tradurlo con «Für diesen hier waltenden *logos*»; il *logos* è "sempre" non è "qui" – (*hier*) in vigore. Un'ulteriore imprecisione è da ravvisare nella traduzione di *γινομένων γὰρ πάντων* con tutto (*alles*), quando a nostro parere indicherebbe letteralmente "tutte le cose generate", che ineriscono, quindi all'ambito della *genesis* e della singolarizzazione.

l'ambito del diradato della spazio-temporalizzazione dell'ente, l'ambito dell'individuazione. Di per sé però spazio e tempo sono solo forme, sono compagine e cornice, come tali, costituiscono solo un aspetto dell'ente. Gli enti, i *gignomena panta* a cui lo sguardo di Eraclito è costantemente volto, hanno però una struttura cosale irriducibile, che li unisce, li separa e dispone in unità e differenze, appunto li scompone secondo la loro natura e dice ciò che essi sono. Tale struttura è il *logos* stesso come compagine trascendentale che articola la cosalità della cosa. Del resto, se il nesso ontologico eracliteo è declinato secondo il rapporto tra il *logos* e la *physis*, il primo legato al *sophon* come la compagine ordinata dell'emergere nel chiarore dell'ente, la seconda invece alla sua chiusura, si comprende come in questi due concetti sia pensato il movimento del mondo.

Abbiamo visto come in Kant l'effettiva portata di questa dimensione è prefigurata nel pensiero del mondo della *Dialettica trascendentale* attingibile solo dalla ragione, in Eraclito, agli albori del pensiero occidentale invece la vera dimensione del mondo è accessibile attraverso l'*homologeîn*, il convenire con il *logos*, con l'articolazione fenomenica del *sophon*²⁰⁷. Il *sophon* è funzione cosmologica che determina la presentazione dell'ente, il *logos* è la potenza che individua e forma. Così come le forme pure a priori in Kant permettono un'intuizione spazio temporale del fenomeno, allo stesso modo il *sophon* permette alla *Erscheinung* di venir fuori dall'inseità della *physis*; così come l'intelletto definisce e categorizza la cosa, allo stesso modo il *logos*, ovvero l'originaria forma cosmica in cui Eraclito ha pensato l'ordine del *kosmos*, dà la misura, dà consistenza tinologica (da *ti to on*) all'ente individuato, distinguendo secondo natura e dicendo ciò che ciascuna cosa è. Naturalmente, come sottolinea lo stesso Fink, tra le due impostazioni vi è un abisso: Kant pensa a partire dalla metafisica, e precisamente dalla sua svolta moderna in cui la garanzia della veridicità dell'ente è ravvisata nella soggettività trascendentale, Eraclito è un pensatore non ancora metafisico nel cui *logos* è la *physis* a venire alla parola. Solo l'idealismo di Hegel e Fichte riprenderà, sebbene edulcorata, tale impostazione trascendentale. Ciò che nelle due impostazioni è mantenuto è il *logos* come l'orizzonte dell'*alethes*, del disnascondimento dell'ente. In Kant si ha una lontanissima risonanza dell'impostazione premetafisica eraclitea in quanto l'intuizione sensibile e le categorie dell'intelletto, spazio-tempo e concetti, stabiliscono la veridicità dell'ente a partire dall'impressione che la cosa attua sulla soggettività. Nella cosa in sé è pensato il negativo dell'*Erscheinung*, il suo *Vorschein*, dunque la chiusura originaria dell'ente, l'orizzonte cosmologico che resta interdetto. L'intelletto e la sensibilità strappano i fenomeni dalla chiusura noumenica dell'in sé nella prescrizione alla natura delle leggi dell'intelletto, ma non esauriscono la cosa né sono l'unica possibilità di relazione ad essa. La *Critica della ragion pura*, come fondazione dell'episteme scientifica, rappresenta bene questo carattere del sapere umano finito che disvela e progetta l'ente a partire dal suo nascondimento originario. *L'epistasthai gnome*, del frammento 41, il conoscere saldamente la legge pur essendo in Kant una prerogativa della soggettività, assolve alla stessa funzione del fondamento cosmico trascendentale

²⁰⁷ Cfr. a tal proposito EGFA 11, pp. 691 ss.

dell'*alethes*, come *sophon* e *logos*. Anche in Kant, così come in Eraclito la totalità, lo *ben*, nella sua articolazione tripartita e regionalizzata nella Dialettica trascendentale come anima, mondo e Dio, è il radicalmente impensato e impensabile dell'intelletto. In particolare, per quel che riguarda l'idea di mondo della seconda antinomia, a partire da cui Fink pensa la sua cosmologia, essa non è altro che quell'orizzonte trascendentale produttivo e totalizzante di chiusura, che se per Kant costituiva un interdetto per il pensiero, per Fink costituisce la dimensione trascendentale produttiva dell'essere, che rimane ontologicamente fuori dal linguaggio umano e che proprio nell'interpretazione eraclitea trova compiuta, seppur primigenia, formulazione²⁰⁸.

Vediamo come: il problema dell'essere dell'ente, della sua individuazione è risolto nella *Lichtung*, nel diradarsi che, come *sophon* temporalizza, e come *logos* tiene assieme in unità e struttura l'*Erscheinung*, lo porta alla manifestazione come *Vorschein*; il logos del mondo e quindi l'*Erscheinung* stessa è conosciuta dai desti per via dello *homologhein*. Dall'altro lato abbiamo la *physis*, il fondamento unitario, ma precluso, di ogni provenienza, il regno dell'indistinzione, che in Kant è rappresentata dall'idea della totalità noumenica del mondo prima dell'individuazione fenomenica. Cosa in sé e fenomeno, non sono altro che traduzioni metafisicamente condizionate della dialettica cosmica che presiede all'*Erscheinung* tra *Anschein* e *Vorschein*, che originariamente non vede nella soggettività, quindi nel *logos* umano, un momento dirimente, ma nel *logos* cosmico. L'uomo non è per Eraclito l'asse del mondo, non vi è traccia di antropomorfismo. Egli dispone di un qualcosa come la ragione solo di rimando: fintanto che pensa è nella chiarezza dell'aperto. L'anima non è ancora platonicamente l'*organon* delle idee, né la sede della soggettività o una sostanza in qualche modo immortale, bensì soffio, espirare del vivente, forza che lo muove dall'interno nel suo chiudersi e aprirsi nella relazione estetica con il mondo. Come tale, essa è ciò che permette una relazione al *logos*, l'ispirazione, che non ha nessun carattere intuitivo, bensì è un *Vernehmen*, un percepire i cui confini e profondità sono illimitati²⁰⁹. «Nella comprensione dell'essere il *logos* infinito dimora nella stessa anima dell'uomo»²¹⁰. L'anima è quindi quella potenza che può attuare la riduzione fenomenologica agli strati nascosti dell'ente, fino alla *physis*, senza tuttavia poterla mai costituire o risolvere nella sua attività. L'uomo non è pastore dell'essere solo perché sta nella chiarezza della *Lichtung*, lo è perché può pervenire all'abissalità della *physis*. La posizione dell'uomo nel cosmo è nella vicinanza al fondamento cosmico-meontico, ciò gli consente tra tutti gli esseri di percepire nel pensiero il mondo e di tra-

²⁰⁸ Cfr. *supra*, p. 85 ss.

²⁰⁹ Cfr. fr. 45 «ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει» (I confini dell'anima per quanto tu vada, non li puoi trovare neanche battendo ogni strada; così profondo è il suo *logos*). A tal proposito, Gadamer negli *Heraklit-Studien* sottolinea come la profondità illimitata dell'anima sia affine e conforme al *Logos* al punto da costituirne un'obiettivazione: «qui la struttura dell'autocoscienza appare implicita, e il *Logos* è pensato veramente come principio del mondo. Hegel ante diem» (Id. *Studi su Eraclito, in Eraclito, Ermeneutica e Mondo Antico*, a cura di A. Mecacci, Donzelli, Roma, 2004, p. 15).

²¹⁰ GaP, tr. it. p. 201.

durlo in un progetto ontologico. In sintesi, il *logos* umano può dire l'essere dell'ente solo nella misura in cui l'entità è innanzitutto trascendentalmente costituita dal chiarore del sorgere del mondo (*Weltaufgang*) e dalla chiusura della *physis*. L'uomo è essere mediano (*Zwischenwesen*), ente demonico, *ethos anthropoi daimon* – il proprio dell'uomo è il suo demone, che soggiorna nell'apertura tra vita e morte, tra cielo e terra, tra la disvelatezza del *logos* e la chiusura della *physis*: è il luogo di obiettivazione e di riverbero del nesso ontologico tra *logos* e *physis*, pur non essendone l'origine. La *psyche*, i cui limiti sono insondabili, ha tuttavia la possibilità di accedere oltre l'aperto in direzione dell'intero. Con il chiarimento dell'ambito ontologico dell'individuazione dei *panta* si è fissata l'apparizione della *Erscheinung* nella chiarezza del mondo. L'essere, pertanto, è diradata ampiezza, fuoco, giorno del mondo.

Manca ancora tuttavia un elemento: la notte che circonda tutte le cose come origine del *phainestai*. Tale rapporto è ben esplicitato nel *Heraklitseminar* come rapporto tra giorno e notte della loro stessità²¹¹ e differenza. Il modello cosmologico trova qui concrezione nelle strutture dell'essere come diretta identificazione tra il livello fisico-fenomenico e quello onto-cosmologico. Il rapporto tra cielo e terra ben esemplifica la relazione tra apertura e chiusura, così come l'esplicito riferimento al fr. 99 «εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνη ἂν ἦν»²¹². «Qui – afferma Fink – abbiamo la circostanza notevole per cui il luminescente si esaurisce nel suo spazio di luce assegnato dall'esterno, e viene avvolto nell'oscurità della notte»²¹³. *Helios* è il regno della luce sovrapposto alla notte che circonda tutte le cose, l'intero mondo eliaco dei *ta panta* può essere interpretato come una luce nella notte del mondo: «l'intero mondo di *Helios*, al quale appartiene anche l'insieme dei *ta panta*, viene circoscritto da un abisso notturno che ne delimita la cerchia in potere di *Helios*»²¹⁴. La cerchia di *Helios* è, dicevamo, sancita dalle Erinni, le ministre di *Dike*, altro nome di *to sophon*. La relazione della *physis* al *logos* ricalca, o meglio, specifica la relazione tra *Helios* e notte, tra l'oscurità profonda del cosmo e lo spazio rischiarato della cerchia eliacca. Questi due aspetti costituiscono l'intero del mondo. Il pensiero della *physis* è investito solo da un meditare che vada al di là del chiarore, poiché essa è il ni-ente, ciò che mai si dà e si configura nell'entità, è il fondamento occultato da due millenni di metafisica, insediata nello spazio dell'aperto²¹⁵. La metafisica per Fink è essenzialmente una *Lichtphilosophie*²¹⁶, avente di mira unicamente lo spazio rischiarato

²¹¹ Nel seminario Fink fa riferimento al frammento 57: «διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν. ἔστι γὰρ ἓν» (Maestro dei più è Esiodo, di lui son convinti che sapesse moltissimo, lui che neppure conosceva giorno e notte; infatti è un'unica cosa).

²¹² Traduce Fink: «se non ci fosse il sole, nonostante gli altri astri sarebbe notte».

²¹³ HS, tr. it. p. 57.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ Cfr. GaP, tr. it. p. 208.

²¹⁶ A tal proposito, si rimanda al *De an.* 430a15 e *Rbet.* 1411b12-13 dove Aristotele caratterizza la ragione come «la luce nell'anima». A tale discorso circa la *Gelichtetheit del Dasein* si rifà anche Heidegger (cfr. HGA XXXIV pp. 38 ss.).

dell'entità dell'ente, obliando così il fondamento meontico della *physis* che circonda l'aperto. Da questo punto di vista, anche la filosofia heideggeriana, piuttosto che quella di Nietzsche, si configura, nell'interpretazione che ne darà Fink in *Welt und Endlichkeit*, come una fase, seppur terminale, della *Lichtmetaphisik* ancora incapace di pensare l'oscuro, la *physis*, il nulla che circonda ogni individuazione. La metafisica platonica pensa l'*alethes*, l'esser vero dell'ente unicamente nella sua dimensione eliacca, allo stesso modo abbiamo visto in Aristotele come l'*alethes* specifichi le virtù dianoetiche tra cui *logos*, *phronesis*, *episteme*, *sophon*. Persino il sostrato indifferenziato della *chora* nel *Timeo* platonico ha naturalmente i crismi dell'ente in quanto materia della generazione su cui il Demiurgo imprime le forme. Il problema dell'*alethes*, e conseguentemente dell'origine delle cose, diviene quello della *methexis*; la *physis*, pertanto, non è altro che l'ente generato, che poi diverrà l'*ens creatum* della metafisica cristiana. La *physis* eraclitea è invece l'essere come origine "che ama nascondersi", non è la nostra natura come l'insieme degli enti naturali nella differenza dall'ente tecnico e dal mondo: *Physis kryptesthai philei*²¹⁷. Essa è il contro-concetto del *sophon*, è il sempre implicato del *logos*, il suo campo di applicazione. Sorge il problema, pertanto, di come pensare tale origine, posto che il *logos* umano dica sempre qualcosa di essente, che implichi sempre l'ente come partecipazione alla potenza enticizzante del *logos* cosmico, come possa esso dire e relazionarsi al me-ontico, al fondamento vigente, ma mai essente propriamente. La caratterizzazione del nesso tra *logos* e *physis* è l'autentica *crux* della filosofia eraclitea e, di rimando, della cosmologia di Fink. Sembriamo qui proiettati duemila anni in anticipo nell'interdetto kantiano nel pensare e dimostrare l'esistenza del mondo, della cosa in sé e della sua totalità. La *physis* ha quindi in primis, così come lo *apeiron* e l'idea trascendentale, lo status di "concetto limite", nell'impossibilità logica di pensare il non essente assoluto. Essa apre al problema del nulla che troverà, come vedremo a breve, un primo tentativo di risoluzione nell'interdetto parmenideo e nella rimozione dello stesso nel *Sofista* platonico. Da questo punto di vista, il pensiero dello *hen panta einai* rimane precluso se pensiamo le due dimensioni irrelate. *Hen e panta*, *physis* e *logos* si relazionano come Ade e Dioniso in un'unità che si scompone in due regni; tale scomposizione e ricomposizione non permane, non è pensabile sul modello dello *hypokeimenon* ma è continuo ed ininterrotto mutamento, *Bewegung der Welt*, che sancisce l'unità e la complementarità di essere e divenire: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠπτή²¹⁸ (fr. 60).

²¹⁷ DK 22 B123. A tal proposito, è importante segnalare che Heidegger nella sua lezione del 1943 *Der Anfang des abanlandischen Denkens* interpreta e traduce lo stesso frammento 123 con «Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst» (L'emergere dona grazia al nascondersi. Cfr. HGA LV, p. 109). È evidente, come mentre per Heidegger la *physis* sia un modo della *Lichtung* e della *poiesis*, e che riguarda il venire alla luce dell'ente, per Fink sia esattamente l'opposto, ovvero il fondo oscuro meontico da cui tutte le cose. Presupporre una sfera che sia oltre l'essere per Heidegger implicherebbe cadere nello speculativo, per Fink invece il meontico è il tratto distintivo di una fenomenologia che miri alle strutture cosmologiche costituenti. Su questo tema vedi anche A. Ardovino, *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito*, Macerata: Quodlibet 2012 e la *Nachwort* dei curatori di EFGA 11 (pp. 697 ss.).

²¹⁸ DK 22 B60.

La possibilità di dire questa relazione, il nesso tra *logos* e *physis*, costituisce la peculiarità della *sophia*, come è esplicitamente sancito da Fink tramite il riferimento al frammento 112:

σωφρονεῖν ἀρετῇ μεγίστη, καὶ σοφίῃ ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας²¹⁹

La *sophia*, come pensiero di ordine più elevato, è tale in accordo alla natura, ovvero, stando a quanto abbiamo detto, non solo in relazione al manifesto, bensì nella peculiare azione di togliimento, di dis-velamento dell'ente dalla chiusura. Dire autenticamente è *poiein*, produrre come condurre fuori (*Hervorbringen*) è una modalità di partecipazione all'*alethes* e al movimento del mondo. La *sophia* non raggiunge il suo pieno dispiegamento finché rimane nell'aperto, nell'ontico, nell'ambito della pura apparenza (*Anschein*), ma trae linfa nel suo rapporto con il ni-ente, con il non essente. Essa è sempre evento al confine tra noto ed ignoto, è lo scrutare l'abisso coscienti che è esso sempre da prima a guardare e rispecchiarsi dentro di noi²²⁰. È proprio la problematicità del nulla, della morte, ad ispirare il gesto filosofico, proprio il carattere sempre parziale dell'*alethes* a costituire la riserva di senso che mette in moto il pensiero, filosofico, scientifico, e forse ogni prassi umana in ogni sua manifestazione. È perché la dimensione originaria delle cose non è mai colta nella fenomenicità, perché il pensiero filosofico avviene sempre *post festum* in un mondo già dispiegato, che essa può configurarsi come l'impresa autenticamente titanica dell'umanità e, a un tempo, la più originaria relazione del pensiero finito all'elementare, l'insondabile chiusura della terra.

L'abissalità di tale pensiero viene alla parola nel frammento DK 22 B52: «αἰῶν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ», in cui filosofia autentica e simbolica eraclitea sono indissolubilmente riunite, in cui il pensiero di essere e divenire trova la sua criptica formulazione, e in cui, ad un tempo, la stessa esperienza di pensiero di Eugen Fink ha la sua fonte battesimale.

3.3. Aion pais esti paizon: *prolegomena*

Conquista fondamentale della filosofia eraclitea è l'esplicitazione, in Anassimandro ancora incompleta, del nesso tra essere e temporalità sotto forma della relazione essere-divenire. In Eraclito, dunque, è il piano trascendentale del mondo ad essere esplicitato. In generale, ogni ente transeunte emerge nel tempo e nello spazio, rilasciati a loro volta da un fondo meontico: la *physis*. La filosofia presocratica non pensa il fondamento, l'*archè* ed il principio a partire dalla sostanza, da un permanente che rimane stabile nelle mutazioni, piuttosto pensa originariamente il venir fuori del fenomeno dal mondo come *Erscheinung*, che non necessita di un sostrato che ne

²¹⁹ «Il pensiero che ha raziocinio è la perfezione più grande e la sapienza è dire e produrre il vero, prestando ascolto alla natura». Anche in questo caso la traduzione è dell'autore (DK 22 B11).

²²⁰ «Chi lotta con i mostri, deve guardarsi dal non diventare così facendo un mostro, e se tu scruterai a lungo in un abisso, anche l'abisso scruterà dentro di te» (cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano 2007, p. 146).

garantisca la presenza. Tutt'altro, è il nulla in quanto *me-on* ad essere produttivo. L'ente per Eraclito non è pensato secondo il modello materia forma, ma è una diretta specificazione della contesa tra le due potenze dell'essere: la *physis* ed il *logos*, o, che è lo stesso, la Terra e il chiarore diradante del cielo. Se nella loro onticizzazione i *panta* sono individuati dal *logos* cosmico e compreso nello *homologeîn* nel pensiero raziocinante umano, allora ogni singola cosa è, nella sua finitudine, temporale. Non esiste un essente extratemporale, persino il dio, Zeus è all'interno della temporalità. La possibilità di pensare un Assoluto o un ente maggiormente essente che si trovi in un "eterno presente" è preclusa dalla cosmologia eraclitea poiché il fondamento stesso, nella sua dualità precedente di ogni entità, non è pensabile sulla scorta della semplice presenza. Nella sua differenza dallo *on*, dunque, il fondamento è negazione dell'individuazione. Il mondo è nella sua differenza ontologica il *me-on*.

D'altro lato, se l'ente è sempre intra-temporale, non è possibile esperire la pienezza del fondamento nel suo compenetrarsi di essere e non essere, al di là della sua dispersione ontica; ancora una volta l'orizzonte originario temporalizzante della *physis* è precluso al *logos* umano in quanto *logos* inerente a qualcosa di sempre individuato. La chiarezza del *sophon* e l'oscurità della *physis* non si danno mai in un'intuizione sensibile, bensì, come vedremo in seguito, rilucono specularmente sotto forma di maschera, nei fenomeni fondamentali dell'esistenza umana. Il mondo come fondamento non è mai tematico nei fenomeni che rappresentano il carattere elementale e quindi a-logico del nostro essere nel mondo. Fink con Eraclito pensa proprio la profondità sorgiva della fenomenicità e della temporalità: «il problema eracliteo di essere e divenire non ha il carattere della determinazione ontologica del mondo che è già scaturito, ma del mondo scaturente»²²¹. Ma in che modo da ciò che è di per sé al di là dell'essere, *ta epekeimena tes ousias*, che non ha alcun tipo di individuazione e determinazione in sé, può scaturire la temporalità e da questa ogni onticizzazione? Eraclito sembra riferirsi a due ordini di temporalità, diremo, col linguaggio della fenomenologia, uno ontico e un altro ontologico. Quest'ultimo è il tempo dello *aion* dell'unità autoreferenziale del fondamento, il primo è invece il tempo cronico dell'individuazione, il numerato del movimento secondo il prima ed il poi nel cui flusso ogni ente è inserito²²². Tuttavia, questi due ordini temporali non sono separati come nella successiva metafisica a partire da Platone, in Eraclito i due regni dell'ontico e dell'ontologico sono comunicanti.

Se lo schiudersi dell'essere è contemporaneamente anche un chiudere, in quanto *Entbergung und Verbergung* sono un solo movimento, l'*aion* non può restare in sé ma necessariamente deve dinamicizzarsi nella temporalità. «*Das Sein weltet*»²²³, il "welten" della *Welt* è il *Walten* della temporalizzazione come ciò che fa scaturire (*ent-*

²²¹ GaP, tr. it. p. 216.

²²² Per un approfondimento sulla concezione del tempo nella grecità in particolare sull'accezione dei termini *kronos*, *aion* e *eniautos* si rimanda a P. Philippson, *Il concetto greco di tempo nelle parole aion, kronos, kairos, eniautos*, in "Rivista di Storia della Filosofia", 4 (1946), pp. 81-97.

²²³ GaP, p. 186, tr. it. p. 216.

springlassen) l'orizzonte ontico. Da questo punto di vista, essere e tempo sono riuniti nel "mondeggiare" del mondo in un'unità originaria. Il simbolo di tale mondeggiare è il gioco del fanciullo; l'essere o, meglio, il mondo mette costantemente in gioco se stesso, giocando si dialettizza, costruisce e distrugge come il gioco del bambino. La metafora cosmica del gioco del fanciullo pone alcune questioni che costituiscono il *trait d'union* tra la filosofia fenomenologica del primo Fink e la cosmologia matura di *Spiel als Weltsymbol*, in particolare per le modalità di relazione al meontico. In primo luogo, la temporalità del gioco infantile è differente dalla temporalità quotidiana, è un eterno presente senza futuro dato che l'infante anche ad un livello ontico non sa nulla degli affanni della quotidianità. Nella dispersione del *Man*, gli orizzonti sono già configurati secondo il prima e il poi, ognuno di noi ha un passato, un presente fugace ed un futuro incerto latore di angosce e di aspettative nell'includibilità della possibilità più estrema, la morte, stigma della nostra finitudine. Eppure, esiste una temporalità più profonda, la temporalità creativa poetica del progetto del mondo dischiudente possibilità. Il bambino, sospeso tra la confidenza con l'ambiente circostante propria dell'animale e il mondo adulto, progetta nel gioco per la prima volta il tratto del mondo. Il sorgere tipico del gioco è progetto sempre rinnovantesi del produrre che porta fuori l'ente dalla chiusura originaria nell'apertura della presenza. Il modello è quello del *Kunstwerk*, heideggeriano del creare che porta a manifestazione l'ente nello spazio tra il chiarore del mondo e la terra. Tuttavia qui è il fanciullo, piuttosto che l'artista o il poeta colui in cui il mondo si manifesta.

In secondo luogo, il progetto del fanciullo non ha nulla della pianificazione razionale né tantomeno del *nous* indipendente e separato di Anassagora²²⁴ o del *Logos* giovanneo. Eppure, abbiamo visto che il *logos*, che differisce ontologicamente dall'ente, presiede assieme al *sophon* all'individuazione dell'ente stesso. L'essere ha, quindi, un doppio carattere progettuale: da un lato si "antropizza" come gioco di un fanciullo, dall'altro è *logos*, *sophon*, *pyr* come potenze cosmiche individuanti e produttive. Nietzsche che, secondo Fink, non coglie il vero carattere abissale della cosmologia greca, interpreta questo tratto della cosmologia eraclitea come "innocenza del divenire", tale definizione appare problematica perché viziata, come nel caso di Anassimandro ed Eraclito, di un tratto morale: l'innocenza presuppone una non colpevolezza, ma, in quanto tale, il mondeggiare del mondo è al di fuori di qualsiasi categoria metafisica o morale. Così come *physis* e *sophon* sono al di fuori del tempo, il produrre non è una *creatio ex nihilo*, ma una potenza onticizzante che strappa l'ente dal suo fondo elementare. Fink non si spinge oltre nelle *Grundfragen* nella carat-

²²⁴ Cfr. DK 59 B12: «Tutte le altre cose hanno parte di tutto, l'intelligenza invece è infinita, indipendente, e non mescolata ad alcuna cosa, ma è sola lei in se stessa» e ancora DK 59 B13 «E dopo che l'intelligenza ebbe iniziato a muovere, da tutto ciò che era mosso si attuava la separazione; e ciò che l'intelligenza aveva mosso, si divise tutto [...]» (H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, op. cit., tr. it. pp. 1077 s.). Occorre tuttavia ribadire che il *nous* anassagoreo pur evidenziando rispetto al *sophon* eracliteo un grado di separatezza maggiore, laddove per Eraclito *sophon* e *physis* sono immanenti nel divenire, non è ancora l'intelletto divino della tradizione platonico-cristiana, ma è piuttosto un principio ordinatore del *kosmos*.

terizzazione dell'essere come gioco cosmico e nel riverbero di questa dimensione nell'esistenza umana. Nello *Heraklitseminar* il tema riveste un'importanza secondaria rispetto al rapporto tra *hen* e *panta*. Dovendo gettare uno sguardo complessivo sull'opera di Fink, possiamo provare, tuttavia, ad rintracciare gli sviluppi di tale intuizione nelle opere successive.

Innanzitutto, l'apparizione del concetto di gioco nella sua relazione al tempo nella filosofia eraclitea costituisce un importante punto di avvio per un pensiero che intende porsi come non più metafisico. Tentare un'ontologia o una fenomenologia del gioco sembrerebbe, quindi, una contraddizione, perché esso è proprio quel modello concettuale che sfugge a qualsiasi tentativo di determinazione logica. Rivive, come dicevamo, la problematica del primo Fink di dare voce all'ambito del pre-logico e del me-ontico che aveva caratterizzato l'ultimo periodo di assistentato con Husserl, volta alla reimpostazione in chiave speculativa della fenomenologia.

La metafisica platonico-dualistica ha considerato lo *Spiel*²²⁵ e l'arte in generale come *mimesis*, quindi come mera copia afferente all'ambito della *eikasia*, per altro di grado più basso²²⁶, non come originario fare produttivo. Il gioco, e conseguentemente l'arte, vengono declassate ed equiparate al riflesso dell'ente sulla superficie di un lago, il riflesso di uno specchio²²⁷. In assoluto i prodotti della *poiesis* umana sono

²²⁵ Il termine tedesco *Spiel* ed il verbo *spielen* hanno una polisemia più ricca rispetto all'italiano, poiché riguardano tutta una serie di attività poietiche, artistiche e creative, *spielen* è utilizzato ad esempio per indicare il suonare (*Gitarre, Klavier spielen*) o anche il recitare (*schau-spielen*), lo *Schau-spieler* è l'attore, *Schau-spiel* la rappresentazione teatrale in cui rientra anche la tragedia.

²²⁶ Cfr. a tal riguardo la famosa teoria della linea in *Resp.* VI, 509d-511e.

²²⁷ In *Spiel als Weltsymbol* Fink dedica un capitolo alla critica dell'impostazione metafisica del gioco. Il pensiero platonico si muove, secondo il filosofo di Konstanz, in un'ambiguità: da un lato nell'ironia socratica, nel costante riferimento al mito, esso assapora il fascino della maschera, affidando persino la generazione del mondo al mito demiurgico nel *Timeo*; dall'altro Platone combatte appassionatamente contro l'interpretazione artistico-ludica dei miti nella tragedia e nei misteri. Secondo Fink, la ragione in Platone è essa stessa estatica, una mania di rango superiore. L'arte poetica, inversamente, nel momento in cui vuol dire la verità dell'ente cade nell'ambito della *mimesis*, come trasfigurazione del sensibile; ma il sensibile è a sua volta trasfigurazione dell'idea, pertanto l'arte si impone come mimesi della mimesi. Tale critica è una "decisione storica" in quanto essendo la filosofia platonica il laboratorio concettuale che ipoteca il progetto ontologico della metafisica occidentale, l'interpretazione mimetica e non poietica dell'arte, come della tecnica, avrà enormi conseguenze sia per il loro statuto ontologico, sia in generale nell'inquadramento dell'uomo come animale razionale, e non in primis poietico. L'impostazione platonica si traduce nell'equivalenza e schiacciamento del gioco sull'immagine. Tale sovrapposizione è del tutto strumentale all'affermazione della superiorità del sapere razionale filosofico sulla *mimesis* e sul *mythos*: il *mythos* è il mondo dell'immagine e, come tale, è solo trasfigurazione e mistificazione delle cose e della loro origine. Conseguentemente, la *physis* è pensata come compagine ordinata dell'ente, che ha con l'idea un rapporto essenzialmente mimetico. Il modello di interpretazione platonico è dunque di tipo mimetico-artigianale. L'artista e l'artigiano sono dei *technites* di secondo grado, in quanto la loro *mimesis mimeseos* è una trasfigurazione dell'ente generato, che, come risulta dal *Timeo*, è pensato sul modello dell'ente tecnico. L'artista sarebbe imitatore di una imitazione. Il Demiurgo, l'artigiano cosmico è pensato proprio come il *technites* originario, e le divinità inferiori pongono a loro volta alla *chora* il sigillo dell'*eidōs*. Il carattere mimetico del gioco, tuttavia se considerato fenomenologicamente, si sottrae alla metafora

relegati al grado di manifestatività più lontano dal chiarore dell'*alethes*. Al contrario, nel pensiero presocratico il gioco e l'elemento simbolico sono vie privilegiate per l'accesso a ciò, che come trascendentale ed elementare, è prima di ogni *logos* umano e di ogni entificazione. In nessun luogo del pensiero occidentale, ad eccezione di Nietzsche, come nella filosofia eraclitea il gioco apre "finestra sull'assoluto"²²⁸.

Il gioco, infatti, così come il mondo non è un che di essente, ma è rispecchiamento e incanalamento dell'infinito nel finito. Come tale, esso assolve a una funzione simbolica nella sua prima connotazione etimologica di *syn-ballein*²²⁹ come tenere assieme, coincidere. Il gioco tiene assieme finito ed infinito, trascendente ed immanente, *hen* e *panta*. Il *symbolon* è qualcosa di diverso dalla *eikona*, che caratterizza il rapporto tra gioco e il produrre nella tradizione metafisica: «un'immagine è tanto più simbolica, quanto meno è ritrattiva»²³⁰. Il simbolo è frammento di un'originaria unità, esprime la relazione di un particolare a un universale non dato nell'intuizione in quanto pre-ontico. In quanto tale, esso esprime un modo eminente della relazione tra *hen* e *panta*²³¹: «Nell'acquistare una profondità cosmica una cosa diventa simbolo, avviene il *synballein* tra ente ed universo»²³².

Il bambino che gioca ai dadi è forse nella filosofia finkiana il simbolo più eminente di questo movimento, che tiene assieme nell'immagine quanto è inesprimibile dal *logos*: l'unità tra *hen* e *panta*, tra essere e divenire, il movimento del mondo. Fink, del resto, da attento lettore di Nietzsche, sa bene che il linguaggio stesso è ipotecato dalla metafisica, nel rilucere in esso del progetto concettuale platonico e aristotelico della metafisica della sostanza. La parola, pertanto, a differenza di quanto avviene in Heidegger, è velamento originario, il linguaggio è «un nobile esercito di metafore»²³³. Se la metafisica è sottomessa alla grammatica per via del linguaggio, allora

dello specchio ma anche alla *poiesis* comunemente intesa: la produzione ludico-artistica non si può sussumere all'ambito dell'*eikasia*. Il poeta, nel suo produrre, non è necessariamente vincolato alla contemporanea presenza del suo modello; così come il *Dichten* è attività spontaneamente produttiva che ha la sua propria consistenza ontologica. Questo far avvenire mondi è la caratteristica specifica del gioco umano che è sì *mimesis*, ma non dell'oggetto, bensì dell'originario momento del mondo, della sua originaria dialettica tra chiusura e apertura. A tal proposito l'arte è una vera e propria "finestra sull'assoluto". Per il passo specifico di *Spiel als Weltsymbol* si rimanda a SaW, pp. 89-112, tr. it. pp. 106-135. Sull'interpretazione della filosofia platonica vedi anche E. Fink, *Asebeia und Techne im 10. Buch der Nomoi*, in C. Fabro (Hrsg.) *Gegenwart und Tradition. Strukturen des Denkens*, Lakerbrink, Freiburg, 1969.

²²⁸ Sull'ontologia del gioco, in particolare in riferimento a Nietzsche ed Eraclito, vedi anche D.F. Krell, *Towards an ontology of Play: Eugen Fink Notion of Spiel*, in "Research in Phenomenology", 2 (1972), Brill, pp. 63-93.

²²⁹ Platone nel *Simposio* già aveva colto il carattere frammentario e unificatore del *symbolon* in quanto *Eros*, che ricomponi i frammenti di una natura originaria ed unitaria.

²³⁰ SaW, tr. it. p. 144.

²³¹ Sul nesso tra linguaggio, simbolo e mito nella filosofia antica vedi anche M. Kraus, *Name und Sache*, Grüner, Amsterdam, 1987; in particolare su Eraclito ivi, pp. 98-134.

²³² SaW, tr. it. p. 147.

²³³ Cfr. F. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extramurale*, op. cit.

l'originario movimento del mondo resta precluso e deve esprimersi in altre modalità. Se il *logos* umano o il *noein* dicono sempre *einai* e *on*, e li pensano a partire da un'originaria ipoteca metafisica come enti semplicemente presenti, il ni-ente, ovvero il trascendentale meontico resta interdetto. Nessuna parola può dire l'ente senza esser coinvolta nell'essere e viceversa non è possibile dire l'essere se non su modello dell'ente²³⁴. Il gioco cosmico, al contrario, è l'apertura a-logica del campo cosmologico-trascendentale che presiede all'apparire e allo sparire dell'ente. Contro questa dimensione a-logica la metafisica si è da sempre battuta nel tentativo di imporre una *taxis* all'essente, di ancorare l'ente alla sua stabilità e presenza nel tentativo di salvare il fenomeno in una teoria dell'*episteme*, nella subordinazione della dinamicità del divenire all'ipoteca dell'essere.

Lo *Aion* che, come ci ricorda Fink, è termine greco inerente inizialmente il corso della vita di un uomo, nell'immagine del gioco svolge una «funzione rappresentativa»²³⁵ della relazione tra gli uomini ed il *pyr*, che come nel mito prometeico, dona la capacità poetica all'uomo stesso. *Poiesis* che è, in questo contesto, la capacità di creare immagini. La storia della filosofia occidentale – scrive Fink – potrebbe essere, pertanto, un commentario al frammento 52²³⁶, in quanto l'apertura cosmica dell'assoluto e la rifrazione di questa nell'esistenza, nel mondo e nella storia è già prefigurata in esso. Eraclito “allude” qui al problema del nesso tra intratemporale e sovratemporale o che dir si voglia tra ontico ed ontologico, cosmico e cosmologico, tra me-ontico e fenomeno. Qui, tanto la metafisica teologica quanto la sua risoluzione nel sistema hegeliano dell'Assoluto come «autoconsapevolezza di dio»²³⁷, trovano la loro prima prefigurazione. *Aion* è simbolo di una temporalità originaria e assoluta, il bambino nel giocare vive in un «profondo presente privo di coscienza», che è al di là della scansione cronologico temporale. Il bambino a sua volta incarna il gioco come quel fenomeno fondamentale dell'esistenza umana, che racchiude tutti gli altri: la morte, il lavoro, l'amore, il dominio²³⁸ in quanto modo eminentemente autentico di questa esistenza stessa²³⁹.

Il gioco ci colloca al di fuori dell'essere-nel-mondo quotidiano, è un'oasi in cui vige la sospensione dei fini. La fenomenologia del gioco finkiana è scandita in quattro momenti principali: lo *Spiellust* (piacere ludico) come relazione dialettica tra realtà ed irrealtà propria del gioco, la *Spielregel*, ovvero la regola che detta la misura ed i limiti al mondo ludico cui tutti i giocatori devono necessariamente conformarsi, il momento della *Spielgemeinschaft*, la comunità aperta a partire dal carattere interattivo e comunicativo del gioco come condivisione di un mondo comune, e lo *Spielmittel*, lo strumento che nel gioco acquista una nuova eccedenza di senso. Se

²³⁴ Su questi temi vedi N. Russo, *L'ipotesi ontologica. Dell'essere (Vol. I)*, Cronopio, Napoli, 2017 e Id., *La cosa e l'ente. Verso l'ipotesi ontologica*, Cronopio, Napoli.

²³⁵ SaW, tr. it. p. 147.

²³⁶ Ivi, p. 39.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ Cfr. GmD, tr. it. p. 297 ss.

²³⁹ OdG, p. 16.

andiamo a confrontare questi momenti con la cosmologia tratteggiata dall'interpretazione di Eraclito, possiamo rilevare delle importanti corrispondenze: il piacere ludico, come relazione tra *Wirklichkeit* e *Unwirklichkeit*, ricalca il gioco di accensione e spegnimento del fuoco, di apertura e chiusura del mondo stesso nelle figure di giorno e notte; la regola non è altro che la duplice azione di *logos* e *sophon* che reggono e regolano il manifestarsi dell'ente nell'aperto; la comunità è effetto del carattere *xynon* del *sophon* del frammento 113: *xynon esti pasi to phroneein*, l'essere comune a tutti dell'orizzonte diradato indipendentemente dalla relazione ontica o ontologica con il fondamento, concetto che sarà fondamentale nella nozione poi di coesistenza con cui Fink riformula la questione fenomenologica dell'intersoggettività; infine, lo *Spielmittel* non è altro che il simbolo, il frammento, l'ente nel mondo in cui la potenza del *kosmos* riluce e si media all'interno dell'esistenza umana. Questi tratti spingono a inferire che la cosmologia di Fink e i suoi risvolti antropologici è a tutti gli effetti una diretta traduzione dell'impostazione eraclitea, in cui si consuma definitivamente il divorzio dalla fenomenologia ortodossa di Husserl. Se ciò è vero, allora le *Grundfragen* costituiscono l'inizio di un progetto ontologico e di pensiero programmatico, cui l'autore ha dato seguito con straordinaria coerenza nel corso di tutta la sua esperienza di pensiero.

I quattro momenti elencati concorrono alla creazione di uno *Spielwelt*, l'universo ludico. Il gioco ha questo carattere enigmatico di evento mondano e di genesi produttiva di un ulteriore universo²⁴⁰. La *poiesis* ludica, il cui modello privilegiato da Fink è lo *Schau-spiel*, il dramma teatrale, dà vita ad una temporalizzazione e spazializzazione di secondo ordine nella cui atmosfera rilucono i tratti fondamentali dell'evento originario della *Welt*. In base a questa fondamentale interpretazione, il gioco è l'ambito fondamentale che più di ogni altro esprime la relazione tra la finitudine umana e il trascendentale²⁴¹. La relazione uomo-mondo è dunque relazione poetica e non mimetica con il tutto diversa dall'esperienza di pensiero logico-concettuale: nel simbolo a differenza del concetto non avviene un progetto del mondo, ma un rispecchiamento produttivo delle strutture trascendentali e dei fenomeni fondamentali dell'esistenza, un rispecchiamento diretto tra *Weltbezug* e *Innenweltliche*. Nel gioco, da un lato l'uomo viene in chiaro a se stesso – è il momento dell'autocoscienza in cui i tratti fondamentali dell'esistenza vengono a manifestazione –, dall'altro esperisce il suo carattere cosmico come quel *Wesen* nella cui *poiesis* è il mondo stesso a venire a manifestazione, nell'unione tra reale ed irreal. «Nel gioco l'uomo si espe-

²⁴⁰ A tal proposito, si rimanda a L. Bisin, *I luoghi dell'umano: mondo e "mondi possibili" nel pensiero di Eugen Fink*, in "Rivista di Neoscolastica", 3-4 (2000), pp. 487-524.

²⁴¹ Fink ritiene che i primi quattro fenomeni fondamentali dell'esistenza umana ricalchino il dualismo ontologico tra cielo e terra, luce e notte, *physis* e *sophon*. Amore e morte aprono ad una «dimensione mondana senza forma», sono, «per così dire, il fondo astorico della storia», dall'altro lato, lavoro e lotta, in quanto «forme fondamentali della comunità, forme sociali dell'esistenza», attuano invece una funzione apollinea datrice di forma in quanto a partire dal fondo della chiusura «tracciano [...] solchi» e «fondano [...] regni.» (SaW, tr. it. p. 152).

risce essenzialmente come relazione»²⁴², è «relazione con l'essere relazionale dell'uomo»²⁴³ ovvero relazione a un tempo all'essere e al proprio essere autentico. Eppure, nel gioco non riluce solo un tratto antropologico, ma anche e soprattutto un tratto del mondo: «il mondo vige come gioco»²⁴⁴, ed è questa la ragione profonda del detto e della filosofia eraclitea. Il gioco del mondo è proprio ciò che vien fuori dall'interpretazione della filosofia eraclitea: il venire a comparizione dell'ente dalla chiusità della *physis*, della *Erde*, nell'aperto dello *Erscheinen*, nel cielo, nel chiarore diurno. Il carattere autentico del gioco del mondo è *Erscheinenlassen* dell'ente nella *Lichtung des Seins*, come *poiesis* cosmica ateleologica e compenetrazione di essere e divenire. Cosa sia questo *Erscheinen* e come si relazioni allo *Schein*, quale sia il nesso tra essere e apparenza «è il problema fondamentale di Parmenide»²⁴⁵, il luogo nella storia della metafisica in cui guadagna il suo primo ed incredibile sviluppo.

²⁴² Cit. K. Schenk-Mair, *Die Kosmologie Eugen Finks. Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Weltbegriffs an den Lebensvollzügen des Schlafens und Wachens*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, p. 58.

²⁴³ GmD, p. 408.

²⁴⁴ SaW, p. 29, tr. it. p. 29.

²⁴⁵ GaP, tr. it. p. 221.

VI. Parmenide

1. *Dalla fisiologia all'ontologia: essere, apparire e nulla*

Con l'interpretazione del poema parmenideo la svolta ontologica del pensiero aurorale giunge alla sua prima compiuta formulazione. Se in Eraclito l'essere era pensato essenzialmente sulla scorta del divenire e del fenomeno fisico, in Parmenide pur non essendo compiuta la separazione platonica tra essere e mondo, tra *logos* e *physis*, la questione dell'essere e il suo nesso con la verità trovano una trattazione esplicita. Parmenide pensa l'*archè* come essere. Nonostante sarebbe una forzatura filologica attribuire a questi primi pensatori un pensiero tematico dell'essere e tenendo conto che anche laddove Parmenide parla di essere ha sempre la *physis* come orizzonte¹, Fink legge nella filosofia eraclitea e parmenidea la quadruplici articolazione della problematica cosmologica della sua *Seinsfrage*: 1) il problema del divenire nel rapporto tra essere e temporalità, 2) il problema dell'apparenza, 3) il nesso tra essere e pensiero e 4) il nesso tra essere e nulla. Queste diramazioni principali sono una diretta radicalizzazione del problema fenomenologico del primo Fink dell'evidenziare le strutture trascendentali costituenti di mondo, apparenza e soggetto, ma, allo stesso tempo, sono connotazioni storicamente determinate della domanda ontologica sul fondamento. Essere e tempo, essere e pensiero, essere e nulla, uno-molti costituisco-

¹ Su questi temi cfr. G. Casertano, *I presocratici*, Carocci, Roma, 2009 e Id., *La nascita della filosofia vista dai greci*, Il tripode, Napoli 1977. Qui leggiamo: «Così il filosofo Parmenide si preoccupava non soltanto di determinare le condizioni metodologiche indispensabili per giungere a conclusioni vere in ogni campo di ricerca, era quindi un metodologo, ma anche di stabilire il corso delle stelle e dei pianeti, di stabilire le norme che presiedono alla formazione del feto nell'utero materno, di stabilire le norme che regolano la determinazione del sesso del nascituro, di stabilire le norme che governano la formazione della mente e del pensiero nella specie umana; era quindi un astronomo, un biologo, un embriologo, un fisiologo.» (ivi, p. 116). Questa impostazione, rappresenta un'altra possibile modalità di relazionarsi al pensiero parmenideo; egli distinguendo per la prima volta l'*episteme* dalla *doxa*, oltre ad essere lo scopritore dell'ontologia è anche il primo metodologo, ossia colui che nell'ambito della *doxa* compie una *epochè* di primo grado, simile a quella che Husserl attribuiva al sapere scientifico nella *Krisis*, verso un sapere esatto, scientifico dell'ente intramondano. Con Parmenide, secondo Casertano si arriverebbe per la prima volta alla formulazione di una filosofia come scienza rigorosa.

no gli orizzonti problematici ereditati dalla metafisica occidentale, e dunque anche dalla fenomenologia, a partire dalla riflessione presocratica. Platone e Aristotele, e dunque tutte le filosofie successive, cercheranno di dare risposte alle questioni aperte da questa grande stagione di pensiero. Per quel che concerne l'influenza della filosofia di Parmenide nel pensiero di Fink, potremmo a prima vista inferire che, sia tematicamente sia testualmente, essa occupi uno spazio inferiore rispetto ad Eraclito o almeno secondario. Effettivamente nelle *Grundfragen* solo le tre lezioni finali sono dedicate al pensatore di Elea e l'interpretazione del poema risulta essere solo delineata nei suoi tratti fondamentali, ma non tematizzata esplicitamente, essa è più che altro un "Wegweiser"² (segnavia). Ben altro rilievo avrà invece l'Eleate nel corso del semestre estivo 1951 *Zur ontologische Frühgeschichte der Raum, Zeit und Bewegung*, da considerarsi la naturale prosecuzione delle *Grundfragen*, in cui la sua filosofia è interpretata in relazione alla nascita della metafisica sul filo conduttore della *Weltvergessenheit*. Tuttavia, se nel primo lavoro Parmenide è interpretato come prosecutore della filosofia presocratica, nella lezione del 1951 sarà accentuato il suo carattere di rottura³. La svolta inaugurata dall'eleatismo consiste nell'aver concepito la filosofia esplicitamente come ontologia, nell'aver posto l'equazione tra problema dell'essere e *archè*, e nell'aver pensato tematicamente il nesso essere e apparenza ed essere e nulla.

L'interpretazione parmenidea è tematica in solo nei due scritti editi di Fink e il suo spettro aleggia anche sul colloquio di *Muggenbrunn* del 15 settembre 1952. Per quanto riguarda il primo contatto con la filosofia parmenidea, stando ai documenti del *Nachlass*, possiamo datarlo intorno al 1932-33, in contemporanea quindi al primo tentativo di interpretazione di Eraclito, all'interno di una serie di appunti manoscritti archiviati colme *Heidegger-Mappe I*⁴ contenenti delle note a margine del corso heideggeriano del *Sommersemester 1932 Die Anfänge der abendländische Philosophie* e una serie di annotazioni sull'interpretazione di Parmenide in Heidegger risalente al 1933⁵. Sempre dal *Nachlass* sono da segnalare delle *Notizien* risalenti al 1948-49 di un *Kolloquium* su Parmenide con J. Lohmann, Bröse, Sturve ed Heidegger in cui è presente una comparazione tra il poema parmenideo e *Theog.* 736-757 di Esiodo. Una compiuta interpretazione di Parmenide, poi, avrebbe dovuto impegnare la seconda parte dello *Heraklitseminar*, inizialmente intitolato *Heraklit und Parmenides*⁶.

² GaP, p. 224.

³ Su questi temi vedi anche R. Lazzari, *L'interpretazione di Eugen Fink del pensiero di Parmenide* in "Magazzino di Filosofia", 46 (2023), pp. 95-116.

⁴ Il documento è archiviato sotto la numerazione E15 502.

⁵ Possiamo dire con certezza che entrambi i documenti siano relativi alle lezioni che Heidegger tenne tra il 26 aprile e il 26 luglio del 1932 intitolate *Der Anfang der abendländischen Philosophie, Auslegung des Anaximander und Parmenides*, oggi in HGA XXXV.

⁶ Cfr. documento E15 092 e nota di von Herrmann al *Seminar* (cfr. HS, tr. it. p. 225). È probabile che in questa sede, così come nel caso di Eraclito, lo stesso Fink volesse mettere alla prova la propria interpretazione del filosofo di Elea nel dialogo con il vecchio maestro. Dai documenti del *Nachlass* emerge che Fink fosse ben cosciente delle linee fondamentali dell'interpretazione heideggeriana di

In questa sede ci occuperemo principalmente, delle *Grundfragen* e del corso del 1951 *Zur ontologische Frühgeschichte der Raum Zeit Bewegung*.

Come si diceva, in conclusione del capitolo precedente, la *Sache* del pensiero parmenideo è il nesso tra essere ed apparire, che è un tratto della quadruplica declinazione della *Seinsfrage* in Fink assieme ad essere e nulla, essere e divenire e essere e pensiero che verranno comunque trattati nel corso dell'interpretazione. Fink, in primo luogo, evita ogni volgare interpretazione della filosofia parmenidea come astrazione nel concetto, irrigidimento vitale⁷, così come ogni lettura che la vede opposta all'eracliteismo, in questo seguendo la lezione di Reinhardt. Questo per una serie di motivi sostanziali: in primis il concetto di divenire implica sempre e comunque un'idea di essere, o meglio, il concetto di essere implica sempre il divenire in quanto ogni diveniente è un essente, un ente generato; in secondo luogo, l'essere, anche metafisicamente inteso sulla scorta dell'ente come fine e causa del divenire, è quanto meno in una qualche relazione con esso nella temporalizzazione. Il tempo è la forma pura del divenire che scaturisce a partire dalla chiusura originaria della *physis*, dell'uno dell'essere, per poi scomporsi nella successione cronica di momenti, «il divenire – scrive Fink – è l'in cui di tutto l'ente»⁸. Il tutto dell'ente, che abbiamo caratterizzato come *hen*, è inteso greicamente ciò che rilascia il tempo, ma al di fuori del tempo stesso e questo tanto in Anassimandro ed Eraclito quanto Parmenide. L'Eleate, come vedremo, non nega il divenire, ma lo esclude da un determinato ambito dell'ente, dallo *eon*, dall'uno nella sua autoriflessiva relazione con se stesso, ma non dall'ambito della *doxa*, dell'ente fenomenico inteso a partire dal concetto di *Erscheinung*. Eraclito e Parmenide pensano lo stesso, il loro pensiero si trova nello spazio della domanda sull'*archè*, sull'origine di tutte le cose, sul nesso tra *hen* e *panta*, tra *eon* e *ta dokunta*, tra ordine ontico e ontologico. L'apparenza (*Schein*) è sempre in una determinata relazione con l'essere, non è tuttavia un errore, come nella già discussa impostazione platonica, non è un mero riflesso che allude e vela una realtà di ordine superiore, bensì lo stesso *eon* eh si temporalizza appare in quanto si manifesta (*erscheint*). Pur rimanendo *to eon* distinto *dai dokunta* – gli enti intramondani –, presiede al *zum-Vorschein-bringen*, il portare a presentazione come *zum-Vorschein-kommen* delle singole cose. Lo *Schein* (l'apparire) è la modalità in cui l'*Ur-Eins*, *to eon*, viene alla presenza (*vorscheint*), appare nella onticizzazione del fenomeno.

L'uomo disperso nella comprensione quotidiana dell'ente, tuttavia, non determina l'apparenza come tale, non vede in essa il modo di comparire della *physis*. Se

Parmenide e della sua riflessione intorno all'*aletheia*, tematica nel corso del 1926 *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (cfr. HGA XXII), nel corso del 1932 *Der Anfang der abendländischen Philosophie* (cfr. HGA XXXV), nel *Parmenides* del WS 1942-43, e nel saggio *Moirai* pubblicato *Vorträge und Aufsätze* (cfr. HGA VII). Tranne *Moirai* tutti i corsi citati risultano precedenti alla stesura del corso *Grundfragen der antiken Philosophie*.

⁷ Il bersaglio critico è Nietzsche, che nonostante una profondissima conoscenza della lingua greca, non sfugge al cliché che vede in Eraclito il filosofo del divenire e in Parmenide il filosofo dell'essere e il primo negatore dell'epoca tragica (cfr. *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, op. cit., tr. it. pp. 179 ss.).

⁸ GaP, tr. it. pp. 215 s.

la filosofia è il pensiero che dice e comprende l'originario, essa è in primis pensiero dell'appartenenza tra *ta dokunta*, l'ente che appare, e il suo fondamento. Il nesso tra *logos* e *physis*, che diviene in Parmenide il nesso tra *noein* ed *einai*, è pensiero di questa appartenenza ancora una volta dell'ente nella sua manifestatività al principio del suo apparire. Stando così le cose, possiamo notare come nel pensiero di Eraclito e Parmenide si annunci lo stesso, il problema della relazione tra ontico ed ontologico come declinazione del problema della verità, come già Heidegger aveva notato, ossia della relazione tra l'*alethes* della *Lichtung* e la *lethe* della *physis*. Nell'interpretazione fenomenologica della filosofia antica, Fink cerca una traccia di quel procedimento che, superando l'atteggiamento naturale, si volge agli strati costitutivi.

Eraclito e Parmenide affrontano tale problema secondo due modalità diverse: nel primo ad esser tematico è il nesso autentico tra essere e tempo, nel secondo tra essere ed apparire, o che è lo stesso, tra *aletheia* e *doxa*. Tal distinzione, al pari di quella eraclitea tra permanere e variare, è un motivo centrale dell'intera storia della filosofia e della metafisica; in Parmenide e in Eraclito tali distinzioni assumono un significato differente, meno stratificato e più originario: essere e apparire non rimandano a due ordini di realtà separati, ma ad uno e il medesimo: la *physis*. Rispetto ad Eraclito tuttavia nell'eleatismo avviene un decisivo spostamento di accento più radicale di quanto non sia la fondazione platonico-aristotelica della metafisica:

la più profonda svolta si dà tra il *Welt-denken* degli Ionici e il *Seins-denken* degli Eleati rappresentata in due grosse figure: tra Eraclito e Parmenide. A partire da Parmenide esiste una filosofia ontologica. Ed è una catena ininterrotta sino ad oggi. Parmenide è un evento terrificante. Che sia una gigantesca meteora, che sia una luna che si abbatte sulla terra e che abbia sconvolto i pianeti nel loro corso, la meraviglia dell'uomo non sarebbe potuta esser maggiore da questo pensiero fulminante, secondo cui l'Ente è⁹.

Essere e apparenza, essere e nulla queste sono le due grandi questioni parmenidee che inaugurano l'ontologia, il più grande evento della storia occidentale. In Parmenide la filosofia dispiega compiutamente la sua essenza, essa diventa per sé ciò che già era in sé, l'essente parmenideo non è altro che l'esplicitazione dell'essenza della *physis* onniavvolgente nella differenza tra il fondamento e il modo dell'apparire¹⁰, trasposto su un piano ontologicamente compiuto e consapevole.

Il poema parmenideo, il cui nome *Peri Physeos* è tuttavia incerto, ripercorre, nelle sue due parti, la prima riguardante la dea verità e la seconda inerente ai discorsi dei mortali, l'appartenenza tra apparire ed essere. L'apparente tautologia "l'essere è, il non essere non è" è tematica nel secondo frammento, ma operativa in tutto il poema; ma procediamo con ordine.

Il frammento introduttivo si apre con un'immagine, o meglio il simbolo del carro, verosimilmente il carro di Apollo, trainato dalle cavalle "che molto hanno da

⁹ ZoF, p. 46.

¹⁰ Cfr. GaP, tr. it. p. 243.

dire” (*hippoi polyphrastoi*), che, guidate dalle figlie del Sole, conducono il filosofo dalle case della notte alla via del giorno:

Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονες, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέροι εἰδότα φῶτα·
τῇ φερόμην· τῇ γὰρ με πολύφραστοι φέρον Ἴπποι
[5] ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.
Ἄζων δ' ἐν χροίησιν ἴει σύριγγος ἀυτῆν
αἰθόμενος - δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν¹¹

Troviamo qui la stessa simbologia eraclitea che identifica il Sole come l'omni-diradante, la chiarezza dell'aperto, a partire da cui l'ente riluce per quello che è. In Parmenide l'equazione tra *aletheia* e luce è quanto mai esplicita. La via è un itinerario guidato dalle *Eliadi eis phaos* che si tolgono i veli dal capo con le mani (εἰς φάος, ὡσάμειναι κράτων ἅπο χειρσὶ καλύπτρας), in riferimento appunto alla loro funzione dis-velante. Disvelare è guidare il sapiente dall'indifferenza della notte alla chiarezza del giorno. L'ambito dell'apparenza, dello *Scheinen*, che in tedesco vuol dire tanto apparire e sembrare quanto brillare, è, similmente ad Eraclito, caratterizzato come il mondo della indistinzione, del velamento, della *Entborgenheit*. Abbiamo qui un primo paradosso: la notte in cui tutto è indistinto è proprio il luogo dello *scheinen* dell'apparenza, il regno del dimorare dell'uomo è in realtà il regno dell'oscuro indiradato. Nel momento in cui il domandare si addentra in questa oscurità, tenta di rischiararla con la luce nel *nous*, dell'intelletto, l'apparire riluce come ciò che realmente è, l'ontico acquista, grazie alla visione ontologica che coglie l'essere, la sua propria *Bestimmung*, ogni conoscenza avviene quindi sul confine tra il chiuso e il diradato. L'itinerario parmenideo si configura, pertanto, come quel tentativo di diradamento della velatezza (*a-letheia*) e contemporaneamente di ancoraggio dell'apparenza e della *doxa* alla loro dimensione trascendentale. La filosofia non è tuttavia una gnoseologia *ante litteram*, né tantomeno semplicemente una teoria logica dell'essere, anche se è innegabile che da una determinazione ontologica dello statuto della *doxa* ne derivi un piano gnoseologico. L'essere parmenideo non ha in primis un carattere logico verbale, ma è ancora in una certa prossimità con la *physis*, con la sua legge intrinseca. L'itinerario termina di fatti alla casa di *Dike*, figura cruciale anche in Anassimandro e in Eraclito, che, come nei due precedenti *physiologoi*, regola i rapporti tra fondamento e apparire, tra velamento (*Verborgenheit*) e apertura (*Offenheit*) dell'essere. A differenza di Anassimandro, dove essa simboleggiava la corretta disposizione (*Fuge*) dell'ente rispetto al fondamento e di Eraclito, dove era un altro simbolo del *sophon* e del *logos*, in Parmenide Fink ne sottolinea la funzione attiva, colei che custodisce le “scambievoli chiavi” della notte e del giorno «è la commessura (*Fuge*) che racchiude l'essere nella duplicità dei suoi ambiti»¹², è la legge dell'intero, ciò che regola i rapporti tra essere e apparenza, tra uno e molti, ontico ed ontologico. È la *Dike*,

¹¹ DK 28 B1.

¹² GaP, tr. it. p. 226.

guardiana del più abissale segreto dell'essere, a permettere al filosofo l'accesso a ciò che l'Uno è in verità: in sintesi *Dike* è la custode della verità.

Ciò che tuttavia fa riflettere è la particolare disposizione di *Dike* ad accogliere il filosofo; perché ciò che cela e custodisce dovrebbe svelare i propri segreti? Secondo Fink qui vige lo stesso rapporto che caratterizzava la relazione tra *anthropos* e *logos* in Eraclito. Anche in questo caso la dea *Dike* non è essa stessa *aletheia*, ma è medio, similmente a come Zeus in Eraclito dirada mediante il fulmine il mondo pur non essendone l'artefice. La possibilità di accedere al *to eon*, pertanto, non è una prerogativa del tutto umana, il trionfo di una soggettività prometeica o la tracotanza della ragione, ma è sempre veicolata da un'istanza cosmica superiore. Il *nous*, come antenato concettuale di ciò che diverrà poi la ragione, è tale e partecipa dell'essere solo grazie alla "chiamata" di *Dike* «che molto punisce, (e) tiene le chiavi che aprono e chiudono»¹³. A colui che è pervaso, in questo caso condotto, dalla forza diradante delle Eliadi, la divinità apre i battenti della via del giorno. È la forza diradante stessa, la s-velatezza, *aletheia* simboleggiata dalle figlie del Sole, con cui l'uomo ha sempre un'originaria vicinanza a consentire una relazione autentica con il fondamento. Tale rapporto tra uomo e fondamento, secondo Fink, con accenti che molto risentono di un'impostazione hegeliana, è biunivoco: è l'essere stesso che nella chiamata abbisogna dell'uomo al fine di rischiarare la sua essenza: «L'uomo, pertanto, non si limita a rapportarsi all'essere, bensì, piuttosto, il rapporto umano è trattenuto in un rapporto più profondo che l'essere stesso instaura con l'uomo quando fruisce di lui, quando lo chiama»¹⁴.

L'essere stesso è il mondo, ciò che, come in Eraclito è sempre velato ed onniavvolgente, che tuttavia non può esser pensato e nominato finché permane nella sua velatezza e autoreferenzialità, nel suo essere altro rispetto all'apparenza e al *logos* umano, a ciò che si mostra in sé (*Sichzeigende*). La totalità del mondo è la *physis* identificata dal termine *to eon*, che Fink non traduce con essere, bensì più opportunamente come *das eigentliche Seiende*, l'essente autentico, accentuandone la connotazione partecipiale¹⁵. L'interpretazione per cui Parmenide abbia tradotto e trasposto sul piano logico la *physis* dei *physiologoi*, non tiene presente il movimento interno del suo domandare per cui una differenziazione tra natura e logica è completamente estranea al pensiero originario, in primo luogo perché il logico non è un qualcosa di avulso dalla *physis*, una proprietà di una soggettività. «Quanto poco i Milesi hanno avuto – o anche semplicemente voluto – una "fisica", tanto poco Parmenide ha avuto una "logica"»¹⁶, secondo Fink, costoro pensano solo e semplicemente l'*archè* come *physis*.

Tali rapporti vengono maggiormente in chiaro nella parte conclusiva del primo frammento:

¹³ Ivi, p. 227.

¹⁴ GaP, tr. it. p. 229.

¹⁵ Cfr. GaP, p. 195.

¹⁶ Ivi, tr. it. p. 233.

Χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι
 ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἤτορ

[30] ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐν πίστις ἀληθῆς.
 Ἄλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Traduce Fink con Diels: «Ora tutto devi esperire, tanto il solido cuore della verità ben rotonda, quanto le opinioni mortali a cui non è intrinseca alla vera certezza. E ciò nonostante imparerai anche questo, come ciò che appare sia in modo conforme alle apparenze, compenetrando tutto integralmente»¹⁷.

In questo ultimo passo ricorrono una serie di termini cruciali per comprendere l'impostazione parmenidea: l'*aletheia*, le opinioni dei mortali (βροτῶν δόξας), la verità di fatto, provata, dimostrata (πίστις ἀληθῆς), i *dokunta* che Fink traduce come *das Scheinende* ciò che appare, e *dokimos* come *scheinende Weise*: il modo conforme dell'apparire, e la locuzione *dia pantos panta peronta* simile al *panta dia panton* eracliteo che vuol dire letteralmente: attraversante il tutto attraverso il tutto.

Nel frammento troviamo una prima prefigurazione del nesso tra *aletheia*, che a differenza dell'interpretazione heideggeriana¹⁸, non è il punto di partenza dell'interpretazione di Fink come nel caso di Eraclito, e *ta dokunta*: tra essere e apparire. L'apparenza qui menzionata non è secondo il filosofo di Konstanz il regno della falsità, dell'apparenza soggettiva irrelata rispetto al fondamento, bensì il modo proprio di manifestazione/presentazione delle cose nel diradamento dell'essere. Accanto alla verità ben rotonda il sapiente deve anche comprendere come tale il mondo dell'apparenza, la sua relazione e conformità al fondamento fisico, a una misura, a un limite. Tanto l'*aletheia* quanto la *doxa*, e di riflesso l'essere e l'apparire nel rapporto tra *physis* e *ta dokunta*, traggono senso dallo sguardo illuminate del *nous*. In gioco non è il problema di verità e falsità, bensì la messa in discussione dei *logoi* che obliano la specificità dei due regni ontologici differenti, quello dell'essere e quello dell'apparire. Pur pensando in *to eon* la *physis*, Pamenide, tuttavia, vi introduce esplicitamente l'elemento ontologico, anche se non ancora condizionato dalla separatezza metafisica.

Ta dokunta, in quanto ciò che è apparente oggetto dell'opinare, viene assunto "innanzitutto e per lo più" dall'uomo nella deiezione quotidiana, come l'unico vero orizzonte dell'essere di presentazione della verità, tuttavia non è a partire dalla quotidianità che è possibile esperire il solido cuore della "verità ben rotonda".

L'esperienza della verità è quella che abbiamo imparato a conoscere come *ontologische Erfahrung*, l'indissolubile unione di verità ed esperienza dell'essere oltrepassante il quotidiano rapporto con le cose. A questo livello la domanda fenomenologica sullo statuto dell'esperienza incontra istanze speculative. In fin dei conti, l'interpretazione parmenidea operata da Fink, guidata dalla domanda intorno allo statuto dell'apparenza, allo *Schein*, e al suo nesso con la *physis*, intesa come orizzonte costi-

¹⁷ Cfr. DK 29 B1.

¹⁸ Cfr. HGA LIV.

tuate, non è altro che la traduzione sul piano ontologico-speculativo, dell'esigenza husserliana di un ritorno alla cosa stessa e alla descrizione delle sue modalità pure di presentazione¹⁹. Nella fattispecie, nell'interpretazione del nesso essere-apparire ne va da un lato della presentificazione del non ancora essente a partire da un *Boden* non immediatamente dato, e dall'altro dell'emergere dell'*Erscheinung* all'interno *logos* umano (scilicet: dell'ego) in cui si concretizza l'esperienza ontologica. Ancora una volta è quindi messa a tema la differenza tra *An-schein* e *Vor-schein*.

A tal proposito, l'errore della fenomenologia è stato quello di mirare ad un assoluto *Neuanfang* nell'impostazione del problema della cosa, quando, come si è precedentemente sostenuto, essa avrebbe dei presupposti operativi non chiariti che eredita dalla tradizione filosofica. La stessa categoria della cosità presuppone una stratificazione di significati vincolati dalla storia della metafisica e dal linguaggio, quest'ultimo, in quanto *ursprünglichste Ontologie*, informa sempre l'orizzonte interpretativo della cosa come nesso *Logos-on*²⁰. In qualche modo la presenza operativa *ante-litteram* di una serie di problemi esplicitamente fenomenologici come quello della *Konstitution* e della *Vergegenwärtigung* già nell'esperienza ontologica presocratica, dimostrano come il tentativo husserliano sia inscrivibile all'interno della storia della filosofia. In un sottile gioco di rimandi, Fink cerca una via d'accesso fenomenologica alla filosofia antica, ma allo stesso tempo è la filosofia antica, come prima fenomenologia, a segnare il solco storico su cui la fenomenologia si innesta in quanto ontologia. L'interpretazione dunque del rapporto tra *aletheia*, essere dell'ente e pensiero nella filosofia di Parmenide si configura come un tentativo di pensare tale rapporto nella sua originarietà, sgravato da una serie di sedimentazioni che velano il carattere dell'esperienza ontologica.

Ora, la modalità con cui l'esperienza ontologica della verità è declinata nella vita quotidiana è l'*adaequatio* tra opinione, un enunciato e un fatto, in generale tra il soggetto e uno stato di cose: vero è l'enunciato che dice essente uno stato di cose sussistente e come non sussistente uno stato di cose non sussistente. Vero è l'opinare riferito all'ente che annuncia nella proposizione una conformità, viceversa falso è un opinare che non coglie questa conformità, o che spaccia per conforme il non

¹⁹ Il problema della costituzione in Husserl affonda le radici della dimenticanza dei processi intenzionali, radicati nell'Ego puro, che portano alla costituzione della *Sinnbildung* dell'ente mondano tipica della *natürliche Einstellung*. La costruzione di senso, secondo Fink, non si nasconde solo nei livelli elementari in cui la natura intenzionale è costituita come nel caso del maestro, ma anche nel caso in cui l'ente in quanto natura è già dato nel suo *Erscheinen*. La vita trascendentale costituente come sistema fungente di sintesi, cui l'essere e la verità sono correlati, è pertanto tradotta da Fink nei concetti quasi sovrapponibili di *physis* e *Welt*. In questo modo, si divincola da un concetto di verità assunto intenzionalmente come *Selbstgebung von Selbstgebung*, ovvero conoscenza analitico-riflessiva della costruzione di senso dei processi costituenti l'ente mondano. In questo l'originarietà che è declinata da Husserl puramente soggettivamente, e il concetto di essere e verità come *Lebensinnerlichkeit*, rivolgimento autoreferenziale della vita in se stessa, vengono greccamente trasposti in una dimensione fondazionale-costituente prima e pre-soggettiva che presiede alla costituzione stessa del fenomeno come *Erscheinung* tra terra e cielo (cfr. a tal proposito NuD pp. 89 s.).

²⁰ Cfr. ZoF, p. 5: «Der LOGOS ist immer LOGOS des ON».

conforme. Questo concetto di verità assolutamente comune, generalissimo e a prima vista a-problematico, insiste, secondo Fink, su un generale livellamento del grado di universalità, in quanto ogni verità particolare ha la forma universale dell'adequazione. Ciò, si badi, non implica che non ci siano differenze di significatività tra le varie verità, ma che la forma nel nesso veritativo sia la stessa. Tale formula poggia essenzialmente sul livellamento ontologico dell'ente singolo rispetto all'universalità ed è la premessa per una certa declinazione logica del significato dell'essere. La logica appiattisce nella forma predicativa e nell'adequazione il grado dell'essere, l'uso copulativo dell'"è" è del tutto indifferente ed indipendente dallo statuto ontologico di soggetto e predicato.

Lente è semplicemente, non vi è un ente dotato di una forza, di un grado d'essere, e conseguentemente di uno statuto ontologico superiore: ciò che è, è semplicemente o vero o falso, *aut-aut, tertium non datur*. Questa forma, sostiene Fink, di cui la logica costituisce la fissazione è pre-filosofica, pre-metafisica, è la naturale esperienza antropologica irriflessa del vero, avente a che fare con l'ente semplicemente presente, il livello più generale di significazione.

La filosofia comprende nel suo gesto originario la problematicità dell'ovvio e la ribalta, comprende che nell'essere esiste una gradazione ontologica, che c'è un essenziale ed un inessenziale, che l'essere stesso si dice in molti modi, e che soprattutto non è necessariamente derivante da una modalità di relazione del soggetto con le cose, ma da uno spazio fondante-fondativo trascendentale, su cui la verità dell'ente poggia. Il pensiero dell'*arché* è proprio questo, l'oltrepassamento della dimensione della semplice presenza nella determinazione della verità in direzione del fondamento concepito come originaria pienezza d'essere. Nella questione dell'origine di tutte le cose è operativa la problematica dell'essere dell'origine e dell'origine dell'essere, origine che deve necessariamente avere un grado di verità ulteriore rispetto al singolo ente individuato, ma anche rispetto all'essere stesso. Eppure questa origine, come abbiamo visto a proposito di Eraclito, non è chiusa in sé, ma si spazializza e temporalizza, pone nell'aperto l'ente nella sua individuazione costituendolo. In tal movimento è tuttavia sempre implicato l'uomo, nel *logos* umano avviene un rispecchiamento dell'originaria disvelatezza, pur rimanendo sempre preclusa l'origine meontica di questa disvelatezza, proprio perché non posta dal *logos*. L'aletheologia greca non è, pertanto, un realismo in cui le cose hanno un'autonoma consistenza d'essere al di là del *logos*, ma è un'esperienza relazionale. Verità come s-velatezza, è un concetto che si determina sempre a partire da una velatezza originaria «laddove avviene la verità ha luogo sempre il disvelamento di qualcosa di velato e questo accade nelle cose stesse»²¹.

Sorge qui una difficoltà: se le cose stesse, come abbiamo visto in Eraclito e ora in Parmenide, nel loro apparire sono sempre già disvelate e individuate, non dovrebbe essere la s-velatezza già dispiegata nell'apparenza? Se l'esserci umano nel dire e nell'operare si relaziona sempre a ciò che è essente, che senso ha la distinzione par-

²¹ GaP, tr. it. p. 231.

menidea tra essere ed apparire? Non si avrebbe piuttosto il paradosso delineato da Platone nel *Sofista* per cui ogni dire è vero proprio perché accade sempre nell'ambito dell'essere e dell'aperto? Se si è sempre in relazione con la verità, da cosa deriverebbe la falsità e a che diritto la differenza ontologica tra ente e fondamento?

Fink, in maniera abbastanza ellittica nelle *Grundfragen*, sostiene che il concetto volgare di verità coglie sicuramente l'essere individuato dell'ente, ma non lo comprende a partire dalla sua originaria provenienza. Questo perché nell'essere svelato dell'ente ciò che è velato è il fondamento. Sembrerebbe che qui sia sostenuta una posizione metafisica per cui veramente essente è l'essere come ni-ente, mentre l'ente vero e proprio sarebbe mera apparenza e quindi paradossalmente nulla, in quanto negazione dell'essere. Similmente a quanto Hegel delinea nella sua *Logica*, Fink si rende conto che il nesso ontologico può solo essere declinato dialetticamente.

Comprendere la provenienza dell'ente, tuttavia, non equivale ad individuare un essente maggiormente essente rispetto ad un altro, ci troveremmo sul terreno della teologia altrimenti, bensì presentificazione del processo originariamente costituente nel suo agire proprio. La verità nella svelatezza dello *Schein* non è un disvelamento. Il disvelamento è presente solo laddove l'*alethes* avviene in massimo grado, ovvero nell'alveo omnicomprendivo e abissale della *physis*, nella via mostrata dalla dea. È la *physis*, origine di ogni disvelatezza è la chiusura, ciò che è originariamente velato. Il pensiero filosofico che pensa radicalmente questa chiusura del fondamento nell'*archè* è "evento" dell'*alethes* e disvelamento della velatezza dell'essere stesso, cui il filosofo perviene attraverso una via ben precisa: il percorso individuato dalle Eliadi. La possibilità della filosofia si caratterizza, pertanto, a un tempo come il più proprio esistere dell'uomo nel mondo, e, a un tempo il rispecchiamento del fondamento, nella duplicità dei suoi momenti, all'interno della vita. Verità e falsità si relazionano dunque allo stesso: alla cosa, una alla sua essenza (*Wesen*) l'altra alla sua manifestazione e parvenza.

La reale dimensione di questa vita trascendentale²², trae la sua autentica determinazione a partire dal problema dell'essere che ha diretta filiazione dal problema della *physis* e della *archè*.

Sostiene Fink: «Parmenide pensa per la prima volta l'*archè* nella sua pura essenza – senza il rivestimento del simbolo; egli la afferra come l'essere»²³. L'essere parmenideo non è pensato nella separatezza o attraverso una sua trasposizione elementare come in Eraclito, ma esplicitamente come il fondamento pervadente tutte le cose, i *ta dokunta*. Tra essere e *dokunta* insiste il rapporto che in Anassimandro vige tra *apeiron* e *tois ousi* e in Eraclito tre *hen* (o il *pyr*) e *ta panta*, le cose individuate e apparenti sono "concrenze" dell'essere epurate però da ogni riferimento simbolico.

²² A questo tema Fink dedicherà nel 1972 il saggio *Die exposition des Weltproblems bei Giordano Bruno* in EFGA 5/2 pp. 456-461.

²³ GaP, tr. it. p. 235.

La domanda “che tipo di essere abbia l'essere?”, contrassegna l'ambito problematico dell'ontologia, che raggiunge per la prima volta in Parmenide come problema dello *eon* la sua prima formulazione. Fink libera in primo luogo l'interpretazione da una serie di presupposti metafisici non espliciti che vedono nella questione dell'essere parmenideo il problema della fondazionalità separata dell'ente; sebbene l'autentico statuto ontologico dei *ta dokunta* può esser compreso solo a partire da un'interpretazione dello *eon*, esso non costituisce il primo ambito problematico, è semmai nei *dokunta*, come vedremo, che il modello metafisico dell'ente trova un suo primo accenno. Il pensiero parmenideo non è direttamente assimilabile alla problematica metafisica dell'entità dell'ente, seppure ne costituisce un prodromo. L'interpretazione corrente tende ad identificare *to eon* come l'essere o, nella migliore delle ipotesi, l'ente nella sua totalità, la sfera conchiusa ed unitaria. In base a questa visione della totalità dell'essere, individuazione, divenire, *genesis* e *phthora*, non sono che realtà apparenti. L'uno, la totalità è ciò che è veramente essente, molteplicità e divenire null'altro che inganni umani troppo umani.

Una corretta impostazione e traduzione dello *eon* come “essere”, come implicitamente rilevato da Fink, appare problematica, in primis perché rinvia alla differenza ontologica tra essere ed ente, aspetto che seppure influenza la storia della metafisica nel suo nucleo più profondo, è operativo, ma non tematico in Parmenide; in secondo luogo, perché *to eon* è il participio presente del verbo essere *einai*, pertanto, oltre ad esser tale traduzione scorretta filosoficamente, lo è in primis grammaticalmente. Fink, tuttavia, qui appare operare una forzatura: pur riconoscendo l'originale significato di *to eon* come ente, lo traduce nelle *Grunfragen* come «essere originario», per poi utilizzare il termine *Seiend* (essente) nella lezione del 1951²⁴. In questo modo, sostiene, Parmenide pensa quanto più di originario: che l'essere è esplicabile solo attraverso se stesso, che l'essere è l'essere, che sussiste nella sua identità ed autoriferimento.

Essere originario è dunque la *physis* o l'*archè*, il principio di tutte le cose, la cui consistenza ontologica rimane nella differenza. Fink ritiene che in questa concezione della *physis* risieda la prima determinazione del mondo. Il mondo non è quindi assimilabile all'essere della metafisica, né tantomeno al *Seyn* heideggeriano²⁵, ma ha una propria specificità come orizzonte originario meontico dell'ente stesso. La traduzione letterale di *eon* con *Seiend* dunque oscilla sempre in un'ambiguità tra *on* ed *einai* per cui Parmenide utilizza anche i termini *estin*, *einai*, *to pelein* e per il suo contrario *ouk esti*, *me einai*, *to me eon*, *ouk einai*, *me eonta*, *ouk eon*, *to meden*. *To eon* non è semplicemente l'ente intramondano, ma l'essere stesso che però è vincolato ad esser detto come un che di essente. Ciò determina una certa circolarità nel ragionamento, per cui l'essere originario

²⁴ GaP, tr. it. p. 237.

²⁵ «Per comprendere ciò bisogna innanzitutto liberarsi dal pregiudizio secondo cui Parmenide avrebbe tramandato un essere fisso ed immobile e se ne sarebbe sbarazzato del mondo dei sensi, in cui la nostra vista percepisce il permanere, il trascorrere, il mutamento, la crescita e la decrescita e il mutamento di luogo, in quanto parvenza illusoria» (ZoF, p. 67).

è esplicabile solo attraverso se stesso: l'essere è l'essere, l'essente è essente. Tale incapacità deriva da un interdetto fondamentale del *noein* (quindi del *logos*) che non può dire le cose se non come essenti. Anche il fondamento trascendentale che presiede all'enticità dell'ente cade dunque sotto questa ipoteca: non è possibile dire e caratterizzare l'essere come piano trascendentale tramite il *logos* se non come essente, non è possibile dire nel *logos* umano il fondamento dell'elementarità e della cosalità senza tradirlo, o meno enfaticamente, trasporlo in una dimensione logica, così come non è possibile nel puro termine *eon/Seiend* rendere la differenza cosmo-ontologica rispetto agli *dokunta/Seiende*, proprio per via di quel carattere appiattente della funzione copulativa. Il pre-logico non è paradossalmente dicibile se non nella forma mediata del logico.

Lo *eon*, come compreso da Fink, indica la *physis*, il fondamento inesauribile da cui fuoriescono tutte le cose limitate, tra cui anche il *nous* umano che pretende di dirne la verità; pertanto, a questo livello il luogo sorgivo elementare dei fenomeni ed il senso dell'ente si danno su un piano comune. Lungi dall'essere una determinazione logica anzi rimanendo esso stesso indeterminabile logicamente, *to eon* è una potenza (*energeia*), e allo stesso tempo atto (*dynamis*) ed *entelechia*. E tuttavia esso è il presupposto, come vedremo, per una traduzione metafisica dell'essere come ente primo maggiormente essente, e delle sue determinazioni trascendentali. Questo è presto desunto dal duplice carattere dell'*archè* come ciò da cui qualcosa prende avvio e inizio, e contemporaneamente come ciò che, in quanto avvio e inizio, si protende oltre ciò che esso muove dominandolo²⁶. Questo carattere dominante dell'*archè* ha il carattere peculiare della chiusura che tuttavia presiede a ogni apertura, in tal modo anche lo *eon*, come vedremo a breve nei *semata*, è caratterizzato da ciò che è totalmente altro, che sfugge ad ogni caratterizzazione ontica, ma che è determinabile per via solamente privativa.

Parmenide, potremmo inferire sulla scorta dell'interpretazione di Fink, compie anche un passo ulteriore nell'equazione tra *archè* ed «essere originario»: lega la chiusura fisica dell'essere con la sua determinazione tautologica, «l'essere è l'essere» vuol dire che il fondamento è in sé conchiuso, non ha nulla di esterno e questa chiusura non è articolabile in un *logos* umano, pertanto l'insondabilità dell'origine ascosa dell'elementare si riflette nella sua indicibilità logica: ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

Si badi bene, non si intende dire che il carattere dell'essere parmenideo sia riducibile alla dimensione logica, ma che il *logos* stesso, rispecchia la struttura ontologica dell'essere anche nella sua chiusura. Questo pensiero abissale di Parmenide costituisce l'*acme* del sapere presocratico. Da un lato egli porta alle estreme conseguenze il pensiero eracliteo dell'*homologeîn* tra la *physis* e il *logos* del sapiente, della riconduzione dei *panta* nello *hen*, dall'altro però supera nell'ontologia tale schema in quanto *eon* è anche la sua stessa apparenza.

Per comprendere tale impostazione ci rivolgiamo con Fink al frammento 2, in cui *Dike* una volta dischiuse le porte, mostra al filosofo le due vie di ricerca: l'una che

²⁶ Cfr. M. Heidegger, *Sull'essenza e concetto della physis. Aristotele, Phys. B 1, op. cit.*, in HGA IX, tr. it. p. 201.

precisamente è e non è possibile non sia, ovvero la via dell'*aletheia*, e una che non è ed è necessario non sia.

In questa prima formulazione dell'interdetto parmenideo sull'impossibilità di pensare il non essere assoluto vi sono le due tesi fondamentali della filosofia parmenidea: «1. L'essere è, il non-essere non è; 2. Il tentativo di porre il non-essere come essente non è attuabile, non potendo essere in realtà né pensato né detto»²⁷. Questa determinazione pare confliggere da un lato con la più immediata esperienza di pensiero, dall'altro con la determinazione ontologica dell'ente individuato che, come abbiamo già avuto modo di esporre, fa della negazione e del limite la componente dialettica fondamentale dell'individuazione: l'ente è un questo e non un altro, e allo stesso tempo l'essere è diverso dall'ente (*ta dokunta*). Il non essere, seppur non dicibile direttamente, partecipa attivamente alla determinazione a partire dal carattere generale dell'ente, dallo *hekaston* al *ti to on* come ente determinato. Il principio di non contraddizione come regola logica è anche qui insufficiente a rendere conto dell'ontologia parmenidea. Quando Parmenide dice l'essere è il non essere non è, non vuol dire che si è dinanzi alla formula dell'identità per cui $A=A$, ma che l'essere va concepito mediante se stesso. Proprio nella determinazione del non essere come nulla Parmenide si addentra a una comprensione del non essere²⁸ e dell'essere allo stesso tempo. Il nulla come elemento differenziale non è dicibile in senso proprio, ma è ciò che è sempre sullo sfondo. L'essere è essenzialmente concepito come stabilità. Ma se ciò è vero, per converso è possibile rappresentarsi una mescolanza di essere e non essere nel processo del divenire temporale, nel non-ancora e nel-non più o nell'atto presentificante che rende presente un che di non presente, e ancora nella determinazione del diverso, dello *heteron* del non essere relativo come nel *Sofista* platonico. In sintesi:

- 1) L'essere frammentario del molteplice, di *ta dokunta* è pervaso dal non essere.
- 2) Ogni discorso sull'ente intratemporale avviene sempre nell'orizzonte del non essere come non ancora e non più.
- 3) Nella determinazione logica il non-essere è in qualche modo sempre trasposto nell'essere; il *logos* ha un carattere intrinsecamente nichilistico proprio nella sua funzione determinante, nel suo dire l'essere di un ente come un che di stabile, ne dice sempre anche il non essere.

Il non essere appare pervadere la determinazione spaziale, temporale e logica dell'ente, eppure nell'accesso all'essere originario, questa impostazione pare ribaltata. Secondo Fink ciò avviene perché ad essere intesi sono due ordini di discorso differenti: il primo dove vige questo carattere relativo del non essere è l'ambito dei *ta dokunta*, mentre l'ambito dell'*archè*, del "essere-originario" è intaccato dal non essere solo in quanto inattuabile dal *logos* e diverso dai *dokunta*. In discussione sono i due piani ontico ed ontologico. Si ha qui la prima compiuta *Seinsfrage* che ci dice «l'essere esclude da sé il nulla», ovvero si dà nella radicale differenza rispetto all'ente individuato²⁹.

²⁷ GaP, tr. it. p. 238.

²⁸ Ivi, p. 240.

²⁹ GaP, tr. it. p. 240.

Pertanto, solo l'essere può essere conosciuto e detto avendo un legame indissolubile con il conoscere ed il dire. Il frammento 3: *to gar auto noein estin te kai einai*, è la prima testimonianza filosofica dell'indissolubile nesso tra essere e pensiero, il luogo in cui il nesso tra *physis* e *on* si volge nel ipotesi fondamentale *logos-on*³⁰. Fink non azzarda una interpretazione immediata del frammento, proprio perché è assai problematico decidere se sia l'*einai* a essere pensato a partire dal pensiero o il pensiero a partire dallo *einai*.

Le possibilità dell'ontologia devono essere comprese a partire dalla determinazione del nesso tra essere e pensiero. Viceversa, il nulla in quanto non dato non può esser di primo acchito conosciuto. Per Fink carattere fondamentale del sapere non è determinare il carattere unitario o illusorio del reale, ma il nesso essenziale che esiste tra il pensiero e l'essere. Parmenide in questo chiarifica e sviluppa il carattere omologico eracliteo del *logos*, ricollegandolo a una caratteristica intrinseca della relazione tra il pensare e il pensato. «In tutto il conoscere ed il parlare è all'opera una comprensione dell'essere perfettamente determinata, la quale pensa l'essere come ciò che è stabile, in sé solido e non vacillante, ossia come ciò che non può essere ora in un modo ora in un altro oppure mescolato con la nullità»³¹.

Se ci atteniamo all'interpretazione di Fink di Parmenide, il rapporto tra pensare e conoscere è sempre possibile a partire da una *presentazione* del mondo e dell'essere, ciò implica che il pensiero umano ha sì la potenza entificante, di prescrivere ed ipotecare la cosa sotto il vessillo dell'essere, ma che tale potenza, presente anche nel carattere predicativo del *logos*, è un riflesso dell'originaria potenza dell'*a-letheia* che nel *logos* umano stesso si annuncia. Ci sono due tipi di *presentazione* (*Vergegenwärtigung*): una prima fenomenologicamente intesa come percezione degli oggetti interni dei nostri stati interni, un'altra, più originaria è la presentazione cosmologica con cui l'ente si manifesta a partire dallo sfondo meontico.

In termini finkiani, dunque, la questione del rapporto tra essere e pensiero (*noein*) annunciato nel frammento 3, è possibile solo a partire da una tematizzazione dell'orizzonte onto-cosmico primariamente costituito. Tale sfondo è *analogon* cosmologico della vita costituente husserliana, che si media nel pensiero dell'essere e che costituisce l'orizzonte di ogni predicazione. Tali aspetti verranno maggiormente in chiaro in seguito.

Il *nous* ha, nella sua confidenza con l'essere, il carattere di rendere presente a sé l'ente indipendentemente dalla sua presenza. Il frammento 4 a tal riguardo è esplicito

Λεύσε δ' ὄμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐόν τοῦ ἐόντος ἔχουσθαι
οὔτε σκιδνάμενον «πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον»³².

³⁰ *Ibid.*

³¹ GaP, tr. it. p. 241.

³² Traduce Fink: «Ma tu osserva con la mente spirituale come ciò che è assente è presente grazie ad essa in modo certo; poiché essa non separerà l'ente dalla sua connessione con l'ente, né come ciò che

Il frammento è cruciale per comprendere l'interpretazione di Fink del *nous* parmenideo e della sua relazione con l'essere. In primo luogo, notiamo che Fink traduce *nous* con *Geist*, che può ben voler dire mente spirituale, spirito, tuttavia reputiamo questa traduzione parziale, in quanto non rende la polisemanticità del termine *nous*, che non è il mero pensare, ma è riferito in generale all'intero ambito percettivo, all'intuizione tanto intellettuale quanto sensibile. A tal proposito, nel *Nietzsche* Heidegger traduce in maniera assai pertinente *noein*, ossia il verbo di cui *nous* è sostantivo del frammento 3 con la percezione (*Vernehmung*)... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι con «*Dasselbe aber ist Vernehmung sowohl als auch Sein*»³³, a differenza di Fink che propende per la più abituale traduzione «*Denn dasselbe ist Denken und Sein*»³⁴. Il *nous* così come la sua azione specifica, il *noein*, è identificato dunque da Fink come *Geist*, da Diels come *das Seiende denken* e infine da Heidegger come *Vernehmung*. Questo implica che identificare *noein* con la mente spirituale, col *Geist*, che ha nel *Denken* la sua particolare prestazione, implica già una forte ipoteca ermeneutica, che Fink forse mutua dallo stesso idealismo tedesco cui sostiene di volersi discostare³⁵. Tale impostazione sarebbe quindi ancora metafisica, perché introduce un dualismo tra natura e spirito, tra *res cogitans* e *res extensa* che nella filosofia presocratica non sono ravvisabili³⁶. La traduzione finkiana sembra trascurare la naturale collocazione dello speculativo nel fisico della tradizione presocratica, dimensione fisica o fisiologica che però lo stesso Fink paradossalmente assume implicitamente nella sua interpretazione. Poco dopo infatti Fink ammette che questa prestazione dello spirito (*Geist*) di presentificare ciò che non è presente è esattamente eco del movimento della *physis*. L'assenza in questione del frammento 4 non è semplicemente il presentificare la cosa nell'immaginazione, ma l'assenza della *physis* come ciò che è al di là dell'ente

è completamente e dappertutto, è disperso secondo l'ordine, né come ciò che si raccoglie assieme». Riportiamo anche la traduzione di Diels dal tedesco presente nel testo originale delle *Grundfragen* «*Schaue jedoch mit dem Geist, wie durch den Geist das Abwesende anwesend ist mit Sicherheit; denn er wird das Seiende von seinem Zusammenhang mit dem Seienden nicht abtrennen, weder als solches, das sich überall gänzlich zerstreue nach der Ordnung, noch als solches das sich zusammenballe*». DK 29 B4. *Ibid.*

³³ Cit., HGA VI.1, p. 475.

³⁴ Cit., GaP, p. 207; in realtà Diels nella prima edizione del 1903 dei *Die Fragmente der Vorsokratiker* (op. cit., p. 121) traduce diversamente rispetto a Fink: «*Den das Seiende denken und sein ist dasselbe*».

³⁵ GaP, tr. it. p. 241.

³⁶ A tal proposito ci pare opportuno citare anche il frammento 16 tratto da Arist. *Met.* IV 1009 b21 della seconda parte del poema, inerente alla *doxa*: «Come, infatti, ognuno ha la combinazione nelle membra dai molteplici movimenti, così per gli uomini si presenta il *nous*, infatti è lo stesso ciò che pensa la natura delle membra negli uomini e in tutte le cose e in ciascuno. Infatti il pieno è il pensiero». In questo frangente Parmenide connota come *to auto* il *nous* e ciò che pensa la natura delle membra corporee (*krasis meleon polykampton*). Il pensiero ha quindi un corrispettivo nella disposizione organica, indipendentemente dallo statuto dell'analogia, a conferma anche del significato omerico del termine equivalente a *thymos* (cfr. Od. VIII, 78). In Parmenide, pertanto, così come in generale nei presocratici, la separazione tra il logico ed il fisiologico non è pienamente compiuta, tal da sussistere ancora perlomeno un'analogia, non una discontinuità.

quotidiano e presiede alla sua generazione. *Noein* è dunque la possibilità di portare alla presenza il fondamento trascendentale di tutte le cose. L'interpretazione di Fink è, quindi, collocata a metà tra il terreno speculativo, secondo cui l'assoluto si riflette nel *nous* umano, e il terreno fisio-logico, in cui essendo l'assente la *physis* stessa, essa non è separata da *nous*, ma anzi vede in esso il suo teatro primario di manifestazione. *Noein* è innanzitutto un percepire e presentificare l'assenza della *physis*.

Ad onore del vero, Fink correggerà già nel corso del 1951 l'impostazione delle *Grundfragen*; in quel frangente il lavoro (*Werk*) del *noein* sarà caratterizzato come «*das Sein zu vernehmen und gliedernd, fiegend auszulegen*»³⁷, e ancora «*Denken ist trotz der ihm eigenen Spontaneität wesentlich vernehmend*»³⁸. Fink pare in questo frangente rimodulare forse sulla scorta del confronto con Heidegger la sua interpretazione speculativa del *nous*, che diviene *organon* dell'*einai*, dell'esperienza ontologica. Anche se in questo caso, tale impostazione vuole ancora dire troppo, rispetto ad una interpretazione filologica del pensiero dell'Eleate, tuttavia la filosofia speculativa si differenzia dalla mera filologia e dalla dossografia proprio un certo grado di interpretazione "creativa".

2. *L'Eleatismo e il ripensamento delle categorie fenomenologiche*

Come accennavamo precedentemente, l'interpretazione fenomenologica di Parmenide offre a Fink l'opportunità anche di riscrivere e ritradurre alcuni dei suoi motivi fenomenologici nella cornice cosmologica³⁹. Mi riferisco alla presentazione e all'intuizione nella sua duplice declinazione sensibile ed intellettuale. Il *Vernehmen*, ingloba tutto l'ambito della percezione, non è un semplice *Denken* né tantomeno un *Wahrnehmen*, un percepire sensibile, ma un afferrare, ap-prendere, percepire. Effettivamente questo termine pare più appropriato anche per caratterizzare l'interpretazione finkiana del frammento 4; se attribuiamo al *Geist* in senso lato non il semplice *Denken*, ma la funzione intenzionale nella sua declinazione sintetica attiva e passiva, ci viene in chiaro cosa il pensatore di Konstanz intenda nel caratterizzare il *nous* come la facoltà del *noein* che apprende con particolare riferimento a ciò che è assente «in modo tale che proprio ciò che è assente diventa presente»⁴⁰. In Fink il carattere della *Vernehmung* viene fortemente caratterizzato in relazione alla *Vergegenwärtigung*, della presentificazione che costituisce il punto focale delle ricerche fenomenologiche di Fink durante il periodo di assistentato presso Husserl⁴¹. In generale, il percepire del *nous* non si esaurisce nella presentazione, nella percezione della pre-

³⁷ ZoF, p. 55. «Percepire l'essere e interpretarlo in modo unificante e secondo la sua disposizione».

³⁸ «Il pensiero, nonostante la sua spontaneità intrinseca, è essenzialmente percettivo» (*ibid.*).

³⁹ Si ricorda al lettore che all'epoca delle interpretazioni fenomenologiche di Parmenide, la *VI Meditazione* cartesiana non era ancora stata pubblicata. Lo sarà solo nel 1988 come prima parte di *Hua II*.

⁴⁰ GaP, tr. it. p. 241.

⁴¹ Cfr. VuB.

senza, ma abbraccia l'intera vita coscienziale sia per quanto riguarda il senso interno che quello esterno. Dal punto di vista fenomenologico, nel senso interno, nell'*innere Welt*, la modalità in cui l'*Abwesende* diviene *anwesend*, risiede la modalità propria della presentificazione come: immaginazione e fantasia, rimemorazione (*Wiedererinnerung*), anticipazione e pre-cognizione (*Vorerinnerung*). Tali forme che Husserl ricollega alla *Zeitbewußtsein* della coscienza interna originaria nella ritenzione e protenzione dell'oggetto⁴², sono la chiave di lettura dell'interpretazione del *nous*.

Nella sua intimità con l'essere, il *noein* ha la straordinaria potenza di render presente l'assente situato in un altro orizzonte temporale. Tuttavia, a differenza della teoria della presentificazione husserliana, il tipo di prestazione del *nous* è diretta solo secondariamente all'ente intramondano. L'assenza non è riferita semplicemente all'ente non presente che nell'immaginazione vien reso presente, bensì più radicalmente all'assente stesso per antonomasia, la *physis* come l'orizzonte celato di ogni chiusità, la *lethe*. Il *nous*, che non è più il *logos* cosmico eracliteo ma nemmeno unicamente una facoltà umana, nella sua attività presentificante media il passaggio dalla *lethe* all'*alethes*; esso è l'attività rischiarante il processo di costituzione trascendentale proprio dello *eon/physis*, e ne è traduzione immediata nel logico. Non è più in questione la semplice presentificazione dell'immagine, ma dell'assente in modo essenziale come *zum-Vorschein-kommen* dello *eon*. Vediamo qui concretizzata la duplice essenza del movimento ontologico come esperienza ontologica della *physis*, segnatamente del trascendentale me-ontico e la sua traduzione nel progetto ontologico come nesso tra essere e pensiero. Il nesso fisio-logico diviene nesso onto-logico proprio nel momento in cui con Parmenide il *nous* inizia a imprimere le categorie dell'entità nella *physis*, nel dire e nell'imprimere all'ente il carattere dell'essere o, come sostiene lo stesso Fink, nel «costringere nel concetto la verità dell'essere»⁴³. Sebbene in questa fase della metafisica ciò ha a che fare con la possibilità di portare alla presenza l'essere dimenticato del fondo di tutte le cose, similmente a come accadeva nel simbolo eracliteo, nella metafisica e nella scienza moderna tale capacità disvelante, che assume i crismi della volontà di potenza della civiltà faustiano-prometeica, si volgerà nella pro-vocazione e riduzione della *physis* e dell'ente a mero *Bestand* e nel tentativo del pensiero umano di carpire le leggi stesse che regolano il divenire del mondo. Da questo punto di vista, possiamo asserire che, in tutto e per tutto la filosofia parmenidea costituisce il preludio della metafisica occidentale; se la filosofia parmenidea è «lotta spirituale per costringere nel concetto la "verità dell'essere"»⁴⁴ essa è anche il primo fondamentale passo per l'ipoteca logica del mondo.

Il *nous* ha quindi la capacità, nel linguaggio, nel pensiero e nella percezione, di portare la *physis* al dis-nascondimento essenzialmente grazie alla sua capacità presentificante e nominante. Questo vuol dire che l'esserci umano non ha mai l'essere a disposizione nella sua cerchia prossimale, nella comprensione quotidiana, ma lo

⁴² Cfr. Hua X, pp. 40 ss.; Hua III/1, pp. 147 s.

⁴³ GaP, tr. it. p. 243.

⁴⁴ *Ibid.*

comprende nella modalità dell'assenza, che taglia come una fenditura tanto l'esistenza umana, quanto l'intera storia della metafisica. La più grande *crux* della filosofia insiste proprio sul dire e concettualizzare questo carattere di non-presenza, di "ascoltato" dell'essere e, a un tempo, di costante presenza nel linguaggio e nell'esperienza. Il *nous* nell'esistenza umana è il luogo in cui l'*Abwesen* diviene *Anwesen*. È qui di fatto esplicitata la differenza cosmologica, la stessa *Sache des Denkens* della filosofia di Eugen Fink che poi verrà chiarita nel 1949 in *Welt und Endlichkeit* sulla scia dell'interpretazione della Dialettica trascendentale kantiana. Il *nous* è "formatore di mondo" perché porta a presenza il fondamento, ma, contrariamente ad un'impostazione antropologica e antropocentrica non è dotazione specifica di quell'abitatore della lontananza che, nel progetto ontologico forma la sua *Umwelt* a differenza dell'animale.

L'origine di questa dotazione specifica è da pensare a partire dal suo radicamento cosmologico, il *nous* non è ancora qui pro-vocazione dell'uomo nei confronti dell'essente, la potenza ordinante dell'intelletto kantiano che pone la natura sotto processo, ma segue la via del rischiaramento ispirato dalle Eliadi. Il *Vernehmen*, o come lo caratterizza Fink, il *Geist* umano segue la via già tracciata dall'*einai*: *einai* e *noein* sono infatti lo stesso, come conformità e come identità. Il nostro sapere ammette qui un assoluto ulteriore che lo determina. Il *nous* è forza dell'essere, forza della *physis* che naturalmente appartiene all'uomo in quanto immagine microcosmica del *kosmos*. Il *nous* non separa l'essere dal *kosmos* ma lo intuisce come uno e unitario, come *hen* ed *eon*, non lo percepisce come disperso ma intero, come ciò che è comune (*xynon*) a tutto l'ente.

Il fr. 6 aggiunge un'ulteriore determinazione della relazione uomo-essere-verità:

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
Πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν

πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται.
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται
κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἔστι κέλευθος⁴⁵.

Qui è la dea *Dike* a parlare e distinguere in questo frangente le tre vie: quella della verità che esclude il nulla e coglie la natura dell'essere, quella del nulla del frammento 1 che abbiamo detto impercorribile, e una terza, la via degli uomini a due teste, che comporta in un certo modo il non essere, se non altro come *pseudos*, men-

⁴⁵ «È necessario dire e pensare che l'essere sia: infatti l'essere è, il nulla non è: queste cose ti esorto a considerare. E dunque da questa prima via di ricerca ti tengo lontano, ma, poi, anche da quella su cui i mortali che nulla sanno vanno errando, uomini a due teste: infatti, è l'incertezza che nei loro petti guida una dissennata mente. Costoro sono trascinati, sordi e ciechi ad un tempo, sbalorditi, razza di uomini senza giudizio, dai quali essere e non-essere sono considerati la medesima cosa e non la medesima cosa, e perciò di tutte le cose c'è un cammino che è reversibile.» (H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, op. cit., Milano, 2012, DK 28 B 6, p. 485).

zogna ed errore: la via dell'apparenza. L'apparenza nasce propriamente da questo: dal considerare in qualche modo il non essente essente, dall'includere il non essere nella definizione dell'ente individuato. È questo l'ambito della *doxa*, che caratterizzerà la seconda parte del poema, segnatamente sui discorsi dei mortali, *dikranoi* sospesi tra apparenza e verità, tra intendimento dell'essere ed essentificazione del nulla. La terza via è l'ambito dell'opposizione, del dualismo tra notte e giorno, del luminoso e dell'oscuro, dei rivolgenti, della dialettica contrappositiva manchevole del momento sintetico. Secondo Fink, qui non è in gioco, banalmente, una critica all'impostazione eraclitea, anche perché come abbiamo visto l'opposizione in Eraclito è momento fondamentale dell'essere, ma una distinzione essenziale tra l'ordine ontico e ontologico. È questa la dimensione *ante litteram* della *natürliche Einstellung* husserliana cui anche il sapere scientifico è parte, come la dimensione propria della quotidianità. Tuttavia, è proprio nella terza via che riluce il progetto ontologico della filosofia: l'esperienza quotidiana ha sempre un presentimento oscuro dell'essere, di cui vi è traccia della forma linguistica copulativa del verbo essere; il *nous* che dice autenticamente lo *einai*, riconduce questa molteplicità alla sua dimensione ontologica propria, la demistifica e la ribalta e la riconosce come tale.

È quanto chiarito ulteriormente nei frammenti 7-8, che costituiscono il centro dell'interpretazione fenomenologica, in cui il pensiero dell'essere parmenideo viene alla luce precisamente nella determinazione di *ta dokunta*, di ciò in cui l'essere e il non essere concorrono nella determinazione. I *ta dokunta* come oggetto del sapere doxastico in senso proprio, costituiscono il grande scandalo del pensiero come attesterà anche una certa deriva sofistica dell'eleatismo: come può il non essente esser considerato essente, e come può il *nous* nella sua identità con l'*eon* dire il non essente? Da questa via la dea ci intima di allontanare lo sguardo.

Il non essente è proprio, secondo Fink, il molteplice in cui essere e nulla sono immersi su cui lo sguardo, "l'occhio che non vede", l'orecchio che rimbomba e la lingua, insistono nell'esperienza media e comune. Questo è il terreno quotidiano dell'abitudine riguardo cui la ragione è chiamata a discernere e a decretare il discorso vero, della via che è.

La filosofia è, pertanto, proprio quel campo di battaglia in cui l'esistenza umana si scontra contro l'abitudine e l'ovvio per guadagnare un piano ontologico ulteriore. In questo si riverbera una ripresa dei concetti di *Lebenswelt* e *natürliche Einstellung* della fenomenologia in relazione alla riduzione. A differenza dell'approccio fenomenologico dove in gioco è sempre la possibilità di autorischiamento del soggetto, la lotta qui non è semplicemente il terreno di confronto tra due *atteggiamenti* differenti, bensì è l'arena in cui le sorti stesse dell'essere vengono determinate: se il *nous* umano è rispecchiamento del *nous* dell'universo, il luogo in cui la costitutiva *lethe* dell'essere perviene all'*alethes* al suo rischiamento, allora la filosofia è il luogo stesso in cui si decidono le sorti dell'essere, la sua storia è direttamente la storia del disvelamento e velamento dell'essere nell'eterna lotta contro l'opinione e l'indistinzione. La filosofia è pensiero della differenza, della differenza tra la *lethe* e l'*alethes*, tra il mondo e l'ente, tra la *episteme* e *doxa*. Qui viene in chiaro un aspetto fondamentale del pensiero di

Fink e dell'impostazione della problematica della storicità che avevamo accennato nei primi capitoli nell'identità tra storicità autentica e pensiero dell'essere. D'altro canto però, tale pensiero nel separare le due vie, quella della conoscenza e quella dell'opinione è già incanalato su quella strada che porterà allo sviluppo del pensiero metafisico e dello sdoppiamento tra la separatezza dell'idea, dell'oggetto noetico e la realtà sensibile, appunto il mondo dell'apparenza e dell'opinione. Ma come si mostra la verità dell'essere? Abbiamo detto che la *physis* è l'eternamente celato, il non apparente, che trova nel *nous* la sua espressione, tuttavia il linguaggio e i sensi non appaiono sufficientemente potenti da cogliere questa realtà nella sua pienezza e potenza. In primo luogo perché l'essere stesso nella sua stabilità non si mantiene nell'ente, nel divenire l'essere si trasforma continuamente nel non-essere.

Questa potenza pre-logica e me-ontica non può venire espressa in maniera immediata e diretta, ma rimane coperta. Così come in Eraclito Ade come assenza dell'uno e Dioniso come presenza della molteplicità si combinano, in Parmenide la *physis*, o meglio, *to eon* è coperto proprio in ciò che da esso proviene: l'ente intramondano. Tale potenza va dunque espressa indirettamente. La dimensione simbolica eraclitea in Parmenide diviene dimensione analogica: i *semata* in Parmenide costituiscono l'orizzonte immanente di traduzione del trascendentale.

3. *I semata: su essere, apparenza e linguaggio*

Come in Eraclito, il *logos* umano nella sua forma logico-linguistica appare legato a doppio filo tra l'incapacità di dire pienamente lo *eon* e l'ente che individua a partire dal suo nominare. Il dire, se da un lato è sempre in relazione allo *on* e abbia allo stesso tempo una relazione immediata con l'essere, incontra dei limiti strutturali nel riferimento all'essere stesso, allo *Ur-eine*, quell'orizzonte meontico dell'ascosità e della irriflessa unità a partire da cui si dà ogni diradamento ed apertura. Se è vero che l'uomo ha sempre a che fare con l'ente, il problema della dicibilità di ciò che si mantiene nella costante differenza con l'ente stesso costituisce il suo più grande cruccio. Com'è possibile tradurre linguisticamente, nella finitudine dell'esistenza, di cui il discorso (*Rede*) è un esistenziale, il fondamento che sempre eccede come vita e mondo l'esistenza stessa? Se l'*eon*, la declinazione parmenidea della *physis*, è ciò che da un lato governa, ma dall'altro è sempre nella differenza onto-cosmologica dall'ente intramondano, se esso è quindi il meontico o il ni-ente, allora il problema della sua traduzione nell'immanenza è una questione di cruciale importanza per il pensiero fenomenologico. Se Heidegger vede nel *Dichten* il luogo privilegiato di rispecchiamento dell'*Ereignen* dell'essere, Fink rintraccia il corrispettivo di tale avvenire nel simbolo o nell'analogia per quel che concerne la dimensione del *logos* umano, nei fenomeni fondamentali dell'esistenza per quel che concerne l'esistenza nella sua fatticità, nell'elementare ovvero nel processo di sorgere e dileguare dell'ente tra cielo e terra per quanto riguarda le dimensione generativa dell'ente, infine nei costumi e nel progetto ontologico per quel che riguarda l'ambito formale

in cui l'uomo progetta il mondo culturalmente. I *semata* parmenidei, delineati nel frammento 8 rappresentano assieme ai simboli eraclitei la prima manifestazione logica della traduzione dell'essere nel segno. Essi sono *Zeichen des Seins*, *Wegmarken*⁴⁶, che a differenza dei simboli eraclitei non sono nulla di fenomenico, mitico o elementare in senso lato, non un'immagine poetica, ma analogia. I *semata* sono la via analogica per l'essere stesso, che può esser espresso solo mediatamente. La mediazione percorre il limite costitutivo del *logos* dell'invalicabilità della dimensione ontica. Parmenide predica positivamente dell'essere solo l'*hos estin*, ciò che è: essere è ciò che è. La determinazione dei caratteri propri è ipotecata da una inadeguatezza strutturale, «ogni sema dice troppo e troppo poco»⁴⁷. Il *logos* può relazionarsi all'ente solo mediante determinazioni ontiche – in questo risiede il suo dire troppo rispetto alla semplicità del fondamento – le quali, nel tentare di afferrare l'essere, incorrono sempre in una determinazione finita dell'infinito – in questo vi è la loro insufficienza costitutiva.

È questa la difficoltà fondamentale di tutta l'ontologia, il fatto che essa parli apparentemente il linguaggio ontico e si rivolga alle cose, mentre ad essere inteso nel profondo è l'esatto contrario: il fatto che essa dica l'ente pensando l'essere⁴⁸.

L'interdetto parmenideo, come impossibilità di dire il non essere si rovescia dunque nel suo opposto, nell'impossibilità di dire pienamente l'essere nel linguaggio. Vedremo dopo come nella differenza tra *nous* e *doxa* Fink tenterà una riattualizzazione in termini fenomenologici di questa problematica. Ogni *sema* dice lo stesso ma non l'identico. I primi due caratteri dello *eon* ad esser nominati sono l'*ageneton* e l'*anoletbrton*: l'essere è ingenerato e indistruttibile privo di morte, similmente allo *apeiron* anassimandro⁴⁹, inoltre è *atremes*, imperturbabile, *ateleston*, privo di *telos*. Come possiamo vedere, questa prima classe di *semata* si determinano per via negativa, sono la negazione dei caratteri ontologico causali propri dell'ente: l'essere generato (causa efficiente), soggetto a divenire (causa materiale), l'aver una determinazione (causa formale) e un fine (causa finale). L'essere intero dello *eon* non si riferisce essenzialmente al suo essere un tutto conchiuso, ma a non essere un individuato, ovvero un ente finito caratterizzato, nella sua individuazione, oltre che da determinazioni spazio/temporali anche dal nulla e dal limite, dalla differenza che partecipa attivamente alla determinazione della singolarità come “esser questo e non altro”. *To eon* non è nemmeno soggetto ad accrescimento e dispersione, non essendo inserito nella temporalità non è caratterizzato dal divenire. Come possiamo notare, il pensiero dell'essere della *physis* è pensabile in analogia alla cosa spogliata da ogni carattere di

⁴⁶ ZoF, p. 61.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ GaP, tr. it. p. 249.

⁴⁹ In un appunto delle *Notizien und Dispositionen zu Heraklit Seminar SS 1950 und SS 1954* Fink annota: «*to apeiron*: L'imperituro come ciò che permette il passare del tempo. L'indistruttibile come distruttore L'inesauribile come esauriente. Il senza età come ciò che provoca l'invecchiamento. Anche l'*apeiron* come *to eon* è determinato per via negativa mediante l'*analogia entis*». EFGA 11, p. 598.

finitezza, esso è *to a-peiron*, in quanto negazione dell'ente individuato. Esso è anche al di fuori del tempo non è soggetto allo era e al sarà, poiché *Moir*a, la sorte lo ha vincolato ad essere *hen* (uno) e tuttavia *syneches* (connesso), essendo ciò che tiene assieme. *To eon* scaccia da sé i *principia individuationis* dell'ente, in particolare il tempo, così come la *physis* in Eraclito. Non essendo soggetto al divenire, ma essendo l'ora "*Es ist Jetzt*"⁵⁰ atemporale, anche la *genesis* e la *phthora* non lo riguardano, sebbene non siano negate in assoluto, ma ricondotte unicamente alla dimensione di *ta dokunta*. È inoltre indivisibile ed omogeneo (*oude diaireton*), identico con se stesso.

A tal proposito, Fink introduce il frammento 7 del poema parmenideo che riprende il tema della stessità tra *einai* e *noein* già preannunciata nel frammento 3

Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν.

Che traduce:

Lo stesso è il pensiero e il pensato (*noema*) poiché senza l'essente (*eontos*) nel quale è espresso, non troverai il pensare. Infatti nient'altro è o sarà all'infuori dell'essere poiché *Moir*a lo ha vincolato ad essere un intero e immobile⁵¹.

Il *nous* dice il *noema*, poiché non si dà senza la relazione con ciò che esprime; un *nous* trincerato nella sua autoriflessività, come Platone sottolinea appunto nella prima ipotesi del *Parmenide*⁵², equivarrebbe al nulla. Il pensiero senza il pensato, senza il suo movimento è mero nulla. Il *nous*, intuisce e ha come correlato intenzionale non direttamente la molteplicità dell'ente ma l'essere. Nei *semata*, che potremmo inferire siano il *noema*, il correlato del pensiero, il prototipo del concetto, è pensato l'essere dell'*archè* nella sua differenza dall'ente e nel suo divenire dialettico nella manifestazione. Nel *noein* che pensa analogicamente l'essere nei *semata*, viene alla parola la *physis*, ovvero il fondo meontico che paradossalmente sfugge però ad ogni definizione univoca ed esatta. La filosofia quindi ha a che fare con l'inattingibilità dell'essere dell'essente. Fink a tal proposito è chiaro:

⁵⁰ Cit. ZoF, p. 63.

⁵¹ GaP, p. 217.

⁵² È la celebre ipotesi "se l'uno è uno". Cfr. Plat. *Parm.*, 137c4-160b1. Fink dedicherà nel semestre invernale del 1947/48 uno *Übung* al *Parmenide* platonico (cfr. *Notizen zur Übung „Platons Parmenides“* in EFGA 11, pp. 477-498). In un appunto significativo dello scritto leggiamo: «La dialettica di Parmenide ha il compito di discutere la concettualità ontologica in quanto tale. Gli *eidē* non sono né concetti, né sostanze ipostatizzate, né metodi, ma sono l'essere e non l'essente. – L'essere viene sempre nuovamente compreso e pensato "onticamente", in "modelli ontici", e in tal modo il pensiero fallisce. Questa è la sua vera aporia. – Il Parmenide non è affatto la "critica distruttiva" della teoria delle idee, ma la sua produttiva espansione: nella dimensione autenticamente ontologica, che è speculativo-"dialettica"» (ivi, pp. 495 s.). Fink vedrebbe dunque, sulla scorta della differenza ontologica, una continuità tra la relazione dello *eon* parmenideo con i *semata* e la dialettizzazione dell'essere nella dialettica platonica. Tuttavia, l'essere è sempre pensato mediato onticamente e mai di per sé sulla scorta di modelli ontici.

L'essere si manifesta nel pensiero, in quello in cui però osa il progetto che dispiega espressamente e col pensiero l'essertà del essere (*die Seinsheit des Seins*) in metafore insufficienti, sapendosi in ciò chiamato dalla voce divina di Dike e dalla via che essa gli indica⁵³.

I *semata* sono il primo avviamento di quel progetto ontologico che nella storia della metafisica diverrà il problema della dialettica in Platone, delle categorie in Aristotele e dei trascendentali nella metafisica scolastica. Citiamo ancora un passaggio:

Parmenide fonda con ciò la via di pensiero (*Denkbahn*) della filosofia occidentale che pensa l'essere. Quanto più essa diviene cieca nei confronti del carattere analogico dei *semata* ontologici, tanto più per essa l'essere che è pensato diviene un ente, una non-cosa (*Unding*) e sovra-cosa (*Überding*)⁵⁴.

A partire dai *semata* parmenidei, l'essere è dunque pensato sul modello della semplice presenza. Le analogie, di cui limitatamente all'impostazione parmenidea quella della sfera è la più suggestiva, sono una prima forma pre-metafisica in cui, sebbene per via negativa, l'essere viene consapevolmente pensato ed incanalato, tradotto e forse tradito all'interno del *logos*. Per usare un termine platonico, i *semata* sono la prima forma dell'*eikos logos*, di quel discorso verosimile, che sebbene si relazioni alla *physis* e all'essere sempre per difetto, data la strutturale mancanza del *logos* umano⁵⁵, costituisce tuttavia l'unico modo proprio di tale *logos* di dire l'appartenenza tra l'*einai* e il *noein*. Se, tuttavia, in Platone la verosimiglianza è di per sé rispetto alla *noesis* difettiva, la mancanza in Parmenide è il modo proprio di annuncio dell'essere nel pensiero. Il pensiero dello *eon* non è l'unico orizzonte del conoscere umano, né tantomeno esaurisce l'ambito problematico del poema parmenideo. Il discorso *per physeos* infatti verte su due ordini ontologici differenti, lo *eon* e i *ta dokunta*; l'essere e l'apparenza. Queste due regioni ontologiche hanno nel *noema* e nella *doxa* i loro modi propri di espressione.

La questione del pensiero verosimile e della *doxa* è secondo Diels⁵⁶ tematica nella seconda parte del poema che occupa i frammenti 9-19. Reinhardt è stato uno dei primi e più strenui oppositori di questa tesi⁵⁷, la dea non può riferire ipotesi, può dire solo verità, pertanto, la seconda parte del poema sarebbe incentrata sulla verità della credenza umana, la cosiddetta terza via. Secondo Reinhardt ad essere in questione è una gnoseologia doxastica da cui deriva una cosmogonia. L'*onoma* certifica il segno distintivo delle cose⁵⁸, le individua e ne coglie le reciproche relazioni fisiche. Fink

⁵³ GaP, p. 217.

⁵⁴ ZoF, p. 64.

⁵⁵ Nel *Timeo* lo *eikos logos* è da Platone identificato come la modalità propria di relazione del vivente alle forme; relazione sempre difettiva e mai compiuta (Plat. *Timeo*, 29 d; 53). Fink condurrà delle esercitazioni sul *Timeo* platonico un anno dopo quelle sul *Parmenide*, nel semestre estivo del 1949 (cfr. EFGA 11, pp. 567-587).

⁵⁶ H. Diels, *Parmenides*, Reimer, Berlin, 1897, p. 63.

⁵⁷ Cfr. K. Reinhardt, *Parmenides*, *op. cit.*, pp. 26-30.

⁵⁸ Cfr. *Parmenide* frammento DK 28 B19.

ritiene, al contrario, che in questa fase aurorale della filosofia parlare di una esplicita gnoseologia sia quanto mai improprio, così come sia impropria l'impostazione per cui oggetto della seconda parte del poema sarebbe il mondo naturale considerato secondo la *doxa*, laddove la prima parte riguarda unicamente la verità. Entrambe riguardano le stesse cose, a differire sono le i tipi di conoscenza e gli enti tematici: la prima parte riguarda il *nous* o il *noema* che dice lo *eon*, l'altra la *doxa*, il discorso umano inerente i *ta dokunta*. La differenza tra un sapere ontologico inerente l'essere e uno soggettivo che riguarda i fenomeni, tra il sapere vero ed il verosimile, è una conquista del platonismo che troverà varie riformulazioni nel corso della storia del pensiero occidentale, ma Parmenide è all'origine di tutto ciò, sarebbe un errore interpretarlo con categorie posteriori⁵⁹.

L'essenza della *doxa* parmenidea è essenzialmente diversa da quella platonica, non è semplicemente un opinare falso per mancanza di discernimento dialettico, ma un sapere che riguarda il fenomeno, l'ente generato che è caratterizzato da una mescolanza di essere e non essere⁶⁰.

Effettivamente, è corretto affermare che alle due parti del poema corrispondono oltre che due ambiti della stessa realtà, anche due relative prestazioni del *logos*: alla prima il *noein*, alla seconda è propria la dimensione del linguaggio, della *doxa*⁶¹. Tuttavia, *nous* e *doxa* non costituiscono due realtà differenti, bensì sono due organi della conoscenza distinti che si riferiscono a due diversi ambiti dell'essente⁶²: il *nous* dice e pensa nei *semata to eon* nel segno della sua definibilità solo difettiva, ed estraneità al tempo e al divenire, mentre la *doxa*, dice nel linguaggio «l'ordine delle cose e la loro direzione nell'intero, la *diakosmesis*»⁶³. Ciò che è presentito in questi due ambiti

⁵⁹ In *Nachdenkliches zur ontologische Frühgeschichte der Raum Zeit und Bewegung*, Fink approfondisce il problema del nesso tra *doxa* e *noesis* anche in riferimento alla filosofia platonica. Così come in Parmenide, anche in Platone parlare di un dualismo tra *doxa* e *noesis* appare improprio, anzi, il problema dell'idealismo non è pensare la *Trennung* tra noetico e fenomenico, bensì la loro *Verbindung*. L'ideale non costituisce un retromondo come nell'interpretazione nietzschiana, bensì è compreso e presente nel sensibile; la *doxa* pertanto non è in un rapporto di semplice contrapposizione con la *noesis* (cfr. ZoF, p. 59).

⁶⁰ Tuttavia, ci pare impossibile non ravvedere già prefigurati dei rapporti che lo stesso Platone svilupperà nella celebre teoria della linea del VI libro della *Repubblica*. L'opposizione tra la *episteme* e *doxa*, tra *noesis* e *aisthesis*, ovvero tra intuizione intellettuale e intuizione sensibile, tra idea ed ente sensibile. Tale dualismo è proprio della filosofia platonica e, sebbene con modalità differenti, anche di quella parmenidea. Così come non è possibile non ravvisare un certo "bias" nell'interpretazione finkiana: se consideriamo che la traduzione di *nous* nelle *Grunfragen* è *Geist*, tradotto come intuizione spirituale, e alla *doxa* è attribuito un sapere unicamente dei fenomeni di *ta dokunta*, non è difficile ravvisare in questa impostazione una riproposizione della differenza kanitana tra intuizione intellettuale e intuizione sensibile: la prima fondamentalmente preclusa all'uomo che riguarderebbe le idee trascendentali, una seconda che riguarderebbe i fenomeni individuati nello spazio tempo.

⁶¹ Cfr. ZoF, p. 68.

⁶² Cfr. ZoF, p. 66.

⁶³ *Ibid.*

di discorso differenti è la differenza ontologica tra l'essere e l'ente come differenza propriamente cosmologica tra *eon* e *dokunta*.

I *semata* sono analogie difettive, in essi l'ascosità (*Unverborgenheit*) della *physis* viene esplicitamente alla presenza nella sua negazione; abbiamo quindi un doppio livello di negazione: da un lato il sottrarsi di *to eon*, dall'altro la traduzione negativa di questo sottrarsi nel *logos*. Nella doppia negazione si afferma, pertanto, il principio nel suo carattere propriamente me-ontico come differente dall'ente. Nel pensiero doxastico la struttura ontologica di tale movimento è direttamente rispecchiata. La *doxa*, come è esplicitato in DK 29 B9, ha invece per oggetto i *ta dokunta* come quell'ambito dell'ente caratterizzato dalla relazione tra essere e nulla, dalla notte e dal giorno, dal moto dei pianeti, e in generale da quell'azione della contrarietà, che, se per Eraclito costituiva il livello simbolico di immediato rispecchiamento delle strutture dell'essere, per Parmenide rappresenta il regno dell'apparire del fenomeno su un piano ontologicamente diverso rispetto all'*archè*. Se Eraclito considerava quindi l'opposizione, il *polemos*, la dialettica tra essere e nulla, a tutti gli effetti potenza dell'essere, in Parmenide il divenire e in generale la compenetrazione tra essere e nulla che presiede all'individuazione, è estromessa dallo *eon* e collocato su un piano ontologico differente.

Il rapporto *nous-doxa* non è dunque concorrenziale. Tuttavia, anche in questa sua prima formulazione, l'ontologia non perde la sua impostazione fisiologica: non è il soggetto a conoscere il mondo, bensì il mondo, la totalità dell'essere e la sua frammentazione nell'ente, di cui egli è sempre parte, a rispecchiarsi nell'umano. I due ordini di conoscenza, pertanto, non derivano da due facoltà diverse della soggettività, questo è un elemento di irriducibilità dell'ontologia antica alla ontologia kantiana e alla fenomenologia, bensì sono due ordini onto-cosmologici differenti, ma connessi al livello della *physis*, che si manifestano diversamente nel conoscere umano. L'apparenza (*Schein*) non è mai parvenza (*Anschein*) in senso dispregiativo. L'esperienza greca del essere è la *physis*; essa è il fondo da cui pro-viene (*zum-Vorschein-kommen*) come manifestazione (*Erscheinung*) l'ente alla chiarezza (*Helle*) in quanto apparenza (*Schein*). Il fenomenale è l'ambito della *diakosmeis*, che è la specificazione e l'apparizione dell'ordine della *physis*. Una volta compreso questo tratto, l'opposizione tra *nous* che coglie nel *sema* lo *eon*, e la *doxa* che è il dire intorno ai fenomeni scompare. La *doxa* è la forma logica propria dell'ente individuato nello spazio e nel tempo, la sua particolare prestazione è la *Namengebung* (la nominazione) che è in tutto e per tutto individuazione. Siamo qui in un territorio che costituisce la rifrazione speculare dell'impostazione kantiana, ovvero su un terreno, non ancora metafisico, in cui la cosmologia finkiana in quanto non più metafisica, è già predelineata come la ricomposizione di mondo e piano trascendentale scervo da ipoteche soggettivistico-metafisiche: lo *eon* è l'orizzonte noumenico del mondo, l'origine sempre ascosa dell'ente, che è dicibile nel *logos* solo in maniera privativa, non essendo ad essa correlata nessun intuizione possibile. La *doxa* è l'orizzonte della conoscenza dei fenomeni, il livello del linguaggio e del suo indissolubile nesso con l'ente, che tuttavia non esaurisce l'ambito dell'essente. Ecco che il confine tra *eon* e *ta dokunta* si configura come quello tra dicibile e indicibile, o dicibile solo per analogia.

La *doxa* è falsa solamente se si oblia la differenza ontologica tra *eon* e *dokunta*; essa ha a che fare con l'essere in cui si è infiltrata la nullità, l'ambito dell'individuazione: pensa l'essere a partire dalla sua dispersione nella varietà del mondo, senza pensarne la corrispettiva unità nello *eon*. Il pensiero dell'essere si dà pre-logicamente oltre la presenza, in maniera simile a cui nello Heidegger di *Vom Wesen des Grundes*, il fondamento si dà solo nell'oltrepassamento del ente intramondano. Ma se è così, l'essere-nel-mondo dell'esserci umano è il punto di riferimento fondamentale per stabilire i limiti del mondo fenomenico. Il campo di esperienza "dei mortali", quel regno contrassegnato dalla finitudine è il luogo a partire da cui si dipanano i due regni, quello del *to eon* e dei *ta dokunta*. Le due dimensioni ontologiche dipendono a un tempo dalle caratteristiche proprie della manifestazione e dalla posizione dell'uomo nel cosmo. Specchio di tale situazione è il linguaggio, in cui l'uomo dà un nome alle cose. In DK 22 B19, Parmenide attesta che l'uomo, denominatore di tutte le cose⁶⁴, nell'*onoma* pone un segno distintivo negli enti, li progetta, li categorizza, dice ciò che essi sono secondo il loro apparire. Con la nominazione, che si avvale dello "è" in un modo però diverso rispetto all'intuizione dello *eon*, il *logos* conferisce sussistenza alla cosa ordinando il *chaos*: «ciò che ha un nome è già particolarizzato, singolarizzato e parcellizzato (*abgestückt*) dal tutto, staccato in una delimitata particolarità»⁶⁵. Il linguaggio accade sempre nell'ambito del suo nesso con l'essere e con l'uno: la comprensione dell'essere, è il piano ipotetico del dire, in ogni parlare risiede il presentimento dell'essenza dell'essere e, contemporaneamente, è mediato il rapporto tra uno e molti. Ora Fink, in conformità con un'impostazione sicuramente debitrice ad un certo impianto heideggeriano in cui l'essere è sempre implicato nel linguaggio, ma innanzitutto e per lo più in una modalità inautentica e velata, ritiene il piano logico linguistico della *doxa* deficitario rispetto alla pienezza dell'essere. Il discorso umano, è alimentato da una «mancanza di considerazione dell'essere» la cui pervicacia è direttamente proporzionale al grado di dispersione dell'uomo nella quotidianità, eppure l'ente è sempre un *on legomenon*. Nonostante l'essere non si dia pienamente nel linguaggio il *logos* non può far a meno di dire l'ente «*Sprechen ist ein unaufhörlichen IST-Sagen*»⁶⁶. Dire è *Ahnung des Seins*, un presentire in cui esso stesso rimane nascosto.

Tutto il denominare è un fissare, un tener fermo un estirpare l'ente dall'indistinzione del fondamento un portarlo a manifestazione; Fink usa un'espressione molto suggestiva «*Der Name ist die Burg des endlichen Dinges*»⁶⁷ (il nome è la roccaforte delle cose finite), ma anche il loro nascondiglio e salvaguardia.

Ed è qui che secondo Fink avviene la contraddizione: il nominare che ordina il caos del molteplice è allo stesso tempo un tradire l'unità dello *eon* nella singolarità del fenomeno. Tale tradimento è stigmatizzato dall'utilizzo improprio dello è,

⁶⁴ Cfr. GaP, tr. it. p. 256.

⁶⁵ ZoF, p. 69.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Ivi, p. 70.

proprio essenzialmente solo allo *eon*, in riferimento al molteplice. Se propriamente essente è solo lo *eon*, allora il dire che salva il fenomeno nel nome, che dirime il caos nella singolarizzazione, è un tradimento dell'originario stesso. Se la cosa è salvata nell'essere dell'ente, nell'*ist-Sagen*, ma tale dire non coglie l'essere nella sua differenza e *dynamis*, allora il *logos* che si relaziona con lo *on* è sempre nell'ambito di un tradimento che ne costituisce la sua natura ipo-tetica. Nel dire le cose il *logos* umano le tradisce, le distacca dal fondamento, le metaforicizza nel processo ontologico. Nel linguaggio viene alla luce la contraddizione ontologica, in ogni dire l'essere dell'ente l'essere si contraddice e si nega.

«Il dire è “capovolto” in un modo particolare. Esso assegna l'essere; tuttavia l'essere, in senso proprio, è solamente al modo dell'uno originario che riposa in sé imperturbabile; il linguaggio, invece, dice “è” riferendosi al molteplice, a ciò che è smembrato e turbinante nel tempo, dice l'essere e a un tempo lo contraddice»⁶⁸. Il linguaggio è capovolto, si basa sulla sconsideratezza: dice essere e contraddice se stesso, su questa contraddizione di tutto il dire umano si basa l'attribuzione di nomi⁶⁹. L'essenza della *doxa* è basata su questa contraddizione tra il suo dire l'essere e l'essere del fondamento che rimane indicibile, ogni dire l'ente è dunque un tradimento della dimensione inconcussa dell'essere. Il regno dei mortali, pertanto, è il regno della differenza delle *Zwischendinge*, strette nella morsa della *Offenheit* e della *Verbergung*, come cielo e terra. Distinguendo, gli uomini scindono, nominano l'essente molteplice nel suo apparire, e lasciano però sullo sfondo la chiusura del mondo.

Tale movimento riprende quello di *lethe* ed *alethes*, di velamento e nascondimento che abbiamo visto proprio anche della cosmologia eraclitea. Nel corso del 1951, la seconda parte del poema parmenideo acquista, nell'interpretazione finkiana una consistenza che nelle *Grundfragen* non aveva: l'elemento della *doxa* emerge propriamente come l'ambito di relazione tra il finito e l'infinito, il fenomenico e lo speculativo. Il regno dell'individuazione della *doxa*, pur nella sua differenza con *to eon* diviene il terreno di lotta delle potenze cosmiche: è una dualità nell'unità quella qui presentita, il rapporto che, come ci mostra la dea sempre veritiera, caratterizza l'ente intramondano nel suo fondamento cosmico⁷⁰. Questa *Weltordnung*, non è altro, come abbiamo detto, che lo *Schein des Seins* la sua traduzione sul piano fenomenico che sempre riluce ed è progettata nel linguaggio umano. Il linguaggio, pertanto, non è un *Werkzeug*, uno strumento dell'abitare umano, ma è il modo stesso di questo abitare, sempre insufficiente, sempre esposto alla potenza produttiva del nulla. L'*Anthropos* non è l'*Urheber* del linguaggio, ma piuttosto un *Mitsprechender* del dire originario (*Urspruch*) che si manifesta nel linguaggio nella potenza differenziante della nominazione. Il dante nome (*das Name-Gebende*) non è l'uomo, ma il mondo

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ GaP, tr. it. p. 258.

⁷⁰ Fink si riferisce in particolare a DK 29 B12, in cui l'unione erotica di maschio e femmina viene pensata in continuità con la generazione ed il movimento del *kosmos* (cfr. ZoF, p. 72).

nella sua articolazione ontologica, che come *to eon* costituisce il correlato pre-soggettivo dell'individuazione.

Per Parmenide gli uomini sono smarriti, hanno smarrito la via dell'*aletheia* proprio a causa della dispersione nella molteplicità dell'esperienza quotidiana in cui essere e nulla si compenetrano. La sfera dell'apparire è la *Moirai* e l'*Ananke* di ogni predicare umano, l'uomo è costitutivamente legato a questa dimensione superabile solo mediante l'intervento della dea *Dike*. La *Dike* assolve, in una maniera simile alla riduzione fenomenologica, alla funzione di mettere tra parentesi la quotidianità e di spingere il filosofo verso *to eon*, l'orizzonte costituente primario. La negazione della molteplicità però, a ben vedere, implica comunque un'azione attiva del nulla, è attraverso la negazione dell'ente che è possibile accedere alla autenticità di *to eon*. Il nulla non si dice, ma "agisce" dietro le quinte. Da questo punto di vista, scrive Fink, «ontologia e nichilismo sbocciano allo stesso tempo, si coappartengono come luce ed ombra. L'ontologia è sempre nichilista ed il nichilismo è sempre ontologico»⁷¹. Parmenide con la scissione tra l'essere e il nulla, con la determinazione dell'ambito della *doxa* come analogico per via difettiva a quello della *noesis*, avvia il pensiero occidentale sul sentiero della metafisica.

Ma in cosa consiste la portata nichilistica dell'eleatismo? Fink ritiene innanzitutto nella netta scissione tra essere e nulla e nella separazione tra la dimensione *doxastica* e quella *noetica* come negazione della stessa, che porterà come vedremo tra poco a caratterizzare *to eon*, il fondamento in opposizione al fenomenico, scindendo l'unità dell'*homologheia* eracliteo. Messa così la cosa, potrebbe tuttavia apparire abbastanza ellittica, la determinazione dell'effettiva portata dell'eleatismo ha bisogno di una serie di ulteriori passaggi chiarificatori.

La distinzione delle due vie, della *doxa* e dell'*aletheia*, e tuttavia l'impossibilità di pensare in maniera pura, noetica ed irrelata la dimensione dell'*alethes*, costituisce il grande scandalo della filosofia parmenidea. *To eon*, l'essente, come si è detto, è pensato in relazione ai *ta dokunta*, che ne costituiscono, in qualche modo la negazione. *To eon* è solo presente per via allusiva ma mai totalmente dato nell'ambito della manifestazione; nella nominazione, che dice l'essere dell'ente, il riferimento al fondamento, è presente e ad un tempo negato. L'essere può esser solo indicato non ritrovato nell'ente finito. Nell'ente troviamo sempre un concetto diluito di essere, eppure non si dà linguaggio senza il suo nesso con l'*einai*, e quindi con lo *on*. L'ambito della *doxa* è il Cavallo di Troia del *logos*, l'ambito in cui il nulla, l'assenza, è potenza, non come errore, ma come *Wesenzug* della comprensione dell'essere dei mortali. La finitudine umana è il regno della reciproca compenetrazione dell'essere e del nulla e da queste due potenze è pervasa e delimitata. La *doxa* è l'ambito della contrarietà, del limite, del *polemos*, dell'individuazione spazio-temporale, che riflette l'ambito dell'ente.

Questa inaggirabilità logica del nulla fa sì che il dire umano sia sempre nichilistico, essendo pervaso dalla potenza individuante del negativo. La *Befindlichkeit*

⁷¹ ZoF, p. 53.

propria dell'uomo è quella della *Gefangenschaft* (della prigionia). In *Zur ontologische Frühgeschichte der Raum Zeit Bewegung*, Fink distingue due caratteri simili ma non sussumibili connaturati all'essere-nel-mondo dell'uomo: il *Befangensein*⁷² e il *Gefangensein*⁷³. La *Befangensein* è lo stare in una situazione di costrizione che non è percepita come tale, una situazione di cattività abituale, Fink fa l'esempio, con più di qualche affinità alla *Repubblica* platonica, di un uomo nato e cresciuto nel carcere, che non percepisce quindi la cattività come tale, essendo l'unica dimensione esistenziale effettivamente esperita. Al contrario, il *Gefangensein* (essere imprigionato) e la *Gefängniss* è la prigionia vera e propria, esplicita, in cui si ha un'idea, una visione della libertà preclusa. Ebbene, l'essere situato dell'uomo nel regno dell'individuazione della *doxa* è una *Gefangenschaft*, un essere-imprigionato nel fenomenico e nei limiti del *logos* umano. È una situazione affine a quella descritta dal mito della caverna platonico, in cui il filosofo percepisce l'ulteriorità dell'essente rispetto all'ombra e prova a liberarsi delle proprie catene. In questo senso, è letto l'itinerario del filosofo nella prima parte del poema parmenideo, il suo viaggio non è altro che il tentativo di trascendere la prigionia della *doxa* in direzione dell'*aletheia*. In questa via i *semata* sono *Wegmarken*, i segni in cui, a partire dall'inaggrabile prigionia del *logos*, l'uomo tenta di oltrepassare il fenomenico in direzione dell'Assoluto⁷⁴. Il linguaggio, pertanto, è la «*mit-geschehende Geschehnis der Verendlichkeit*» (il co-accadente avvenire dell'individuazione), e il nome «*der sprachliche Widerschein einer Umrissenheit, eines Umzeichnetseins den endlich Seiendes* (il riflesso di una definizione, di una designazione dell'ente finito)»⁷⁵.

Il regno dei nomi, pertanto è *eapiseimon*, un distinguere (*Abzeichnen*) e un contrassegnare con il vero le cose (*Wahrzeichen*), il nome è segno del vero della cosa. Ma che tipo di verità è connaturata alla *doxa*? Il dire della *doxa* è la condizione ontologica di prigionia di ogni dire, il nominare è rischiarare l'essenza dell'apparenza sempre in fieri che non esaurisce la cosa. Se è così, anche i *semata*, quel particolare dire inerente sebbene per via privativa allo *eon*, è sempre nell'ambito dell'ambito doxastico. Il carattere proprio del *Wahrzeichen* è pertanto segnato da una duplice

⁷² *Befangen* in tedesco allude a una serie di significati difficilmente traducibili immediatamente in italiano, generalmente vuol dire essere in impiccio, ma anche prevenuto, inibito o in imbarazzo. Il *Duden* ne attesta tuttavia un significato più originario come il non esser libero e naturale (*nicht frei und natürlich*), ma in imbarazzo e turbamento a causa di qualcosa, il non essere a proprio agio a causa di un'istanza ulteriore. Lasciamo pertanto il termine non tradotto.

⁷³ Cfr. ZoF, p. 79.

⁷⁴ In tale impostazione, che si vorrebbe scevra dall'ipoteca della metafisica occidentale, è ben riscontrabile tuttavia una certa influenza della teologia negativa di matrice neoplatonica che Fink conosceva bene sin dagli anni giovanili. Abbiamo già detto dell'influenza ad esempio di Niccolò Cusano, e da quanto desumiamo dalla biblioteca personale dello stesso autore, erano ben note l'opera di Plotino e di Böhme. Per un approfondimento della relazione tra teologia negativa e meontologia si rimanda a J. Lawrence, *Me-ontology: Between negative Theology and Elemental Phenomenology: Heidegger, Welte, Fink.*, in A. Böhmer/A. Hilt, *Das Elementale*, op. cit., pp. 145-158, e a V. Cesarone, *Vom Göttlichen aus der kosmologischen Differenz her*, in *Welt Denken*, op. cit., pp. 308-320.

⁷⁵ ZoF, p. 81.

dimensione privativa: da un lato dice sempre e solo enti, dall'altro, nel momento in cui intende rivolgersi allo *eon*, al veramente essente, può dirlo solo come negazione di ogni carattere di cosità (*Dinghaftigkeit*), quindi ancora una volta a partire dall'ente stesso⁷⁶. In questo, riluce l'insufficienza del linguaggio fenomenologico nell'*analogia entis* tra linguaggio mondano e trascendentale, secondo quella che Fink chiamava mondanizzazione impropria o secondaria, per distinguerla dalla primaria come costituzione del mondo⁷⁷. Fink era dell'idea che non esistesse un linguaggio propriamente trascendentale perché ogni linguaggio proviene dall'atteggiamento naturale ed è sempre imprigionato in esso ed è, quindi, nel suo essere rivolto all'ente sempre insufficiente per render conto della sfera del pre-essere (*Vorsein*)⁷⁸.

In Parmenide, tale insufficienza è individuabile a partire dall'opposizione tra *legein* e il *semainein*. Il *semainein* è interpretato a partire dal frammento DK 22 B93 di Eraclito «οὐδ' ἀνάξ, οὐδ' τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει»⁷⁹, come un alludere per via di *Wegmarken*, di segnavia. Tuttavia, l'alludere divino non ha lo stesso carattere dell'umano. Quando l'uomo tenta di designare, di alludere e contrassegnare *to eon*, o il trascendentale, si trova su un sentiero labirintico, intralciato da un interdetto fondamentale, da un'assenza rinvenibile solamente in una traccia.

To eon, das Seiend, sono nel *logos* sempre in una lontananza costitutiva non più dicibile come in Eraclito mediante l'*homologhein*, ma solo per via allusiva. Eppure, nella modalità dell'assenza, l'essente è presente nei *dokunta* e nella *doxa* stessa: è *abwesend-anwesend* nel suo essere-lontano (*Wegsein*). Nel *nous*, che è sempre condizionato a priori dalla prigionia nella *doxa* e dal trovarsi sempre e comunque in un linguaggio, il *Seiend* si fa presenza (*Anwesen*), ma non nella sua pienezza costitutiva, bensì come negazione dell'ente individuato. Tradotto in un linguaggio fenomenologico: l'essere nel darsi nell'ente a un tempo si manifesta e si vela, si rende manifesto perché ogni dire ente è sempre nell'atmosfera dell'essere e si vela, perché ogni pensiero che ha di mira l'ente oblia l'essere nell'ente. L'essere, pertanto, come ciò che è totalmente al di là del *logos*, è il non-essente, il me-ontico in senso proprio dicibile solo mediante l'*al-pha privativum* dei *semata* (*Anolethron, Ageneton* etc...). La *doxa* è l'ambito dell'*Anwesenheit des Seins*, ha per oggetto i *dokunta*, ossia ciò che è *dokismos*, o come traduce Fink: *was in Ansehen steht* (ciò che è in vista), di conseguenza *das Seiend*, è ciò che non è immediatamente in vista, non immediatamente attingibile dal *Vernehmen*, ma solo per via mediata. *Doxa* è la prigionia nella presenza del mondo naturale contrassegnato dal movimento, dal fluire temporale e dalla localizzazione spaziale, dall'essere e dal divenire. Il *nous* è l'allusione pura e semplice al fondamento, allo *apeiron* anassiman-

⁷⁶ Su tale indissolubile elemento di circolarità del nesso tra *logos* ed *on* vedi anche N. Russo, *La cosa e l'ente*, op. cit.

⁷⁷ CM, p. 103.

⁷⁸ Su questo tema vedi *supra*, pp. 42 ss.; R. Lazzari, *L'interpretazione di Eugen Fink del pensiero di Parmenide*, op. cit., pp. 109 ss. e G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, op. cit., pp. 398 ss.

⁷⁹ «Il signore, di cui è l'oracolo che si trova a Delfi, non dice né nasconde, ma allude.» (H. Diels, W. Kranz, *I presocratici*, op. cit., p. 363).

dreo, a ciò, che innominabile che risiede al di là di ogni enticità. Così pensato *to eon* è sempre *hen*, non nel senso del singolo ente: non *Einzelnes-Eins*, ma *Einziges*, l'unico. Il sema "Hen" è come in Eraclito, il *Grundbegriff* fondamentale, il corrispettivo dei *panta* individuati. Esso, l'onniavvolgente, è comprensibile solo però a partire dalla negazione della molteplicità individuata. Il pensiero dell'uno, diviene il luogo proprio della manifestazione della relazione tra fenomenico e speculativo che contrassegna il rapporto tra *ta dokunta* e *eon*, l'ente è uno solo per via mediata, come differenza dall'Uno originario, quindi a un tempo uno e molteplice. Il nesso tra *doxa* e *nous* nel pensiero dello *eon* è indice di una relazione ontologica più profonda: quella tra fenomenico e speculativo. Tale relazione, anticipiamo è di tipo dialettico. Abbiamo visto come il cruccio fondamentale della filosofia finkiana sia quello di tradurre istanze fenomenologiche all'interno di un contesto speculativo, come fondare nell'ontologico lo statuto della fenomenicità, terreno che ad Husserl rimaneva fatalmente precluso; da questo punto di vista, conformemente alla nostra tesi, è evidente come tali problemi decisivi debbano essere impostati a partire da una interpretazione dello *Anfang der Philosophie*, poiché già presenti nella loro origine fondamentale. Lo speculativo, la traduzione dell'essere in un modello, è sempre distruzione e capovolgimento dell'atteggiamento naturale, come tale è, pertanto, in senso proprio un movimento fenomenologico, se la fenomenologia è il tentativo di tradurre e fondare l'immanenza nella trascendenza. Eppure lo speculativo, come abbiamo visto, in Parmenide si dà sempre a partire dal naturale ambito dalla *doxa*, è negazione e superamento di questo, la sua *epochè*. Tuttavia, una radicale *epochè* non è attuabile, perché ogni dire nell'*epochè* stessa dipende dal linguaggio e dalla sua irriducibile natura ontica, come Fink sottolinea a proposito dell'ipoteca nel linguaggio fenomenologico di categorie non fenomenologiche. *Doxa* e *nous* sono legati da un indissolubile rapporto dialettico caratterizzato dalla relazione servo-padrone: lo speculativo è capovolgimento della *doxa*, il suo inveramento, ma allo stesso modo, per emergere ha bisogno del "lavoro" della *doxa*, della sua concettualità, anche perché nessun'altra concettualità è data. Segnatamente, per il *logos*, è impossibile uscire dalla sua relazione con *ta dokuunta*. Allo stesso modo, i *semata* sono legati ai concetti che contraddistinguono l'ente intramondano, nell'annuncio di ciò che è propriamente l'oltrepassamento di questa intramondanità. Abbiamo visto che, nella rielaborazione finkiana della differenza cosmologica, la *Welt* è il costantemente altro, il piano trascendentale del fenomeno che è sempre implicato e ad un tempo velato in esso, prima e al di là di ogni predicazione. Pertanto, nascosto nel concetto speculativo dello *eon* si annuncia la *Weltganzeit* come *Leitmodell*.

Stando così le cose, la dottrina della *doxa* è l'*acme* della filosofia parmenidea e dell'esperienza dell'essere presocratica, e, contemporaneamente, il luogo in cui Fink ripensa e rilegge la storia della filosofia alla luce della relazione tra naturale e speculativo, in cui prende corpo il tentativo di superamento dell'impostazione fenomenologica. Non a caso il corso del 1951, rispetto alle *Grundfragen*, fu tenuto subito dopo il corso del 1948-49 *Die Philosophie Hegels*⁸⁰, dei già citati *Welt und Endlichkeit*

⁸⁰ Inedito, presente in archivio con la sigla E15 112.

e *Einleitung in die Philosophie* e lo stesso anno di *Sein und Mensch*, dedicato proprio all'esperienza ontologica nella filosofia hegeliana.

La *doxa* è pensata a partire dall'essenza del linguaggio e della nominazione, in tal modo la cosa è aperta e rischiarata nel suo aspetto. Il dire non è tuttavia una potenza della soggettività, ma essenzialmente «*Licht des Seins*»⁸¹, nella cui apertura dimora l'uomo quando attribuisce l'*onoma* all'ente. Perché vi sia il linguaggio, deve quindi preventivamente essere dispiegata l'apertura dell'essere. Siamo qui in continuità con l'interpretazione eraclitea del *Logos* e del *Sophon* come potenze dell'*alethes*, oltre che con lo Heidegger dello *Humanismusbrief*, nella connotazione del dire umano come un *Mitgeben* e un accordarsi con la potenza di questo *logos* cui l'uomo stesso appartiene. È perché l'ente è già rilasciato da un fondo ontologicamente costituente che il linguaggio è nominazione, è perché l'ente è già un individuato e un generato/rilasciato dal mondo che è predicabile un *tode ti*. D'altro lato, però non è nemmeno possibile pensare ad un ente, che come tale sia totalmente irrelato. Pertanto, e qui c'è la grande differenza con l'impostazione metafisica, la *doxa* non riguarda il non essente, ma l'essente (*Seiend*) in quanto si mostra (*scheint*); non c'è ancora nessuna separazione tra essenza (*Wesen*) e apparenza (*Anschein*). La *doxa*, nella sua determinazione profonda è il Giano bifronte che da un lato guarda al mondo delle cose e le progetta, dall'altro costituisce la *Blickbahn* per lo speculativo. Troviamo ancora una volta agente il doppio movimento tra esperienza ontologica – la presenza/assenza dello *eon* del *logos* – e il progetto ontologico – la nominazione e individuazione dell'ente – nel pensiero che pensa l'immorsatura tra finito ed infinito, tra chiusità e disvelamento. Il pensiero umano rivolto al *Seiend*, all'essente, non è *logos* del mondo, ma un *dia-logos*, un dire che avviene sempre in una mediazione in cui l'uno si dà mediato nei "molti" *semata*: «*dia* ovvero l'attraverso (*Hindurch*) di un irrompere (*Durchstoßes*) attraverso un senso naturale della parola, che vale solo come modello e che viene distrutto e consumato nella proposizione speculativa»⁸². Il *dia* del *dialogos* è il segno della *dia-letticità* della filosofia, della reciproca immorsatura di fenomeno e fondamento, per cui quest'ultimo si sa sempre e solo a partire dal primo, di cui tuttavia è fondamento e condizione. Esemplicativamente, ogni dire dello *eon* è imprigionato nella *doxa*, pur costituendone il superamento. Ma cos'è autenticamente pensato nei *semata*?

In primis, abbiamo visto essere concetti negativi della cosità, in quanto negazione delle determinazioni dell'ente nell'esclusiva unità, afferenti in particolare alla *Unvergänglichkeit*, al non essere inserito nel divenire; essi sono, pertanto, al di là dello spazio, del tempo e del movimento che caratterizzano la dimensione dell'ente. Nei *semata* è pensato l'essere unico e indivenuto come la determinazione, seppur negativa, del mondo che riluce nella sua differenza dall'ente intramondano. Nei tre pensatori auro-rali è senz'altro prefigurato il pensiero del mondo e suo rapporto dialettico con l'ente individuato: il mondo è presente nell'individuazione come orizzonte sorgivo di ogni individuato e tuttavia si nasconde nella presenzialità stessa dell'ente come suo assolu-

⁸¹ ZoF, p. 92.

⁸² Ivi, p. 93.

tamente altro me-ontico, costituendone lo sfondo sempre obliato. Esso è *Leitmodell* di *to eon*, così come, più tardi lo sarà l'idea di *agathon*, che in Platone presiede alla *genesis* del *kosmos* stesso.

Quel che possiamo iniziare a denotare, è che a proprio mediante tale impostazione del nesso tra *doxa* ed individuazione, lo spazio, il tempo ed il movimento vengono espulsi dello *eon* nei *semata*, in una maniera assai più netta rispetto ad Anassimandro ed Eraclito e relegati alla mera sfera dello *Scheinen*. Tale distinzione e determinazione del sempre essente come negazione dei caratteri propri dell'ente, e la relegazione di spazio tempo e movimento alla mera fenomenicità, sono il prodromo alla soggettivizzazione degli stessi tipica della metafisica moderna. Ci vediamo costretti a questo punto a volgere la nostra attenzione al culmine dell'intera trattazione e il naturale sbocco dell'interpretazione finkiana della filosofia antica: la *Weltvergessenheit* del pensiero occidentale.

4. *La Weltvergessenheit della metafisica occidentale*

L'interpretazione della filosofia presocratica nel *Gedankengang* di Fink segue un filo conduttore che va dall'originaria intuizione dell'*archè*, alla maturazione della problematica della *physis*, alla sua traduzione ontologica in Parmenide e si conclude con il graduale oblio del suo carattere di fondamento e di originaria pienezza a partire dal pensiero eleatico e successivamente nella metafisica platonica e aristotelica. Tappa fondamentale di tale "storia del problema del fondamento" è la graduale modificazione del concetto e delle categorie di *physis* nel passaggio dalla fisiologia eracliea alla onto-logia eleatica. *Apeiron*, *physis*, *eon*, sono i tre modi in cui il fondamento, l'essere o il mondo, che dir si voglia, è stato pensato originariamente dinamica tra *lethe* e *alethes*. Essi vogliono dire lo stesso, ma in modi differenti.

In questa prima fase del pensiero occidentale, l'ambito della verità è rovesciato, non è e non potrebbe essere circoscritto alla mera *Wirklichkeit* fenomenica, bensì legato all'onnitotalità dell'essente. La svolta metafisica è qui implicita come possibilità, e pur tuttavia non ancora compiuta. In particolare, Parmenide inizia a pensare il vero come distinto, l'intuibile dal *nous*, promesso in qualche modo al sapiente. Tuttavia, egli non pensa ancora *to eon* come ente maggiormente essente o il mondo come ente nella totalità, ma la semplice differenza tra ciò che si manifesta in quanto molteplice e l'uno del mondo che è a fondamento. «Il mondo, assunto nella sua interezza, il tutto delle cose finite in quanto tali, è l'apparenza dell'essere, nel senso in cui parliamo dell'apparenza del sole che splende»⁸³.

Parmenide, secondo Fink, aprendo l'èone dell'ontologia con l'elementare distinzione tra essere e nulla indirizza il destino della metafisica occidentale. La filosofia parmenidea si configura, pertanto, come l'ora nella storia del pensiero in cui tempo, essere e nulla vengono a manifestazione nella loro reciproca relazione. Il

⁸³ GaP, tr. it. p. 257.

nichilismo pervade l'intera struttura dell'eleatismo e lo caratterizza su una molteplicità di piani reciprocamente connessi: in primis troviamo la questione delle due vie della notte e del giorno che allude alla scissione tra lo "in sé" dello *eon* e il "per sé" dei *dokunta*, a partire da cui l'unità della *physis* viene suddivisa in due ambiti distinti sebbene non ancora contrapposti; in secondo luogo emerge la portata nichilistica che contraddistingue l'essenza del linguaggio e del concetto, nel loro poter determinare l'essere, e quindi il mondo solo per via negativa nei *semata*, o come nominazione comprendente sempre l'essere e il nulla tipica della *doxa*; in terzo luogo la potenza stessa del nulla agisce come potenza individuante la molteplicità dell'ente. A partire da Parmenide, dalla sua caratterizzazione dell'essere dell'ente come luogo di manifestazione privativa del fondamento e con l'intraducibilità dello *eon* sul piano doxastico del linguaggio, il *logos* perde di vista il suo immediato *homologhein* con la *physis* e si volge verso quell'oblio della differenza ontologica che caratterizza la metafisica occidentale. La distinzione parmenidea delle due vie di *noesis* e *doxa*, posto l'interdetto per la via del nulla che tanto darà da pensare a Platone, unito alla relegazione dello spazio, del tempo e del movimento alla sfera fenomenica, costituiscono lo scandalo della filosofia eleatica. Questo carattere "venerando e terribile" di Parmenide lo pone al confine tra l'esperienza di pensiero dei *physiologoi* e la futura metafisica che tenterà di assorbire il problema del all'interno della dialettica mediante il concetto di *heteros*.

L'ambito della *doxa* costituisce lo *Übergang* del nulla nell'essere, non come errore, ma come *Wesenzug* della comprensione dell'essere tipico dei mortali. La finitudine umana è il regno della reciproca compenetrazione dell'essere e del nulla, e da queste due potenze è pervasa e delimitata.

È qui in gioco il carattere e la struttura ontologica dell'ente che ipotecerà il futuro sviluppo della metafisica occidentale ad iniziare dall'essenza nichilistica della *doxa*, del linguaggio umano stesso e con esso di ogni individuazione. L'impossibilità epistemica nel pensare positivamente i caratteri dello *eon*, segnerà poi l'oblio di dire l'orizzonte primo costituente del mondo aprendo così alla *Weltvergessenheit* della metafisica occidentale. Di conseguenza, i caratteri di *Im-Raum-sein*, *In-der-Zeit-sein*, e *In-Bewegung-sein* che caratterizzano il mondo dell'individuazione, smetteranno di essere pensati a partire dalla loro originaria provenienza. Il pensiero di questa totalità, dell'irrompere del mondo prima di qualsiasi *logos*, anche quello scientifico è il grande rimosso del pensiero occidentale, che apre la strada alla riduzione dell'ente alla soggettività operante propria dell'epoca della tecnica. Fink è particolarmente esplicito su questo tratto:

Con Parmenide ha inizio la *Weltvergessenheit* della filosofia. Ciò non significa che essa non ponga più la domanda circa il *kosmos*; al contrario il *kosmos* rimane nella sua natura particolare sempre tema del pensiero – ma viene determinato a partire dall'apparire (*Erscheinen*) – e non l'apparire a partire dal mondo⁸⁴.

⁸⁴ ZoF, p. 96.

Il *kosmos* da origine diviene la totalità dell'ente semplicemente presente, da fondamento rilasciante spazio, tempo e movimento, diviene totalità fenomenica. In poche parole, il mondo smette di essere il fondamento trascendentale per intendere l'ente nella sua totalità.

Siamo qui in un movimento molto simile all'interpretazione della metafisica come oblio dell'essere nel pensiero di Heidegger. Così come per il pensatore di Meßkirch la metafisica occidentale pensa l'essere a partire dall'ente semplicemente presente⁸⁵, per Fink essa pensa il mondo come *on*, come totalità dell'ente a partire dalla relazione tra essenza (*Wesen*) e fenomeno (*Erscheinung*), come ambito ontologico regionale. Fondamentale è quindi, per una critica e superamento della metafisica, la questione se i *principia individuationis* della fenomenicità possano esser pensati a partire dalla fenomenicità stessa, dalla cosa che appare (*aufscheinende Ding*), o se non sia piuttosto l'origine dell'apparire (*Aufschein*) il fondamento di spazio, tempo e movimento⁸⁶.

Se facciamo per un attimo di nuovo riferimento ai *semata* dello *eon*, vediamo che ciò che è negato è precisamente il nascere ed il trapassare, il transeunte, il molteplice, ovvero la cosa finita e, con essa, le sue qualità, l'esser pesante, consistente e così via, in poche parole, la sua finitezza (*Endlichkeit*). La *Endlichkeit* è il carattere primario del fenomenale; la fenomenologia, pertanto, non può arrestarsi alle cose, ma deve poter risalire alla origine di esse, in un'interrogazione che deve necessariamente porre la questione della relazione e del radicamento della finitudine nella non-finitudine. L'istanza fenomenologica viene in tal modo risolta nel salto speculativo. Tale movimento, che costituisce l'inveramento del proposito finkiano di riforma della fenomenologia sin dal progetto kantiano di *Welt und Weltbegriff*⁸⁷, non è pensabile se non a partire da una riconduzione dell'ontologia al suo orizzonte me-ontico e trascendentale. Il carattere della limitatezza (*Begrenztheit*) va sempre assieme con l'idea di un terreno comune (*Gesamtfeld*), che include la totalità del determinato. Tuttavia, la finitezza in sé, così come l'infinitezza non sono, secondo Fink, intuibili in un'esperienza, sono una pre-comprensione (*Vor-erkenntnis*) che guida a priori il nostro avere a che fare con le cose e con noi stessi. La finitezza è un carattere a un tempo dell'ente mondano e dell'esserci umano che è esperibile solo limitatamente nell'esperienza. Finitezza e infinitezza (*Unendlichkeit*) vengono pensate a partire dall'essere, o dall'idea di dio e anche dall'essenza o dalla sostanza infinita. Non è

⁸⁵ Cfr. tra gli altri luoghi il § 2 di SuZ.

⁸⁶ A tal proposito F.-W. von Herrmann in *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis* (Klostermann, Frankfurt a. M., 1971), opera dedicata ad uno sviluppo organico della relazione tra coscienza, mondo e tempo, connota tale dimensione dell'individuazione, la *Weltzeit* come epifenomeno della *Welttoffenheit* e ricollega l'*Erkenntnis* e la *Wahrnehmung* della soggettività ad un più generale "allumfängende Weltcharakter der Zeit" (ivi, pp. 3 ss.). L'opera di von Herrmann rappresenta in un certo senso lo sviluppo del problema finkiano del disancoraggio di spazio tempo e movimento dalla soggettività, dalla "innere Zeiterleben" agostiniana.

⁸⁷ Cfr. *supra*, pp. 85 ss.

possibile, pertanto, guadagnare alcun concetto “puro” di finitezza e infinitezza⁸⁸ a partire dall’ente intramondano. Finché queste determinazioni non sono pensate a partire dal *kosmos* e dalla differenza cosmologica l’ipoteca categoriale metafisica non è superabile. Nel pensiero del tutto, nel *Weltdenken*, che ha nell’esistenza il suo frammento fondamentale di rifrazione, è pensata proprio l’originaria relazione tra finito e infinito, condizionato ed incondizionato.

Il pensiero del mondo non è un pensiero tra altri pensieri, ma l’evento mediante cui noi pensiamo innanzitutto il pensare. L’apertura al mondo dell’esistenza umana è il fondamento per ogni comprendere umano l’ente e per ogni autorelazione dell’uomo verso se stesso. Il pensiero dell’infinito nella modalità dello stare aperto per la totalità del mondo è il presupposto decisivo per la prenoscenza di tutte le cose come finite⁸⁹. Così come per Heidegger, l’umano è sempre in una fiducia (*Vertrautheit*) e in una confidenza originaria (*Vorbekanntheit*) con l’idea dell’essere. Nella filosofia di Fink questa confidenza originaria si esplica nei confronti del mondo: nel *Weltdenken*, come sentore dell’esser sempre gettato dell’uomo in un apparire e una presenzialità che lo precede, lo eccede e lo determina, a partire da cui ogni ente singolo è sprigionato. La finitudine dev’esser compresa e fondata a partire dal mondo, non il mondo a partire dalla finitudine dell’essere-nel-mondo come vorrebbe Heidegger. In *Welt und Endlichkeit* il mondo è caratterizzato proprio come:

L’intero omnicomprensente (*das umgreifende Ganze*), che tiene assieme tutti i luoghi e i tempi, non ha esso stesso alcun luogo e alcuna durata; non è tuttavia oltre lo spazio ed il tempo, è molto più temporale e spaziale di ciò che in esso viene a manifestazione. Questo concetto di mondo, che connota un intero in sé essente, una totalità indipendente dall’uomo, noi la denominiamo concetto cosmico di mondo⁹⁰.

Vediamo come il *Weltbegriff* sia raggiunto anche tramite l’interpretazione dello *eon*, i *semata*, pertanto, sarebbero un primo tentativo di pensare il mondo analogicamente e non più simbolicamente come in Eraclito nella sua differenza dall’ente. Nel pensiero cosmologico muta lo statuto ontologico della negazione, non come mera contrapposizione (*Entgegensetzung*), bensì come rispecchiamento, manifestazione dell’infinito nel finito. Il carattere della *Gegensatz* non è una contrapposizione ontica tra contrari, ma la traduzione del differenziale trascendentale nel fenomenico. L’errore della metafisica consisterebbe, quindi, nel pensare la contrapposizione tra ontico ed ontologico come dualismo tra essenza ed esistenza, sostanza ed accidente, idea e apparenza, fenomeno e noumeno, a partire proprio da una fondamentale misinterpretazione del trascendentale come trascendente (ente sommo, dio, motore immobile, *agathon* e così via), in generale come tutto ciò che è al di là di spazio, tempo e movimento. In sintesi, l’incomprensione della metafisica consiste nell’aver pensato lo *eon* come modello del *kosmos* e il *kosmos* come *ens creatum* e non viceversa

⁸⁸ ZoF, p. 98.

⁸⁹ Ivi, p. 98.

⁹⁰ WE, pp. 220 s.

il *kosmos* come modello dello *eon*. La metafisica pensa il mondo a partire dal *Seiend*, dall'essente su modello della presenza, rompendo quell'iniziale ed originaria omologia tra la *physis* ed il *logos*. Stando così le cose, un'interpretazione non metafisica del *Welt-Denken* conduce, come suo esito naturale, anche alla reimpostazione della questione del *Pänomenbegriff* al di là dello schema *Wesen-Anschein*. Questo implica la determinazione dello statuto ontologico del fenomeno a partire dalla ricomposizione del dualismo con il *Wesen*.

Nel testo del 1958 *Sein, Wahrheit, Welt* Fink sviluppa l'abbozzo della teoria della manifestazione prefigurata in *Welt und Endlichkeit* e nei corsi sulla filosofia antica. La situazione intramondana dell' esserci umano è caratterizzata dall'inaggrirabilità esistenziale della gettatezza nella manifestatività dell'ente; tale manifestatività ha sempre avuto per il pensiero, come abbiamo visto, un carattere enigmatico. L'ente non è mai indipendente dall'*Erscheinen*, esso è sempre un'*Erscheinung*⁹¹. L'*Erscheinen* dell'ente è il medium in cui l'esperienza quotidiana è sempre immersa, esso non è messo in questione in quanto ovvio. Da un punto di vista fenomenologico il manifestarsi è essenzialmente un movimento originario (*Vorgang*), che apre alla dimensione dell'individuazione spazio-temporale dell'ente. Il pervenire a manifestazione dell'ente ha sempre un duplice riferimento, da un lato alla rappresentazione (*Vorstellung*) dell'uomo, in termini husserliani alla sua intenzionalità, dall'altro al movimento proprio dell'ente il "*Vorsichselbstheraufgehen*" (dischiudersi a partire da se stesso)⁹². Da quest'ultima prospettiva, le cose il riposano in sé e non sono presentabili completamente in nessuna descrizione o intuizione sensibile.

Nell'esperienza quotidiana, il rappresentare è la via d'accesso all'essere in sé della cosa (*Ansichsein*), il campo di esperienza è quindi tendenzialmente bipartito in un soggetto rappresentante e un oggetto rappresentato. Finché e perché l'uomo esiste, vi è un diradamento dell'ente; l'uomo con la potenza del *logos*, accende un lume nella notte del mondo rischiarandolo. Eppure abbiamo più volte stigmatizzato come tale rapporto, il progetto ontologico, tipico di una certa impostazione soggettivistica, sia sempre ancorato ad una più generale ed omnicomprensiva struttura dell'ente, o meglio, del suo fondamento cosmologico che il *logos* umano trova già dispiegato. Nella struttura metafisica della cosità, nella sua scissione tra lo "in sé" e il "per noi", tra l'interno e l'esterno, tra essere e manifestarsi, riposa tuttavia l'obliata determinazione della provenienza cosmologica. Lo "in sé" delle cose, la *x* inconoscibile di nietzschiana memoria o la cosa in sé kantiana nella sua auto-referenzialità, è «un apriori della cosità»⁹³, che tuttavia non è intuibile in nessun esperire e in nessun rappresentare, proprio come il polo negativo dell'esperienza. Oltre ad essere un "in sé" la cosa è, come già abbiamo sottolineato, un singolo, un ente limitato, finito, che fraziona la continuità dell'essente: «finché esistono cose

⁹¹ Cfr. SWW, p. 93.

⁹² Ivi, p. 94.

⁹³ SWW, p. 99.

l'essere è già spaccato, lacerato e suddiviso»⁹⁴. Ora, è in questo carattere di essere-contrapposto (*gegen-ständigkeit*) dell'oggetto (*Gegenstand*) che l'ente guadagna il suo carattere di apparenza/parvenza (*Anschein*). L'apparire, stando il carattere in sé della cosa, è essenzialmente un apparire per noi. In questo apparire per noi ciò che resta per lo più obliato è invece il *Vor-schein*, l'originaria provenienza dell'ente. Lo *Anschein* è il modo in cui la *Erscheinung* si presenta in relazione ad una soggettività. Nella fase aurorale della filosofia non esiste, tuttavia, una scissione netta tra soggettività e oggettività, *logos* umano e *physis*, ma anzi è quest'ultima il fondamento di qualsiasi relazione tra mondo e cosa. Il carattere oggettuale dell'ente non è pertanto ancora configurato. Una prospettiva post-metafisica, che sorpassi la "metafisica della soggettività" deve pertanto ripensare ontologicamente e genealogicamente, a partire dal pensiero presocratico, questo singolare movimento di costituzione reciproca di soggetto e oggetto.

Nell'interpretazione del mondo preplatonica, l'ente è in quanto *Erscheinung* sempre legato al *Vorschein* a partire dalla *physis*, mai una mera parvenza. La luce delle facoltà rappresentative umane, ovvero la chiarezza del progetto ontologico con cui l'uomo redime la chiusura del mondo, sono sempre pensabili in analogia e omologia al *Weltbewegung* che spazializza e temporalizza l'ente tra la chiusità della terra ed il chiarore del cielo. Stando così le cose, l'*Erscheinen* dell'ente, svincolato dal nesso soggetto oggetto e ricondotto al suo fondamento mondano, è essenzialmente un *zum-Vorschein-kommen*, un venire alla presenza, un essere individuato del finito, a partire dal non finito. *Erscheinen* è il movimento dell'ente che, a partire da se stesso, viene alla presenza⁹⁵ verso la sua compiutezza. Il movimento è quello dalla *lethe* all'*alethes*, dalla *Verborgenheit* alla *Unverborgenheit*: «ogni nascita è un fuoriuscire nella luce della presenza»⁹⁶. Ciò ci porta ad inferire che la struttura del *Vorschein* differisca essenzialmente dallo schema sostanza-accidente e abbia una relazione all'essere del tutto particolare: l'ente non è solo un'inseità, ma un essere autopresentantesi e allo stesso modo manifesto per gli altri enti nella sua finitudine a partire da un fondo comune. L'ente, di cui anche l'uomo è parte, è un in sé-per altri a prescindere da qualsiasi rappresentazione. Il mondo e l'ente sono già dispiegati a prescindere dalla rappresentazione nella reciproca coappartenenza, essendo il mondo stesso l'orizzonte pre-soggettivo di spazio, tempo e movimento. Questa struttura della presentazione oltre ad esser propria dell'ente è anche la modalità in cui il mondo si dà essenzialmente nel simbolo. L'avvenire dell'individuazione dell'ente che si manifesta è «*der Blitzschlag der Lichtung*» l'irrompere del *keranos*

⁹⁴ Ivi, p. 100. Da notare che qui Fink riprende il dualismo tra Ade e Dioniso come contrapposizione tra l'intero della *physis* e la molteplicità dell'ente, guadagnato nella interpretazione della filosofia eraclitea. Questo per sottolineare come i lineamenti fondamentali della reinterpretazione della fisio-logia dei *physiologi* divengano elementi concettuali strutturali della cosmologia matura dell'autore.

⁹⁵ Cfr. ivi, p. 101.

⁹⁶ *Ibid.*

eracliteo⁹⁷, che dispone l'ente nel suo venir fuori. A differenza del modello metafisico, come vedremo tra poco, che pensa l'ente su modello dell'ente tecnico, il pensiero cosmologico pensa il manifestarsi a partire dalla *physis*, sul modello del fiore, che viene a manifestazione dalla chiusura della terra all'aperto, alla luce⁹⁸. È chiaro che tale venir alla luce, provenendo dal fondo, dall'attività originariamente costituente, che per definizione è prima di qualsiasi nesso *logos-on*, possa esser detto solo per via simbolica o analogico-negativa come insegna Parmenide; se l'*Erscheinen* non è più legato al *Vorstellen* (rappresentare) del soggetto, allora la sua origine rimane in qualche misura preclusa. Sebbene il fiore sia solo il corrispettivo-simbolico fenomenico del *zum-Vorschein-kommen*, denota una serie di aspetti del *Welt-bewegung*: in primis la generazione avviene sempre a partire e nel mondo, da nessuna dimensione trascendente, da un ente massimamente essente o creatore; nel pensiero finiano non c'è spazio per il divino. In secondo luogo, non è qui in questione il rapporto aristotelico tra materia e forma: l'elementare è già da sempre nel suo venire alla luce organizzato nel profilo e nella forma (*Umriss und Gestalt*) nel campo della presenzialità, e quando l'ordine del tempo ne decreta il trapassare, l'ente ritorna nell'inesauribile/inesaurito (*das Unerschöpfliche*) senza forma. Spazio, tempo e movimento sono rilasciati da questo movimento del *Vorschein*, non sono, come riteneva Kant, modalità esclusive dell'intuizione (*Anschauung*).

La conoscenza umana si relaziona, pertanto, sempre all'ente manifesto (*Erscheinung*) nel suo essere già sempre venuto alla luce (*Vorschein*), non semplicemente come mera apparenza (*Anschein*). Uomo e ambito fenomenico, di cui l'esserci umano stesso è un modo, hanno la stessa contingenza, un fondo comune da cui vengono rilasciati e individuati. Dunque, poiché l'ente è costituito a prescindere dal suo essere intuito come *ob-jectum*, ne deriva che l'oggettualità non esaurisce la sua dimensione ontologica. Il conoscere umano, e con esso l'*Erkenntnistheorie*, sono naturalmente sempre inerenti all'*Erscheinung*: come *Anschein* correlativo di una *Anschauung* ed è questo l'ambito della fenomenalità kantiana, ma anche nel presentimento (*Ahnung*) della provenienza della manifestazione. Il rapporto tra *Erscheinung* e soggetto dà origine all'oggettività, ma essa non è, come nel caso di Husserl, o di un certo neokantismo, una connotazione ontologica a priori della cosa dipendente dalle strutture conoscitive. Il conoscere è una relazione che permane nell'esteriorità della cosa, anche quando la scienza dischiude i più intimi segreti dell'essente, poiché essere e atti di conoscenza non hanno nessuna correlazione necessaria: «ad ogni sapere pertiene l'essere ma non ad ogni essere il sapere»⁹⁹. Fink, da attento lettore di Nietzsche, comprende che la conoscenza ha un carattere del tutto contingente e non necessario rispetto alla struttura della cosa. Del filosofo di Röcken sembra pedissequamente riprendere la lezione dello scritto su *Verità e Menzogna in senso extramorale* quando

⁹⁷ Cfr. DK 22 B 64.

⁹⁸ Cfr. SWW, p. 103.

⁹⁹ Ivi, p. 105.

afferma: «il conoscere è nel cosmo in ultima analisi casuale»¹⁰⁰, mentre la manifestazione dell'ente viene alla presenza in modo totalmente autonomo rispetto a qualsiasi vincolo conoscitivo, il regno delle cose esiste a prescindere dal nostro sguardo doxastico e trasfigurante. Lo “è” risuona in tutto il *kosmos*¹⁰¹, tuttavia questo “è” dev'essere inteso precategoryalmente come potenza del mondo. Allo stesso modo, però l'ente ha una esperibilità (*Erfahrbarkeit*) apriori, una possibilità di esser conosciuto ed esperito in quanto manifesto. Apriori sono tutti i modi fondamentali dell'ente manifesto, la sua struttura categoriale, il suo nesso col *verum*, la sua struttura nei trascendentali, così come la sua dimensione cosmica. Nel nesso veritativo, essere e conoscenza cadono pertanto assieme, nel relazionarsi all'ente il conoscere che ne dice la verità come porzione non esaurisce la sua svelatezza. In questo movimento strettamente connaturato alla struttura della fenomenalità, la conoscenza è sempre in una qualche relazione col vero a patto che non si faccia di essa il luogo di “produzione” di questa verità. Ciò non basta, l'essere esperito e conosciuto è un evento che può accadere a qualsiasi cosa ma non necessariamente. Il nesso *ens-verum* dunque media ogni essere esperito dell'ente, ma come imposta Fink tale nesso? Dobbiamo fare un passo indietro; abbiamo più volte sottolineato come l'esperienza ontologica contrassegni l'essere-nel-mondo dell'uomo, e come ogni conoscenza sia sempre in relazione ad un'apertura originaria, che Fink in generale riconduce al sorgere del mondo. Inoltre, abbiamo sottolineato come il mondo sia sempre l'apertura fondamentale di ogni incontro, individuazione e coesistenza per l'ente intramondano; abbiamo poi acclarato l'intimità del uomo nella relazione veritativa con essere e il mondo stesso nella modalità del rispecchiamento microcosmico del macrocosmo¹⁰². Da queste considerazioni è poi emerso che l'essere esperito è una possibilità delle cose, ma non è il luogo della loro produzione ed individuazione.

Stando così le cose, possiamo inferire che l'uomo esista sempre in una precomprensione e compenetrazione con *Essere-Verità-Mondo*, in una relazione ossia con il fondamento e con la sua apertura. Allo stesso modo, il suo abitare è contraddistinto però da una chiusura (*Entbergung*) generale del fondamento stesso inteso come *Non-essere*, *Chiusura-Terra*, l'indistinto (*Begrifflosen*) della *physis* da cui ogni *Vorschein* proviene¹⁰³. Il *zum-Vorschein-kommen* è il luogo dell'ascosità del pensiero, l'assenza e l'abisso indicibile della provenienza originaria. Ecco che l'uomo è, in quanto *Zwischenwesen*, abitatore dei questa “terra di mezzo” tra l'inconoscibilità e

¹⁰⁰ SWW, p. 107.

¹⁰¹ Ivi, p. 108.

¹⁰² Su questi temi vedi anche I. Blecha, *Das Weltganze und die Endlichkeit der menschliche Existenz. Zur Dialektik des kosmologischen Denkens bei Eugen Fink*, in Nielsen/Sepp (a cura di) *Welt denken, op. cit.*, pp. 173 ss.

¹⁰³ Il termine tedesco per provenire è *vorkommen*, che riflette bene il *zum Vorschein kommen*. Nella lingua ordinaria indica in generale l'accadere, il trovarsi, il succedere, e la sua forma sostantivata: *Vorkommnis*, indica proprio l'evento, ciò che è accaduto. Nella parola, pertanto, è presente una plurivocità di significati che rimandano alla dimensione del *Vorschein*, dell'avvenire alla presenza, il presentarsi come a un tempo *Bestehen* ed *Existieren* di un determinato ente intramondano.

l'autoreferenzialità meontica di ogni *Vorschein* e *Ansichsein* delle cose e la possibilità, non necessaria, della loro conoscibilità nella manifestazione¹⁰⁴. La scienza, così come la filosofia e ogni sapere umano, avvengono sempre sulla base della possibilità di accedere all'ente intramondano e di strapparne i segreti grazie alla potenza del concetto, pur nella costitutiva impossibilità di esaurirlo in maniera esaustiva nella conoscenza. Anche la tecnica moderna, che si costituisce come l'incondizionato *Gestell*, l'illimitata capacità di produzione e riduzione dell'esistente a fondo, non è altro, secondo il filosofo di Konstanz: «il modo in cui la natura concede alla sua creatura più in pericolo la vita come godimento della sua particolarità (*Eigenart*)»¹⁰⁵. La tecnica umana è mimesi che riproduce nell'opera l'avvenire originario del mondo, non è quindi pratica meramente umana slegata da ogni nesso cosmico, ma come per Heidegger, un modo dell'*alethes* e della produzione (*poiesis*), che riluce nel fenomeno fondamentale del lavoro e nel gioco.

Nel tratteggiare i caratteri fondamentali della declinazione cosmologica della cosità, è facile notare come essi siano già prefigurati, se non interamente presenti nell'interpretazione della filosofia presocratica¹⁰⁶, a conferma di come l'impianto ontologico sarà conservato e sviluppato in opere come *Sein Wahrheit Welt* e *Alles und Nichts* e in generale per tutto il *Denkweg* di Fink. Questa struttura ontologica costituisce un decisivo spostamento di accento dal pensiero fenomenologico a quello speculativo, senza che esso implichi necessariamente, come spesso in sede critica si è ravvisato, uno schiacciamento su posizioni heideggeriane. In secondo luogo, esso si configura anche come il tentativo della ragione, intesa in senso kantiano, di andare oltre la mera fenomenicità e l'ipoteca del concetto. In questo Fink costituisce esattamente l'altra faccia della medaglia del neokantismo e di ogni tentativo di schiacciare l'ontologia sulla gnoseologia.

La cosa, dunque, è sempre il terreno di contesa tra il diventare un rappresentato (*Vorgestelltwerden*) da parte del soggetto ed il suo proprio schiudersi (*zum-Vorschein-kommen*) che, come tale, permane nell'indipendenza da ogni facoltà rappresentativa. Nella struttura della cosa, pertanto, sono presenti i due momenti fondamentali del mondo, la terra ed il cielo, la chiusura e il diradamento, Ade e Dioniso. Ogni ente, pensato a partire dal venir alla presenza dell'*aletheia*, è un vero; tale verità non gli è conferita dall'esterno, da un ente sommo o da un soggetto, ma appartiene a sé e alla sua origine trascendentale cosmica in quanto spazializzato e temporalizzato. Siamo qui esattamente nell'ambito della costituzione ontologica delineata dal dualismo parmenideo *eon/dokunta* e del dualismo *logos/physis* eracliteo. L'esser vero che regge l'unità tra *einai* e *noein* è in ultima analisi proprio il carattere

¹⁰⁴ La caratteristica mediana-mediale dell'uomo nella *Weltaufgang* e dell'*In-der-Welt-sein* come "Grundstruktur des Daseins" nella sospensione tra nulla e totalità è al centro del bel saggio di Y. Nitta, *Die Weltaufgang und die Rolle des Menschen als Medium* in A. Böhmer (a cura di), *Eugen Fink, op. cit.*, pp. 183-192.

¹⁰⁵ SWW, p. 106.

¹⁰⁶ Non a caso Fink proprio in SWW (p. 112), citi, a proposito della discussione del nesso tra *ens* e *verum* il frammento di Anassimandro.

dell'esser manifesto e aperto dell'essere a partire dal mondo con cui il *logos/noein* umano entra in contatto nel progetto ontologico della verità della cosa, pur non esaurendo mai l'ambito di tale verità¹⁰⁷.

Nella storia della metafisica, nella sostanziale lotta tra realismo ed idealismo, ha prevalso ora uno, ora l'altro modello della relazione conoscitiva; uno che accentuava il versante soggettivo della conoscenza, l'altro il carattere inemendabile delle cose; ciò è stato fondamentalmente possibile a causa dell'oblio del mondo, perpetrato a partire dalla traduzione dei due momenti sintetici del sorgere del mondo sullo schema dell'ente semplicemente presente. Fink rintraccia il luogo critico di questa misinterpretazione nell'interpretazione della svolta ontologica parmenidea, dal *Timeo* platonico e, come in parte già delineato, nella *Fisica* e *Metafisica* aristoteliche.

¹⁰⁷ Occorre notare che il piano della verità dell'ente costituisce il punto di distacco critico all'ontologia negativa di Nietzsche, che Fink sembra accettare in relazione alla questione del linguaggio. Egli, nell'intendere la conoscenza ancora da un punto di vista soggettivo come la menzogna costitutiva di ogni rapporto conoscitivo tra l'uomo e la cosa, si rifà ad un'idea del nesso *ens-verum* ancora interpretato a partire dall'ente semplicemente presente. L'uomo pensa l'ente, la cui manifestatività lo eccede e lo precede. L'origine di questa manifestatività così come pure la cosa nella sua autoreferenzialità permane una *x* inconoscibile metaforicizzata ed ipostatizzata nel linguaggio. Il rapporto conoscitivo secondo Nietzsche precluderebbe la dimensione originaria della vita: la "fedeltà alla terra". Tale falsificazione non è però un carattere casuale del vivente, ma vera necessità biologica: dove c'è vita c'è menzogna, ma allo stesso tempo il concetto è necessità vitale. La trasfigurazione dunque corrisponde a un preciso dettame della volontà di potenza, la forza plastica che nello spirito della lingua tenta di arrestare e dominare il flusso del divenire e rapportarsi all'avvenire del mondo. L'intelletto è l'ultimo e più imperfetto prodotto del corpo, che falsifica nelle categorie il divenire dell'ente. Nietzsche, è questa la tesi di Fink, pensa l'essere dell'ente come divenire e sulla base di tale pensiero nega l'ente finito, impostando l'ontologia della potenza come "ontologia negativa della cosa": non esiste nessuna cosa solo la sua interpretazione più o meno potente. Pertanto, secondo Fink la sua critica non colpisce la conoscenza nella sua totalità, bensì solo la conoscenza dell'ente, del semplicemente presente, della *doxa*, ma non tocca, anzi mistifica, il problema ontologico del mondo e del divenire. In questo, in maniera differente all'interpretazione heideggeriana, è ancora un pensatore metafisico poiché la sua dottrina della verità ha sempre di mira l'ente, pertanto non negherebbe il carattere della verità come *aletheia*, perché non è questo ad essere in discussione, ma il vecchio concetto di verità come *adaequatio*. Nietzsche tuttavia intuisce che il fondamento e l'ente – il divenire e il fondato – hanno due ordini di verità differenti: il primo è intuitivo, diremmo speculativo, il secondo concettuale. Pertanto, in maniera paradossalmente simile a Parmenide riguardo a *doxa* e *nous*, i due ambiti hanno verità di rango diverso. Rispetto all'essere autentico del mondo l'ente è solo finzione, è questo il passaggio decisivo che Nietzsche, nell'interpretazione di Fink, attuerebbe verso una filosofia post metafisica. Nietzsche, pertanto, non negherebbe l'idea di verità, ma la verità come adeguazione, prefigurando un ambito aletheologico differente rispetto alla mera presenzialità dell'ente, ossia la vita e il mondo come divenire e volontà di potenza, la cui regola è l'Eterno ritorno. Tale lettura, fortemente speculativa, del pensiero nietzschiano è coerente con l'impostazione della storia della metafisica come storia della differenza cosmologica, che vedrebbe il pensatore di Röcken, dopo Kant e più dello stesso Heidegger, come ponte decisivo per un concetto di mondo non più metafisico ed un ritorno trasfigurato alla cosmologia presocratica. Nietzsche è destino perché porta a compimento la metafisica occidentale. Cfr. Ni, tr. it. pp. 209 ss. Sulla dimensione cosmologica della filosofia di Nietzsche vedi anche K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, op. cit., pp. 121-150.

La metafisica occidentale, nella lettura di Fink, è la storia del graduale tradimento del mondo e della cosa, la traduzione del suo *Welten*, nelle categorie di sostanza, *hyle kai hypokeimenon*, e in ultimo nella soggettività trascendentale, che ipoteka il destino del pensiero occidentale fino all'analitica dell'Esserci heideggeriana. È perché l'ontologia ha come ente tematico l'intramondano, il transeunte, che nella sua esigenza di fondazionalità si configura come «il tentativo di separare dall'essenza dell'essere lo spazio il tempo ed il movimento»¹⁰⁸. La dottrina dell'essere degli Eleati, di Parmenide, Zenone e Melisso è la gigantesca lotta innescata dal pensiero dell'essere contro il movimento, inteso non solo come divenire, ma integralmente come generazione/individuazione delle cose e il loro dissolversi e trapassare. Come abbiamo avuto modo di vedere, *to eon* è l'essente essenzialmente, mentre l'essente transeunte è, nella sua mescolanza con il nulla, apparenza.

La differenza cosmologica si avvia qui verso l'oblio nel rivolgimento metafisico all'essere dell'ente e nell'espulsione del nulla in quanto non-ente, me-ontico dall'orizzonte problematico: l'esigenza metafisica di fondazionalità dell'essere nella sostanza si comprende solo se il nulla, se il movimento, il divenire, l'essere individuato, sono concepiti come "scandalo" per il pensiero. Laddove la dimensione originaria del mondo viene misconosciuta nello *eon* e scissa dalla suo costitutivo tratto meontico, laddove vengono distinti dal punto di vista ontologico e successivamente epistemologico e morale i due ordini del discorso: l'*aletheia* e la *doxa*, il pensiero è già incanalato nella differenza.

L'uomo è pastore dell'essere e il linguaggio è la casa dell'essere¹⁰⁹, ma, contrariamente a quanto sosteneva Heidegger, ciò avviene nella storia del pensiero come cancellazione nell'essere della dinamicità e della potenza individuante del negativo meontico. Il linguaggio della metafisica è velato e oscuro (*heimilich un verühhlt*), ma non in quanto errore (*Irrtum*), bensì in quanto la *Weltvergessenheit* è il suo peccato originale.

Spazio, tempo e movimento non sono puramente dati e comprensibili in sé in una intuizione, né tantomeno forme trascendentali pure della sensibilità, essi sono *Grundprobleme* in quanto piano di radicamento impensato dell'ontologia. Nella sua origine cosmologica velata, l'essere è una *Zeitwort*, *Raumwort* e *Bewegungswort*. Se le cose stanno così, la vera e propria cesura epocale nella storia del pensiero non si è avuta con la metafisica platonica e con la metafisica Aristotelica, bensì con la distinzione tra *Welt-Denken* eracliteo e il *Sein-Denken* parmenideo. Parmenide è stato il primo che non solo da un punto di vista della comprensione, ma secondo la sua propria peculiarità, ha provato a comprendere l'essere nella sua differenza rispetto al fenomenale e alla espulsione (*Ausschliessung*) del nulla. «Il problema dell'essere come problema fondamentale della filosofia matura quando l'ente viene stabilito a partire

¹⁰⁸ ZoF, p. 38.

¹⁰⁹ Fink da questo punto di vista ammette che il *logos* è sempre in rapporto all'essere, è sempre un dire *to on* e questo anche in quelle lingue nella cui struttura, ad esempio quelle a realismo segnico, l'utilizzo copulativo del verbo essere non è esplicito.

da un essere privo di nulla, e opposto al nulla»¹¹⁰. La potenza del pensiero qui giunge per la prima volta a comparizione, l'essente non può essere, anche dal punto di vista logico, in senso stretto, nullo. Tale pensiero – scrive Fink – nel disperdere il nostro mondo dell'esperienza quotidiana è dinamite, le cose vengono, in questa separazione, sconosciute, l'apparenza che si dà alla vista (*Augenschein*) contraddetta, il *noein*, inteso non più come percezione, ma come ragione, diviene l'organo dell'essere con la relegazione conseguente del divenire e trapassare nell'ambito dell'apparenza.

Paradossalmente, è in questa ipotesi dell'essere sul nulla, con la negazione del divenire e dei caratteri propri del sorgere del mondo, che viene alla luce la portata nichilistica del pensiero occidentale. Pertanto, il nichilismo ipoteca l'alba della filosofia, dal momento in cui diviene ontologia, dal momento in cui misconosce la dimensione produttiva del nulla propria della *physis* nel pensiero dell'essere, nel momento in cui prova a pensare come stabile l'essenza dell'ente. È nella distinzione di questi due ambiti, dalla scissione di ciò che è uno, della *hodos hano kato mia kai oute*¹¹¹ che si consuma la *Weltvergessenheit*, che in fin dei conti è un'altra faccia problema del negativo del pensiero, del problema del nulla kantiano. La cosmologia platonica e la fisica aristotelica sono la necessaria conseguenza dell'impostazione eleatica. Nel concetto platonico di *chora*, infatti, riluce la chiusità dell'ente, essa è l'indistinto come *physis*, la pura materia trascendentale, illimitata ed informe; in questo schema, tuttavia, la *physis* che è l'altro dell'ente individuato, viene pensata sul modello della materia prima – sostiene Fink – sul modello dell'ente tecnico. La *physis* si ritrae nel concetto di *Bestand*, di fondo per l'opera del Demiurgo che, in base allo *agathon*, conferisce l'ordine – il più bel *kosmos* – alla materia, come un sommo artigiano. L'*agathon*, ed in generale l'idea, è a sua volta la traduzione del momento della luce, dell'*aletheia*, del *sophon* eracliteo sul modello dell'essente ipostatizzato; così come la *chora* traspone nel modello dell'ente la *physis*, l'*agathon* traduce l'*alethes*, la luce ordinante, temporalizzante e spazializzante. In questo modo, il mondo viene tradotto su un piano ontico, e a sua volta però scisso in due ordini. Il fondamento viene interpretato a partire dalla semplice presenza mediante lo schema *Urbild-Abbild*; ciò significa che il fondante viene interpretato sul modello del fondato, il mondo su modello del fenomeno, l'ordine del cosmo su modello dell'idea. Questo è l'evento decisivo del pensiero occidentale, il momento in cui la metafisica diviene destino, aprendo la strada al pensiero crisitano dell'ente sommo e, successivamente, alla metafisica della soggettività. Il carattere trascendentale del mondo ha, tuttavia, continuato ad agire nella sua ascosità dietro il modello metafisico anche quando, dopo Platone, Aristotele interpreta la *physis* come *hyle kai hypokeimenon*¹¹² sul modello della sostanza o quando lo stesso Kant suddivide l'essente in fenomeno e cosa in sé e traccia i limiti invalicabili della ragione teoretica. Tuttavia, è pur vero che nel progetto metafisico della cosità, seppur nella maniera dell'oblio, riluce operativamente la struttura della cosa intravista per la prima volta dai presocratici.

¹¹⁰ ZoF, p. 51.

¹¹¹ Eraclito DK 22 B60.

¹¹² Cfr. ZoF, pp. 154 ss.

È impossibile, in questa sede, ripercorrere pedissequamente tutti i passaggi e le trasformazioni che, nell'interpretazione di Fink, il concetto di mondo ha avuto nella storia della metafisica. La pubblicazione dell'opera completa dell'autore, in particolare dei materiali su Platone, Aristotele, Leibniz, Descartes, potrà, nell'immediato futuro gettare ancora qualche luce in più su tale *Denkweg* ed essere materia per futuri lavori.

Per quanto concerne la nostra trattazione, ci siamo limitati a sottolineare come l'interpretazione dei presocratici costituisca, in un'indissolubile coerenza, un'impalcatura concettuale fondamentale per tale critica e per la reimpostazione della questione fenomenologica in una direzione cosmologico-speculativa. Il pensiero cosmologico dei presocratici o, meglio, la rimeditazione di tal pensiero alla fine della storia stessa della metafisica, è il grimaldello che apre una breccia nell'intelaiatura della cosità che ha dominato la storia del pensiero occidentale e ci permette di scorgere, quantomeno, la possibilità di un pensiero dell'essere non ipotecato da categorie metafisiche, in cui la dimensione del mondo, nel suo non essere meontico come *physis*, della natura come grembo materno ed origine di ogni coesistenza, possa essere messa al centro della riflessione filosofica. Il progetto di un "non più metafisico", in quanto "non ancora metafisico", concetto di mondo costituisce il da pensare e uno dei possibili campi di interazione del pensiero puro fenomenologico con le istanze dei tempi, su tutte: il problema della coesistenza e la questione ecologica. Ci proponiamo di sviluppare tali suggestioni compiutamente in un'altra sede, nel tentativo di ripensare la questione cosmologica con Fink ed oltre Fink, soprattutto in riferimento al problema della tecnica e dell'ecologia integrale, nella convinzione che il rinnovato pensiero della totalità dell'essente, come inconcusso fondamento comune pre-soggettivo e pre-oggettivo, possa costituire una via d'uscita, o quanto meno una zona di discontinuità, rispetto alla riduzione dell'essente in fondo e valore d'uso tipico dell'epoca della tecnica.

VII. Conclusioni

Obiettivo del libro era mostrare come l'interpretazione della filosofia antica sia stata nel pensiero di Fink uno snodo fondamentale per una rideterminazione genealogico-critica della storia della metafisica e per un ripensamento delle fenomenologie dei maestri Heidegger e Husserl, culminante nella *Weltphilosophie* come filosofia prima e trascendentale. A partire dalla impostazione cosmologica, nelle opere successive del dopoguerra Fink elaborerà e specificherà i vari ambiti regionali della sua filosofia: l'antropologia, la storia delle idee, la pedagogia e la filosofia sociale. In particolare, ci si è soffermati sul concetto di mondo emergente dalla filosofia presocratica come opposizione dialettica tra *lethe* e *alethes*, tra principio luminoso rischiarante e chiusura indistinta della *physis* e su come tale struttura ontologica si rispecchi nella struttura della cosa, nella divisione della *Erscheinung* in *Vorschein* ed *Anschein*. Si è anche visto come il mondo, in quanto origine cosmica trascendentale di spazio, tempo e movimento, rappresenti la riconduzione della dimensione costituente della vita trascendentale husserliana al suo fondamento "fisico" disancorato dall'ego e dall'ipoteca della soggettività. La differenza cosmologica, che abbiamo delineato a partire da una personale interpretazione di Kant, permette di fatti a Fink di liberarsi delle determinazioni a priori del fenomeno come oggettualità e del mondo in quanto mero *Boden* e *Horizont*, tipiche della fenomenologia, risolvendole nel piano trascendentale meontico del mondo. Si è notato come il carattere meontico del fondamento già tematico nelle riflessioni di Fink degli anni 30, riluca nello *apeiron* anassimandro, in particolare nella dialettica tra l'ente finito individuato intramondano ed il fondamento individuante secondo necessità (*kata to chreon*) e secondo la temporalità (*kata ten tou chronou taxin*). Abbiamo poi sottolineato come nell'interpretazione eraclitea si annunci l'accadere del mondo nel gioco tra velatezza della *physis* e disvelatezza del *sophon* e come l'uomo rifletta questa dinamica in fenomeni come morte, sonno, veglia e gioco. Infine, dal confronto con la filosofia parmenidea abbiamo connotato il *Weltbezug* tra uomo e mondo nel segno di una relazione fondamentale tra la prigionia del *logos* umano nella *doxa* e l'incondizionatezza della verità della *physis* come *eon*, oggetto esclusivo di conoscenza noetica.

Sofferriamoci un attimo su questo punto: nella costitutiva prigionia umana nella *doxa* emerge l'ambiguità del *Weltbezug*: da un lato ogni sapere è sempre parziale e relativo nel suo aver sempre a che fare con apparenze e i fenomeni, le belle parvenze

nietzschiane, dall'altro tale relazione è sempre in un certo modo immorsata con l'essere e il nulla, che, lungi dall'essere un *flatus vocis*, una mera prestazione del linguaggio umano, esprimono per Fink la dimensione propria dell'evento del mondo nella compagine tra cielo e terra. Il linguaggio dice "essere" perché le cose essenzialmente sono, nascono. L'uomo è, pertanto, sempre nel modo d'essere della comprensione (*Verstehen*) ed ogni comprendere è implicitamente un "*IST sagen*", che tuttavia non riesce mai, se non per via simbolica o analogico-negativa, a risolvere in un perfetto *homologhein* il *Weltbezug*, a tradurre nel *logos* la *physis*. Ogni dire è insufficiente semplicemente perché il mondo non è posto da esso, ma avviene sempre e comunque a posteriori, a giochi fatti. Il mondo è un autocostruito al di là della soggettività, così come, di rimando, le cose stesse che conservano una dimensione irriducibile. Abbiamo individuato nella filosofia simbolica eraclitea e nella *doxa* parmenidea le due vie, una positiva, l'altra negativa, di traduzione nella finitezza dell'esistenza la non finitezza di essere mondo e verità. Nella via positiva, contraddistinta dal gioco come simbolo del mondo, che sintetizza la totalità dei fenomeni fondamentali dell'esistenza, si realizza la *epistrophè* stessa dell'esserci umano per la dimensione autentica. Autenticità è in questo caso conoscenza del fondo abissale e meontico del trascendentale costituente la vita stessa, dell'uno originario che presiede all'individuazione dei *panta*.

La via negativa parmenidea vede, al contrario, nella "semantica" dello *eon* la negazione radicale di ogni carattere di *homologhein* nel nesso tra *logos* e *aletheia*. La determinazione solo per via linguistica analogico-negativa del nesso tra linguaggio e mondo, è ben diversa dall'unità *logos-physis* eraclitea che emerge nel gioco del bambino. Le due filosofie, pur dicendo lo stesso, si caratterizzano per una differente prospettiva di accesso al trascendentale. Sebbene per Parmenide in ogni dire sia sempre implicato l'essere, l'essere dell'essente è dicibile solo pagando il dazio al negativo. Allo stesso modo, una verità positiva si dà solo dei *dokunta*, quindi di ciò che in senso proprio vero non è, in quanto mescolanza di essere e nulla. In Eraclito, invece, la possibilità di una traduzione omologica e simbolica della *physis* sul piano logico è data, almeno in via di principio, per il dosto, per il sapiente, per chi sa ascoltare il *logos* del mondo. Entrambe, la via parmenidea dell'*aletheia* mediata dai *semata* e la via del *logos* e del gioco eracliteo sono *Wegmarken*, modalità della relazione tra uomo, manifestazione degli enti e fondamento.

I greci, in quanto abitatori della superficie¹, hanno compreso come non separati il piano del *Vorschein* e dello *Anschein*, a partire da una teoria della manifestazione che

¹ Nietzsche da profondo conoscitore della grecità ne mette in luce il carattere superficiale nella prefazione della *Gaia scienza*: «Oh questi Greci! Loro sì che sapevano vivere!: per vivere occorre fermarsi animosamente alla superficie, all'increspatura, alla pelle, adorare la parvenza, credere a forme, suoni, parole, all'interno dell'Olimpo della parvenza! Questi greci erano superficiali – per profondità! E non facciamo appunto ritorno a essi noi temerari dello spirito, noi che ci siamo arrampicati sul più alto e rischioso culmine del pensiero contemporaneo e di lassù abbiamo volto lo sguardo in basso? Non siamo esattamente in questo dei Greci? Adoratori delle forme, dei suoni delle parole? Appunto perciò – artisti?» (F. Nietzsche, *La Gaia scienza*, e cura di G. Colli, M. Montinari, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano, 1992, p. 35).

radicava ogni venire alla presenza nella *physis*. L'inaccessibilità della *physis* risuona in un linguaggio sperimentale non ancora metafisico e non più semplicemente mitico. Il simbolo è il modo proprio di tale dire originario, non ancora *episteme* e non più *mythos*, in cui il singolo ente è presentato nella sua provenienza. In questo dire, che traduce l'irrompere del mondo nel concetto, emerge la posizione media e frammentata dell'uomo tra regno dell'individuazione e terra dei morti, tra lo smembramento del molteplice dionisiaco e il regno di Ade in cui egli dimora come figlio smarrito della natura, ma ad un tempo autodeterminantesi nella libertà. Cosa sono del resto il *logos*, la filosofia, la scienza se non tentativi di esorcizzare l'*horror vacui* scaturente dalla finitudine della vita autocosciente, espedienti per redimere ed ordinare l'irrompere del mondo che resiste ad ogni concettualizzazione? Ogni traduzione, per quanto umana troppo umana, dell'abisso del mondo nell'esistenza è una manifestazione trasfigurata di questo nei fenomeni fondamentali dell'eros, della morte, del lavoro, del potere e del gioco e nei costumi (*Sitte*). Lo spirito e la prassi umana, che trasfigurano l'assoluto nell'esistenza, sono un potenziamento e un rispecchiamento dell'assoluto stesso. Nella potenza del concetto e della forma con cui l'uomo tenta di esorcizzare l'abissalità della *physis* riluce positivamente il carattere del fondamento negativo meontico; l'esistenza è la cassa di risonanza del sorgere del mondo.

L'antropologia di Fink, così come la sua pedagogia, sono dirette filiazioni della sua ontologia. L'uomo è un filo teso tra una verità necessariamente finita ed il sottrarsi dell'assoluto, tra il diradarsi dell'*aletheia* nel concetto e l'adombramento costitutivo del mondo in quanto *lethe*. Tuttavia, il simbolico non è l'unica modalità di relazione tra uomo e mondo, ma una modalità possibile del comprendere che racchiude la totalità del progetto ontologico umano come forza attiva spirituale.

Per comprender meglio questo punto, ci rivolgiamo in chiusura ad un'opera tarda di Fink, dove il filosofo espone sinteticamente i presupposti e i risultati del proprio approccio teoretico: *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre* pubblicata per i tipi di Rombach nel 1970 all'interno di una collana, gli Hochschul Paperback, dedicata al dibattito circa una riforma dell'insegnamento superiore, che lo impegnò durante gli ultimi anni della propria vita².

Nell'esprimere la relazione tra verità finita e infinita, e segnatamente tra esistenza e mondo, Fink connota l'uomo come quel determinato animale che vive nella comprensione dell'essere e nel progetto della propria stessa esistenza. Egli è sempre in una qualche relazione con l'ente e questo sia se si tratta dell'ente intramondano, sia nell'autocoscienza come relazione al proprio essere. L'uomo è, pertanto, sempre in relazione all'ente nella totalità, totalità in cui è sempre compreso. Comprendere (*Verstehen*) e

² Un importante lavoro che studia il nesso tra cosmologia e *Bildung* con particolare riferimento al problema della didattica, dell'idea di università, e l'unità tra ricerca, insegnamento e scuola è *»Im brunnen tiefen Grund der Dingen« Welt und Bildung bei Eugen Fink* di A. Greiner (Alber, Freiburg-München, 2008). In particolare, il volume pone l'accento sull'engagement politico di Fink nei Bremer Plans – stesura di un piano di riforma dell'istruzione tenutisi a Brema nel luglio 1960 – e sulla sua adesione alla *Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaften* (GEW). Per questi temi si rimanda alla sezione C dell'opera (pp. 195 ss.).

parlare (*Sprechen*) sono le modalità prime di relazione umana con il mondo, inteso come il regno del non ancora compreso (*Unverstandenes*) e non afferrato/inconcepito (*Unbegreifliches*); l'uomo prima di essere un animale razionale è dunque un animale parlante. Comprensione e linguaggio pongono lo *anthropos* sempre all'interno di una tradizione, di una storia, quindi di un progetto ontologico precedente che determina e pre-giudica la relazione con l'ente. Il mondo umano non è quindi semplicemente la relazione impregiudicata alla manifestatività della *physis*, ma è sempre la situazione di un popolo, di una determinata cultura in cui il mondo è in un certo senso trasfigurato³. Ogni dicibilità è sempre sullo sfondo di una tradizione, ogni rivoluzione concettuale è tale solo sullo sfondo di una cultura precedente ed è tanto più efficace quanto più è capace di modificare le categorie vigenti del progetto ontologico. Tale è ad esempio, come abbiamo visto, la nascita della filosofia e la sua ritraduzione all'interno della metafisica della sostanza aristotelica, il cui progetto ontologico indirizza e segna la storia dell'occidente anche nel suo esito nichilistico.

Tuttavia, abbiamo evidenziato come per Fink, proprio attraverso la mediazione della filosofia eraclitea, ogni linguaggio e ogni pensiero siano ricollegabili solo in seconda istanza ad una dimensione antropologica soggettiva, «il pensiero umano non raggiunge l'essere e non lo detiene mai in un possesso completo»⁴, bensì è un rispecchiamento di determinate strutture ontologiche, o meglio, cosmologiche. A differenza di quanto abbiamo evidenziato a proposito della filosofia heideggeriana, essere non è qui il vuoto diradersi della *Lichtung*, ma una relazione tra chiusità e rischiaramento tra cielo e terra. Occorre tuttavia fare un ulteriore sforzo chiarificatore, al fine di evitare che la filosofia di Fink possa essere fraintesa come una mistica, un sapere sciamanico, una impavida traduzione del mito nella filosofia. Essa vuol dire esattamente il contrario: è il mito che assume senso e giunge alla sua autocoscienza solo sullo sfondo della cosmologia. L'essere come *Weltbewegung* è contesa tra terra e cielo come dimensioni del mondo, l'eterna lotta tra l'attività plastico-formatrice del progetto ontologico umano, della sua cultura, del suo progetto educativo, del *Geist*, e la natura come il fondo oscuro, la provenienza che il concetto tenta di rischiare. Il mondo umano in Fink non è altro che la lotta tra il principio spirituale e la natura come orizzonte meontico che resiste ad ogni integrale trasposizione all'interno di un *logos*, di una cultura, delle istituzioni in cui l'uomo tenta di supplire al suo "surplus pulsionale"⁵. Ancora una volta è qui riproposta la dialettica tra *sophon* e *physis* della filosofia eraclitea. Resta il dubbio, tuttavia, se tale impostazione che si vuole post-metafisica in quanto pre-soggettiva e pre-oggettiva, non finisca per riproporre degli schemi metafisici, si pensi al dualismo materia-forma, o ancora al

³ Su questi temi cfr. A. Hilt, *Techno-Communities: Eugen Fink's Social Ontology revisited*, op. cit.

⁴ EWL, p. 67.

⁵ Da questo punto di vista, la teoria dello stato finkiana, come quell'attività formatrice dello spirito che si oppone alla pulsionalità umana come riflesso della naturalità e tratto eminentemente biologico dell'*anthropos*, ha più di un elemento in comune, nonostante il sostrato teorico differente, con la teoria delle istituzioni di Gehlen come meccanismo di esonero e gestione pulsionale (a tal proposito cfr. A. Gehlen, *L'uomo delle origini e la tarda cultura*, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2016, *passim*).

movimento metafisico hegeliano tendente a risolvere la natura nello spirito, oppure al dualismo natura-spirito o natura-cultura tipico dello storicismo di Dilthey, o ancora se il tentativo di guadagnare il piano ideale del mondo invece che superare l'interdetto kantiano, non faccia risprofondare questa filosofia nel sonno della metafisica. Tutte queste suggestioni sono presenti nella filosofia di Fink, così come sono ben evidenti i limiti di tale approccio. I primi interessi filosofici di Fink sono, come ricordato, Kant, Bruno e Nietzsche, egli è pertanto influenzato dalla storia della metafisica occidentale, ma anche dalla prospettiva di una sua critica e superamento. La prospettiva metafisica e quella cosmologica stanno una di fronte all'altra in una relazione dialettica che tende a conservare come tali i momenti dell'opposizione, per poi riconciliarli in una *harmonia aphanes*. A nostro avviso, Fink nella sua decostruzione della metafisica e nel tentativo di rivitalizzare ragione kantiana nella direzione del mondo cerca di superare ogni dualismo, proprio nell'approfondimento della questione metafisica del fondamento. La differenza tra mondo ed ente intramondano ricalca la separazione metafisica, non come maschera, ma perché "a priori" di ogni metafisica possibile. La separazione metafisica di un in sé universale e autosussistenze rispetto all'ente individuato, è possibile solo sulla scorta della differenza originaria: quella cosmologica, sebbene ne sia anche un tradimento. La finitezza originaria è determinata dall'irrompere del *kosmos*, non creato da nessun dio e da nessun uomo, ossia quel regno in cui ascosità e chiarezza sono reciprocamente immorsate. Il filosofo accende un lume nel cuore della notte nel tentativo di diradare le tenebre del mondo, onde carpirne l'ordine, è questa l'origine di ogni metafisica e di ogni progetto dell'ente. Lume, fuoco, tecnica sono potenze con cui l'uomo, creatura prometeica, edifica la propria seconda natura, ma in cui è effettivamente produttività stessa del mondo a rispecchiarsi. Il piano trascendentale del mondo e quello della cultura umana, di cui la metafisica è una possibile determinazione come il mito, non sono pertanto separati, ma quest'ultimo è una manifestazione possibile del primo.

Tuttavia, una relazione irrelata ed immediata al trascendentale rimane per l'eserci umano per lo più preclusa, poiché il mondo è sempre mediato in un terreno spirituale già dispiegato che ne determina la comprensione. Per Fink lo spirito media sin dall'inizio ogni relazione del uomo alla sua fatticità:

un nuovo inizio a-storico, che vuol dimenticare tutto ciò che è stato e creare tutto ciò che deve essere, è, in quanto assurdo e fantasioso idolo, esso stesso un requisito storicamente riconosciuto di ogni fanatico riformatore⁶.

Natura e storia, *physis* e *polis*, sono, pertanto, i due orizzonti, i due margini e le due soglie tra le quali si sviluppa l'esistenza umana. L'esistenza storico-sociale, come tale, è il regno del cielo, del *logos* e del *sophon* eraclitei, dello spirito e del progetto ontologico che si dà nelle forme fondamentali della comprensione umana: la filosofia, il culto e la scienza. Dall'altro lato vi è la terra, la chiusura, che costituisce da sempre il

⁶ EWL, p. 68. È chiaro come qui il principale bersaglio critico sia ogni filosofia che si voglia come radicale nuovo inizio, al di fuori della sua continuità storica come problema della verità.

terreno di ogni rischiaramento e progetto, il regno della crescita e della generazione inconcusso e illimitato, resistente ad ogni pensiero, su cui ogni operare si innesta. In questa opposizione tra velamento e chiarezza, cielo e terra, si manifestano le cose come enti naturali o come prodotti dall'attività umana, che nel fenomeno del lavoro addomestica e plasma la *physis*, nella scienza razionalizza e prevede quantitativamente il *kosmos* e nelle istituzioni gestisce e concretizza la libertà, e infine traduce, traspone e metaforicizza in parole, segni, opere d'arte l'ambito fenomenico dell'*Erscheinung*. Proprio sulla scia di Eraclito e Parmenide, abbiamo delineato come però la bella parvenza, che caratterizza ogni rapporto umano con l'ente, non ne esaurisca la cosità, piuttosto limiti l'ambito mondano del sapere come regno dell'individuato e del finito. Anche la scienza, che intende pervenire al cuore stesso delle cose dicendone i rapporti obiettivi, è sempre un sapere finito all'interno della dimensione infinita del mondo e inestinguibilità della cosa, che mantiene, nella sua autoreferenzialità sempre un carattere di irriducibilità ad ogni sapere finito.

L'ente che ci circonda, in cui adempiamo il nostro soggiorno mondano in coscienza, comprensione e concetto, - in lavoro, lotta, gioco e amore, è sempre scoperto e coperto, svelato e velato allo stesso tempo, dicibile nel nostro linguaggio e allo stesso tempo indicibile, incastonato in categorie eppure incompreso⁷.

L'ente è sempre caratterizzato da una doppiezza, che non è tuttavia quella metafisica tra idea ed apparenza⁸, tra un mondo e un retromondo, giacché Fink sa bene come crollato il mondo vero crolli anche quello apparente. La doppiezza allude bensì alle due modalità differenti di manifestazione, una in sé e in relazione al fondamento cosmico spazio-temporalizzante, come *Vorschein*, e un'altra in relazione all'esserci umano, al suo *logos*, al suo progetto ontologico come *Anschein*.

Naturalmente, questa doppiezza connatura anche l'esserci umano, come fenomeno tra gli altri. L'uomo stesso è in sé ambiguo, l'esistenza enigma e in questa enigmaticità risiede la possibilità per lo spirito umano di comprendere e apprendere le cose a partire dal loro disvelamento mondano. La costitutiva confidenza tra l'uomo e le cose, tra l'uomo e il senso del mondo è per Fink un apriori assoluto del pensiero. L'irriducibile ombra che accompagna ogni *Aufklärung* è la base per la reversibilità di ogni acquisizione scientifico-spirituale, è l'indeterminato a costituire sempre l'orizzonte fondamentale di ogni teoria. La reversibilità dei paradigmi scientifici ad esempio, è comprensibile solo sulla base dell'indeterminatezza connaturata ad ogni progetto sempre rinnovato dell'ente, la stessa indeterminatezza che caratterizzava ogni comprensione dello *eon* nel poema parmenideo redimibile solo mediante un

⁷ Ivi, p. 69.

⁸ Fink usa ancora un linguaggio tuttavia equivoco distinguendo l'ente in *Wesen* (essenza) ed *Auss-erung* (esteriorità); *Wesen* è il corrispettivo tedesco di *ousia* termine irrimediabilmente legato alla tradizione metafisica, tuttavia, stando alla prospettiva cosmologica di Fink, e concedendo la strutturale condizionatezza metafisica di ogni dire, possiamo inferire che qui il termine intenda la cosa nel suo essere in sé, nel suo *Vorschein* e radicamento alla chiusità della terra, il fondo di ogni rischiaramento. Il *logos* umano non è mai in relazione all'essenza delle cose ma sempre all'*Erscheinen*.

intervento divino, che sappiamo oggi impossibile. «L'essere delle cose ed anche di noi stessi permane in ultimo impenetrabile, per quanto in profondità vogliamo spingerci. Sempre l'inconcepibile supera in maniera irraggiungibile il nostro concetto, l'indicibile il nostro dire, l'essere il pensiero»⁹. Tale assunto risponde alla personale rielaborazione nella filosofia finkiana del relativismo e prospettivismo nietzschiani: una verità assoluta, una luce senza ombra, una svelatezza senza velatezza, una verità che non sia data in un progetto concettuale, non sono altro che sogni metafisici.

Nel pensiero di Fink il momento iniziale e finale della metafisica, Parmenide e Nietzsche, sono riconciliati nel rapporto tra verità infinita e finita, nella differenza appunto tra *noesis* e *doxa*. Posto che, dopo la morte di Dio, un accesso diretto e un rispecchiamento compiuto dell'*aletheia* nel sapere sia mero sogno metafisico, e liberato il mondo dell'apparenza dalla svalutazione metafisica, liberato il campo dell'*Er-scheinung* dalla ierofania del divino¹⁰, Fink riconsegna al pensiero la dimensione della pura manifestatività delle cose. Questo terreno, per esser fertile, deve poter essere arato dallo *ens cosmologicum* teso tra terra e cielo tra *apeiron* e *peras* e gettato nell'infinita del corso del mondo.

Per comprendere la finitudine propria dell'uomo e la sua relazione al mondo è stato necessario ricondurre il pensiero filosofico nell'alveo della sua origine come pensiero del mondo. La *Weltdunkelheit* come assenza sempre presente caratterizza la nostra propria finitudine e costituisce il presupposto non indagabile (*unerforschbar*) di ogni pensiero. È solo attraverso un radicale ripensamento della finitudine umana in relazione all'incondizionato del mondo e alla differenza cosmologica costitutiva tra pensiero umano e ordine del *kosmos*, che il *kosmos* stesso può pervenire al pensiero.

Resta però da stabilire, ed in questo avanziamo una critica all'impianto teorico finkiano, se la verità finita della *doxa* non sia, in quanto la sola attingibile direttamente nei fenomeni fondamentali dell'esistenza, l'unica di cui si possa predicare un nesso veritativo. Se l'annunciarsi del mondo e del tempo nel gioco del bambino, in cui i greci pensavano il manifestarsi della *physis*, è sempre in qualche modo inattingibile e mediato, resta non chiarito perché questa sia la via propriamente dell'essere e non piuttosto del nulla. Se il mondo non è in nessun luogo, perché origine di ogni spazio, e non è in nessun tempo, perché origine del tempo stesso, se esso non è generato né divenuto perché origine stessa di ogni divenire, allora non può essere propriamente né vero né falso, ma ad un tempo non sarebbe nemmeno pensabile e definibile o più radicalmente: esistente. Ad essere conseguenti, se il dire umano è sempre all'interno della prigionia della *doxa*, se il suo orizzonte è sempre l'ente illimitato intramondano, con quale diritto possiamo dire o pensare nella nostra finitudine ciò che eccede e fonda ogni manifestazione, lo speculativo il cui pensiero costituisce per Fink la *Überwindung* della fenomenologia? Non rischia questo pensiero di reintrodurre la metafisica nel pensiero proprio laddove la si voleva epurare? Cosa ci autorizza a porre il nulla come vigente, o come non-vigente?

⁹ Ivi, p. 71.

¹⁰ Cfr. p. 73.

Forse la risposta possiamo rinvenirla proprio all'interno di una certa declinazione mistica del sapere filosofico. Scrive Meister Eckhart, un autore ampiamente noto a Fink, circa 1800 anni dopo Anassimandro:

C'è qualcosa che sta sopra l'esser generato dell'anima e che non è toccato da alcuna creaturalità, che è il nulla; neppure l'angelo che ha un essere puro ed ampio tocca questo qualcosa. Esso è imparentato alla natura divina, è uno in se stesso, non ha nulla in comune con alcuna cosa. [...] Esso è lontananza e deserto, senza nome piuttosto di avere un nome, sconosciuto piuttosto che conosciuto. Se tu potessi annientarti per un solo istante, o anche per un tempo più breve di un istante, allora sarebbe tuo proprio tutto ciò che esso è in sé. Ma finché tu fai una qualche attenzione a te stesso o a qualsivoglia cosa, sai così poco quel che è Dio, quanto la mia bocca sa quel che è il colore, o quanto il mio occhio sa quel che è il gusto: tanto poco tu sai e ti è noto quel che è Dio¹¹.

Il nulla, nella mistica di Eckhart, è precisamente ciò che si differenzia dall'ente, ciò che come il *kosmos* greco è imparentato alla natura divina, ma non è ridicibile ad essa, bensì a qualcosa di ulteriore, privo generazione, privo di tempo quindi eterno, al di là di ogni dicibilità e nominabilità, raggiungibile solo mediante l'annientamento di ogni individuazione, al di là di ogni *ousia*. È impossibile non rintracciare in questo passo quanto per la prima volta è venuto esplicitamente al pensiero sulle rive di Elea nello *eon* parmenideo, che riluce allo stesso modo nella *Logica* hegeliana, nella *Seinsfrage* di Heidegger e nella cosmologia meontica di Eugen Fink. Tuttavia, occorre chiedersi, lasciando la domanda aperta, se il pensiero del nulla, di ciò che è al di là dell'ente come origine di ogni cosa, non sia nell'epoca del nichilismo dispiegato una mera chimera di cui il pensiero possa fare a meno; se nell'avere a che fare sempre con enti manifesti, con mere *Anscheinungen*, l'*Erscheinung* non sia da considerare semplicemente un correlato necessario del pensiero, in quanto esso non pone da solo il mondo.

Se, seguendo Fink, il pensiero è sempre conformemente all'intuizione parmenidea un *IST sagen*, un *Vernehmen* immediatamente rispecchiantesi nell'essere dell'ente, ma questo essere rimane sempre l'ulteriore rispetto all'ente come sua propria negazione, resta da capire come possiamo pensare o presentificare questo essere, oppure ammettere che esso non è che il necessario correlato del dire, le cui origini andrebbero forse ricercate nella linguistica e nell'etologia più che nell'ontologia. Il pensiero è sempre ipotecato, come giustamente Fink ha saputo rilevare dal nesso *Logos-on*, quel che ad esempio Nicola Russo definisce ipotesi ontologica¹². Ma se l'essere stesso si identifica nel nulla, cosa ne resta nel *logos* se non la semplice intenzione significativa?

Proviamo a fornire una risposta a tali interrogativi muovendoci all'interno della prospettiva di Fink. La soluzione finkiana poggia, a differenza di Heidegger, sullo svincolare la questione ontologica dal problema dell'essere e segnatamente dal problema del linguaggio, in direzione di una cosmologia che, piuttosto che sul linguaggio è incentrata sul problema dell'elementare. In una formula: l'essere non è ma vige

¹¹ M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano, 2011.

¹² Cfr. N. Russo, *La cosa e l'ente*, op. cit.

(*waltet*); esso non è che mondo che mondeggia e si mostra, nella carne, nella nuda vita, nelle istituzioni, nella lotta, nella vita e nella morte, nella veglia e nel sonno, nel gioco e nella tecnica, nel susseguirsi di specie e generazioni. Nella sua irraggiungibilità logica il mondo è il più prossimo come vita trascendentale costituente, fondamento produttivo e individuante di ogni ente tra cielo e terra. Paradossalmente, la dimensione di ciò che l'ontologia ha chiamato essere, che si è rivelato nella impostazione di Fink il ni-ente e in ultima analisi il nulla, si intuisce solo se ci si sbarazza, per quanto è possibile, dell'ipoteca del linguaggio e della stessa questione dell'essere.

La cosmologia si distingue, pertanto, dall'ontologia perché non si risolve nel dualismo tra la *doxa* e la *noesis*, ma pensa il mondo nella dimensione dello *Erleben* come alternanza tra essere e nulla. Ciò gli permette anche di evitare il ricorso al poetare come unica dimensione autentica dell'Evento, e a un tempo di ricondurre la questione del fondamento alle condizioni trascendentali stesse in cui tale il mondo e la manifestazione si danno. Questo vuol dire, a ben vedere, correggere la questione dell'essere heideggeriana con un ritorno alla fenomenologia come analisi delle *Sinngebungen* del mondo nell'esperienza. L'ulteriore rispetto al linguaggio è proprio l'esperienza del mondo, le sue strutture ontologiche contro cui pensiero e linguaggio si scontrano. Non è un caso, infatti, che il terreno dell'analisi di Fink, a differenza di Heidegger, rimane innanzitutto fenomenologico, la sua cosmologia essenzialmente una fenomenologia dell'esperienza ontologica del mondo e della sua datità nella *Lebenswelt*.

Come dicevamo, tale ambito problematico prende il nome di Elementare, come quello spazio dell'avvenire dell'*Erscheinung* che determina le condizioni di ogni individuazione: «una soglia tra la chiusura ontologica e l'individuazione dell'ente, così come una dimensione che dà spazio e rilascia tempo e che si sottrae proprio a un'analoga esperienza di una manifestazione intramondana»¹³. In questo l'Elementare costituisce lo spazio della formazione di ogni datità come pretesa di senso, non come nulla negativo, ma come negatività che presenta e apre il limite dell'esperienza. Come *a-peiron* e *a-topos*, esso rappresenta lo spazio utopistico e il fondamento trascendentale di ogni individuazione e di ogni eterogeneità culturale-spirituale della *Lebenswelt*, di ogni esistenza e coesistenza, che guadagna forma sempre in una relazione locale, nel sorgere e trapassare, nei vissuti e nelle esperienze. In questo, si costituisce anche come il possibile orizzonte di ogni intenzionalità, ma non più come prodotto di una soggettività costituente come in Husserl, bensì come teatro stesso della costituzione. Esso è appunto la dimensione costitutiva che rende possibile ogni nesso ipotetico *logos-on*, *logos-physis*, in quanto ogni dire è sempre tale a partire da una *Weltkonstitution*.

Da questo punto di vista, esso oltrepassa ogni connotazione e dualismo metafisico-grammaticale tra essere e nulla, tra essenza e apparenza, intelletto e ragione nella sua funzione produttiva di *Nicht-bestimmtheit* come utopia di ogni determinatezza¹⁴.

¹³ A. Bömer, A. Hilt, *Das Elementare*, op. cit., pp. 11 s.

¹⁴ Su utopia ed atopia nel pensiero di Fink si rimanda a A. Hilt, *An den Grenzen der Lebenswelt – Atopie und Utopie des Elementalen* ivi, pp. 122-144.

In questo carattere dell'elementare cosmico riluce specularmente anche la soglia tipica dell'esistenza umana, caratterizzata non solo dal qui e dall'ora, ma anche dalla non presenzialità, della produttività del nulla, dalla possibilità di rendere presente il non presente, come terreno di indefinite presentificazioni e possibilità. Tuttavia, l'Elementare non è solo possibilità utopica di senso, ma anche materialità, o meglio, materialità come luogo-non luogo, come *Erde, Fleisch, Leib*. Corpo e terra costituiscono specificazioni materiali del mondo, l'inaggirabile presupposto ad ogni esperire in cui le strutture cosmologiche stesse rilucono e ad un tempo terreno possibile dell'attività formatrice. In questa impostazione, essere e nulla vengono svincolati da ogni terreno metafisico e dalla ipoteca logica, e divengono dimensioni immorsate e incarnate, desumibili l'una dall'altra come forme gradualità della realizzazione del mondo. Il mondo non è altro che il movimento tra la *genesis* e la *phthora* che presiedono al venire alla luce delle cose e dell'uomo, il teatro della lotta tra l'individuazione che vuole esistere e l'apeiristica abissalità (*Ungründigkeit*) al di là di ogni concetto che dissolve ogni cosa individuata.

Bibliografia

Avvertenza

Le edizioni riportate in questa bibliografia sono quelle effettivamente utilizzate per la realizzazione di questo studio, a prescindere dalla data originaria di pubblicazione. In alcuni casi (ad esempio, nel caso delle opere di Fink) sono state privilegiate le edizioni originali, in altri casi le recenti riedizioni all'interno delle *Gesamtausgabe*. La menzione di volumi collettanei e altre raccolte sta a indicare che l'intero complesso di testi è stato consultato, senza preferenza specifica per un unico contributo. Eventuali contributi particolarmente rilevanti, citati nel corso dello studio, sono menzionati separatamente. La menzione di una traduzione italiana accanto al testo originale sta a indicare che quella determinata traduzione è stata consultata. Laddove non segnalato il contrario, le traduzioni presentate nel corso dello studio sono da intendersi come opera e responsabilità dell'autore.

Opere di Eugen Fink

FINK, E./ PATOČKA, J

1999 *Briefe und Dokumente 1933-1977i*, Hrsg. von M. Heitz und B. Nessler., Verlag Karl Alber, Freiburg/München.

FINK, E.

1955 *Pädagogische Kategorienlehre*, Hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg.

1957 *Zur ontologische Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, Nijhoff, Den Haag.

1958 *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-fragen zum Problem des Pänomens-Begriffs*, Nijhoff, Den Haag.

1959 *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Nijhoff, Den Haag.

1960 *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, ed. it. a cura di M. Cacciari, tr. it. P. Rocco Traverso, Marsilio, Padova, 1976.

1966 *Studien zur Phänomenologie 1930-39*, Nijhoff, Den Haag, 1966, tr. it. N. Zippel, Lithos Editrice Roma 2010.

1966 *Vergegenwärtigung und Bild, in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung vol. 11, 1929-30*, Nijhoff, Den Haag, pp. 74 ss., anche in *Studien zur Phänomenologie*,

- 1930–39, Nijhoff, Den Haag 1966; tr. it. a cura di G. Jan Giubilato, Mimesis, Milano, 2014.
- 1969 *Asebeia und Techne im 10. Buch der Nomoi* in C. Fabro hrsg, *Gegenwart und Tradition. Strukturen des Denkens*, Lakerbrink, Freiburg, 1969.
- 1969 *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.
- 1970 *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach, Freiburg.
- 1970 *Heraklit, Seminar Wintersemester 1966/67*, Hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., tr. it. a cura di A. Ardivino, Laterza, Bari.
- 1976 *Die Exposition der Weltproblem bei Giordano Bruno* in *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hrsg. U. Guzzoni, B. Rang, L- Siep, Meiner, Hamburg, 1976, oggi anche in EFGA 5/2.
- 1976 *Phronesis und Theoria* in W. Biemel, *Die Welt des Menschen—die Welt der Philosophie* Phaenomenologica, vol 72. Springer, Dordrecht pp. 134-158.
- 1978 *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Rombach, Freiburg, tr. it. a cura di V. Cesarone, Morcelliana, Brescia, 2019.
- 1985 *Die Grundfragen der antiken Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, tr. it. a cura di A. Ardivino, tr. it. S. Bertolini, Donizelli, Roma 2013, oggi in EFGA 11.
- 1985 *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen&Neumann, Würzburg, tr. it. a cura di A. Lossi, Edizioni ETS, Pisa, 2011.
- 1988 VI. *Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* hrsg, H. Ebeling, G. van Kerckhoven, Kluver, Dordrecht-Boston-London; tr. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano, 2009.
- 1992 *Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung*, Hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen&Neumann, Würzburg.
- 1994 *Philosophie des Geistes*, Hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen&Neumann, Würzburg.
- 2004 *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.-A Schwarz, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2004, tr. it. a cura di A. Lossi, Edizioni ETS, Pisa 2006.
- 2006 EFGA 3/1, *Phänomenologische Werkstatt Teilband 1, Die Doktor Arbeit und erste Assistentenjahre bei Husserl* Hrsg. von R. Bruzina, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- 2008 EFGA 3/2 –*Phänomenologische Werkstatt Teilband 2*, Hrsg. von R. Bruzina, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- 2010 EFGA 7, *Spiel als Weltsymbol*, Hrsg. von C. Nielsen/H.R. Sepp, Verlag Karl Alber, Freiburg-München.
- 2011 EFGA 13/1, *Epilegomena zu I. Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. von G. van Kerckhoven, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- 2016 EFGA 5/2, *Sein und Endlichkeit*, a cura di R. Lazzari, Alber, Freiburg/Münich.
- 2018 EFGA 16, *Existenz und Coexistence*, Hrsg. von A. Hilt, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- 2018 EFGA 6, *Sein, Wahrheit, Welt*, Hrsg. von V. Cesarone, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- 2020 EFGA 20, *Geschichte der Pädagogik der Neuzeit*, Hrsg. von A. Böhmer, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- 2023 EFGA 11, *Grundfragen der antiken Philosophie*, Hrsg. von Simona Bertolini und Riccardo Lazzari, Verlag Karl Alber, Freiburg München.

- 2023 EFGA 3/3 *Phänomenologische Werkstatt Teilband 3, Letzte phänomenologische Darstellung: die „Krisis“-Problematik*, Hrsg. von Guy van Kerckhoveni, Ronald Bruzina, Francesco Alfieri, Karl Alber Verlag, Freiburg/Münch.
- 2024 EFGA 3/4, *Phänomenologische Werkstatt Teilband 4, Finks phänomenologisches Philosophieren nach dem Tod Husserls*, Hrsg. von G. van Kerckhoven, R. Bruzina, G.J. Giublato, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.

Documenti del *Nachlass* consultati con relativa numerazione nella *Gesamtausgabe*¹

- E15 092, *Heraklit und Parmenides*, 1966-67
- E15 112, *Die Philosophie Hegels*, 1949
- E15 136, *Die Voraussetzung der Philosophie*, 1946
- E15 139, *Vom Wesen der Philosophie*, 1948
- E15 208, *Zeit und Zeitbegriff bei Aristoteles*, 1963-64
- E15 227, *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem*, 1968
- E15 277, *Die Voraussetzung der Philosophie* 1946
- E15 279 Übung über Kants Kritik der reinen Vernunft
- E15 290, *Zur Geschichte des Welt-Begriffs (Platon, Timaios)*
- E15 330 *Heraklit-Interpretationen*
- E15 384 *System der Philosophie im Grundriß*, 1934
- E15 391 *Aristoteles: Metaphysik*, 1936-37
- E15 398, *Varia: Grundproblem Husserls; Ontologische Erfahrung*, 1939
- E15 408, *Welt und Weltbegriff*, 1934
- E15 439, *Nachschriften XI, Heidegger und die Interpretation aus der antiken Philosophie (Aristoteles)*, 1931
- E15 447, *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, 1949-1950
- E15 451, *Platon: Gesetze*, 1950-51
- E15 452 *Interpretationen zur eleatischen Philosophie*, 1950-51
- E15 453 *Heraklit Interpretationen*, 1950 u. 1954
- E15 454, *Aristoteles: Physik IV*, 1951
- E15 500, *Material zur ontologischen Erfahrung u. a.*, 1938-1940
- E15 502, *Heidegger Mappe I*, 1932-1962
- E15 506 H-K, 1923-1958

Opere di Edmund Husserl

HUSSERL, E.

1930 (Hrsg.) "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" 11.

1959 Hua VIII, *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hrsg. Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag.

¹ La notazione si riferisce al documento C. Nielsen, H.R. Sepp (bearbeitet), *Bestand E015, Nachlass Eugen Fink*, Lufzeit 1925, 1975, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität, Werthmannplatz 2, 79085 Freiburg. Mi riferisco a questo documento e non alla numerazione della EFGA perché utilizzato durante le ricerche.

- 1966 Hua XI, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, Hrsg. von M. Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag, tr. it. a cura di V. Costa, Editrice La Scuola, Milano, 2016.
- 1968 Hua IX, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.*, Hrsg. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- 1973 Hua I - *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- 1973 Hua XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, a cura di Iso Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- 1976 Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.*, Hrsg. Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, tr. it. E. Filippini a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano, 2002.
- 1977 Hua II-1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der III.-3. Auflage – Nachdruck*, a cura di Karl Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, tr. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002.
- 1987 *Fichtes Menschheitsideal*, Kluwer, Netherlands, tr. it. *Fichte e l'ideale di umanità*, a cura di F. Rocci, ETS, Pisa, 2006.
- 1988 Hua XXVIII, Aufsätze und Vorträge. 1922-1937, Hrsg. T. Nenon H.R. Sepp, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- 1999 *L'idea di Europa*, a cura di C. Sinigaglia, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- 2001 Hua XXX, *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)* a cura di R. Bernet e D. Lohmar, Kluwer Academic Publishing, Netherlands.
- 2001 Hua XXXII, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, Hrsg. M. Weiler, Kluwer, Dordrecht.

Opere di Martin Heidegger

HEIDEGGER, M.

- 1929 *Sein und Zeit*, Niemayer, Tübingen, tr. it. a cura di P. Chiodi, Loganesi, Milano 2006.
- 1955 *Was ist Metaphysik*, Klosterman, Frankfurt a. M., tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2001.
- 1975 HGA XXIV, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., tr. it. a cura di A. Fabris, il Melangolo, Genova, 1999.
- 1976 HGA IX, *Wegmarken*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987.
- 1977 HGA V, *Holzwege*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klosterman, Frankfurt a. M., tr. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1968.
- 1977 HGA VI.1/VI.2, *Nietzsche*, Hrsg. von B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a. M., tr. it. a cura di S. Volpi, Adelphi, Milano, 1997.
- 1979 HGA XX, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M., tr. it. *Prolegomena alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin e A. Marini, Il Melangolo, Genova, 1991.

- 1979: HGA LV, *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens* (Sommersemester 1943) / *2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos. (Sommersemester 1944)*, Hrsg. von M. S. Frings, Klosterman, Frankfurt a. M.
- 1980 HGA XXXII, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. von I. Görland, Klostermann, Frankfurt a.M, tr. it. a cura di E. Mazzarella, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli, 2000.
- 1980 HGA XXXIX, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und Der Rhein*, WS 1934/1935, Hrsg. S. Ziegler, Klostermann, Frankfurt a. M.
- 1981 HGA LI, *Grundbegriffe*, Hrsg. P. Jaeger, Frankfurt am Main, Klostermann, Frankfurt a. M.
- 1982 HGA LIV, *Parmenides*, hrsg von M. F. Fring, Klostermann, tr. it. a cura di G. Guri-satti, Adelphi, Milano, 1992.
- 1983 HGA XL, *Einführung in die Metaphysik*, Hrsg. Von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M., tr. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1990.
- 1989 *M. Heidegger, E. Blochmann, Briefwechsel 1918-1968*, Hrsg. von J. Stork, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach.
- 1990 *Colloquium über Dialektik, (Eugen Fink, Max Müller, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Marly Biemel, Walter Biemel, Henri Birault) Muggenbrunn am 15. September 1952, mit eine Nachwort* Hrsg. von G. van Kerckhoven, in "Hegel Studien", Bd. 25, Hrsg. von F. Nicolin, O. Pöggler, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- 1993 HGA XXII, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Hrsg. von F. K. Blust Klosterman, Frankfurt a.M, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2000.
- 2000 HGA VII, *Vorträge und Aufsätze*, Hrsg. von F-W- von Herrmann, Klostermann Frankfurt a. M., tr. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.

Studi su Eugen Fink

ARDOVINO, A.

2011 (a cura di), *Eugen Fink, Interpretazioni fenomenologiche*, Nuova Editrice Universitaria, Roma.

2012 *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito*, Quodlibet, Macerata.

AENISHANSLIN, J.F.

2000 *Le fonctionnaire des postes. Husserl, Fink, Derrida*, in Ingeborg Schüßler (Hrsg.): "Phénoménologie et herméneutique", Bd. 1. Lausanne, pp. 227-240.

BARBARIC, D.

2007 *Aneignung der Welt. Heidegger - Gadamer - Fink.*, Lang, Frankfurt/Wien.

2023 *taxis tou chronou. Eugen Fink e l'interpretazione di Anassimandro*, tr. it. R. Lazzari, in "Magazzino di Filosofia", 46 (2023).

BERNET, R.

1989 *Differenz ontologique et conscience transcendente. La réponse de la Sixième Méditation Cartésienne de Fink* in E. Escoubas e M. Richir (a cura di), *Husserl*, Millon, Grenoble, pp. 89-116.

BERTOLINI, S.

- 2012 *Eugen Fink e il problema del mondo. Tra ontologia, idealismo e fenomenologia*, Mimesis, Milano-Udine.
- 2022 *Sein und Mensch. Ontologische Erfahrung und Welterfahrung in Finks Interpretation der Philosophie Hegels*, in C. Nielsen, A. Schnell (Hrsg.) *Phaenomenologische Forschungen*, 2 (2002).
- 2023 *Essere e agire nel mondo: riflessioni sulle implicazioni etiche dell'ontologia cosmologica di Eugen Fink*, in "Magazzino di Filosofia", 46, anno XVI (2023).

BISIN, L.

- 2004 *I luoghi dell'umano - mondo e mondi possibili in E. Fink*, in V. Melchiorre (a cura di), *Forme di mondo*, pp. 179-225.

BLECHA, I.

- 1999 *Zeitspielraum, Erscheinungsfeld/Welt Ganzes. Voraussetzungen in der Auffassung von Welt bei Eugen Fink und Jan Patočka*, in Sepp, H.R. (Hrsg.), *Metamorphose der Phänomenologie. Dreizehn Stadien von Husserl aus*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, pp. 211-228.
- 2014 *Das Weltganze und die Endlichkeit der menschliche Existenz. Zur Dialektik des kosmologischen Denkens bei Eugen Fink*, in Nielsen/Sepp (a cura di), *Welt denken*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, pp. 173 ss.

BÖHMER, A.

- 2006 (Hrsg.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

BÖHMER, A./HILT, A.

- 2008 (Hrsg.), *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität*, Königshausen&Neumann, Würzburg.
- 2002 *Kosmologische Didaktik. Lernen und Lehren bei Eugen Fink*, Königshausen&Neumann, Würzburg.

BRUZINA, R.

- 1997 "Eugen Fink", in Lester Embree *et al.* (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, pp. 232-237.
- 2002 *Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: The Philosophical Lineage in Phenomenology*, in Toadvine, T., Embree, L. (eds) *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, "Contributions to Phenomenology", vol 45, Springer, Dordrecht.
- 2004 *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and ends in phenomenology, 1928-1938*, Yale University Press, New Haven.
- 2006 *Hinter der ausgeschriebenen Finkischen Meditation: Meontik –Pädagogik*, in A. Bömer (hrsg), *Eugen Fink*, op. cit., pp. 196 ss.

BURCHARDT, M.

- 2001 *Erziehung im Weltbezug. Zur pädagogischen Anthropologie Eugen Finks*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001.

CAIRNS, D.

1976 *Conversations with Husserl and Fink*. Ed. by the Husserl-Archives in Louvain with a foreword by Richard M. Zaner, Springer, The Hague.

CERVO, G.

2015-2016 *Mondo, libertà, finitezza: Eugen Fink e la questione meontica dell'origine*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Trento.

CESARONE, V.

2002 *Eugen Fink: la produzione come declinazione della volontà di potenza.*, in: F. Totaro (Hrsg.): *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*. Roma, pp. 300-311.

2005 *Polemos und Paideia – Sinn und Rolle des Mythos in Finks Auffassung der Bildung*, in Hilt A., Nielsen C. (hrsg.) *Bildung in technischer Zeitalter, Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Alber Verlag, Freiburg/München.

2007 *Sulla possibilità di pensare il divino a partire dalla differenza cosmologica in Eugen Fink*, in "Humanitas", 62 (2007), Morcelliana, Brescia.

2011 *Vom Göttlichen aus der kosmologischen Differenz her*, in *Welt Denken*, op. cit., pp. 308-320.

2014 *Nel labirinto del mondo, L'antropologia cosmica di Eugen Fink*, Ets, Pisa.

CHRISTIN, R.

1992 *Das Weltverständnis im Denken Eugen Fink*, in: "Philosophisches Jahrbuch", 2 (1992).

CROWELL, S.G.

2001 *Gnostic phenomenology. Eugen Fink and the critique of transcendental reason*, in "The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy", 1 (2001), pp. 257-277.

DASTUR, F.

2004 *Mondanéité et mortalité (Fink et Heidegger)*, in: Françoise Dastur: *La phénoménologie en questions*. Paris, pp. 229-242.

DEPRAZ, N./RICHIR, M.

1997 (Hrsg.): *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, Elementa, Amsterdam.

FRANZ T.

1999 *Der Mensch und seine Grundphänomene: Eugen Finks Existentialanthropologie aus der Perspektive der Strukturanthropologie Heinrich Rombachs*, Rombach Druck- und Verlagshaus, Freiburg.

2004 *Mensch und Technik bei Eugen Fink: Eine kritische Interpretation*. In: "Phänomenologische Forschungen - Phenomenological studies - Recherches phénoménologiques", pp. 207-218.

2007 *Die Pluralität des Menschen. Die Anthropologien Eugen Finks und Heinrich Rombachs im Vergleich*, in "Phenomenology 2005", 4 (1), pp. 239-268.

2008 *"Der Leib ist eine große Vernunft". Eugen Finks kosmologisch-antropologische Interpretation von Eros und Thanatos*, in Böhmer/Hilt (Hrsg.), *Das Elementale*, op. cit., pp. 91-119.

GIUBILATO, G.J.

2022 *Individuation und ontologische Erfahrung. Die philosophische Entwicklung des frühen Fink im Lichte seiner Auseinandersetzung mit Heidegger* in C. Nielsen, H.R. Sepp, D. Komel (Hrsg.) "PHAINOMENA" 31 (2022), *Eugen Fink, Annäherungen, Approaches, Rapprochements*, pp. 65-92.

2017 *Freiheit und Reduktion, Die Idee einer meontischen Phänomenologie bei Eugen Fink (1927-1946)*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen.

GREINER, A.

2008 "Im brunnentiefen Grund der Dinge". *Welt und Bildung bei Eugen Fink*, Alber Freiburg/München, 2008.

HILT, A.

2008 *An den Grenzen der Lebenswelt –Atopie und Utopie des Elementalen* in A. Böhmer (Hrsg.), Königshausen&Neumann, Würzburg, pp. 122-144.

2014 *Welt als Spielraum des Politischen*, in C. Nielsen (Hrsg.), *Welt Denken Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, pp. 267-292.

2024, *Techno-Communities: Eugen Fink's Social Ontology revisited* in L. De Stefano, (a cura di), *Tecnica e coesistenza. Prospettive antropologiche, fenomenologiche ed etiche*, Mimesis, Milano, pp. 121-134.

IKEDA, Y.

2002 *Fink und Kants Dialektik*, in C. Nielsen, A. Schnell (Hrsg.) "Phänomenologische Forschungen", 2 (2022), Meiner, Hamburg.

KERCKHOVEN, G. VAN:

1998 *Mondanizzazione e individuazione: la posta in gioco nella Sesta meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, Il Melangolo, Genova.

2003 *Reduktion und Ent-menschung bei Eugen Fink. In: Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Hrsg. von Rolf Kühn und Michael Staudigl, Würzburg, Königshausen & Neumann, pp. 107-123.

KERCKHOVEN, G. VAN, GIUBILATO, G. J.

2023 *Weltaufgang: die Geburt des kosmologischen Denkens Eugen Finks, Eine Einführung in den dritten und vierten Teilband der »Phänomenologischen Werkstatt«-Ausgabe*, Verlag Karl Alber, München.

KRELL, D. F.

1972 *Towards an ontology of Play: Eugen Fink Notion of Spiel*, in "Research in Phenomenology", 2 (1972), Brill, pp. 63-93.

KRIJNEN, C.

2019 *Phänomenologie oder Kritizismus? Zur Auseinandersetzung zwischen Eugen Fink und Rudolf Zocher*, in "Revista de Estudios Kantianos", vol. 4 (2), pp. 193-220.

LAWRENCE, J.

2008 *Me-ontology: Between negative Theology and Elemental Phenomenology: Heidegger, Welte, Fink*, in A. Böhmer/A. Hilt, *Das Elementale*, pp. 145-158.

LAZZARI, R.

2009 *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano.

2011 *La rivoluzione cosmologica nella "Critica della ragion pura". Fink interprete di Kant*, in A. Ardovino (a cura di), *Eugen Fink. Interpretazioni fenomenologiche*, NEU, Roma 2011

2014 *Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants "Kritik der reinen Vernunft" bei Eugen Fink*, in C. Nielsen, H.R. Sepp (Hrsg.), *Welt denken*, Verlag Karl Alber, Freiburg, pp. 38-56.

2018 *Recensione di Eugen Fink, Sein, Wahrheit, Welt, hg.v. V. Cesarone, EFGA Bd.6, Alber, Freiburg-München 2018*, in "Magazzino di filosofia" 33 (2018).

2023 *L'interpretazione di Eugen Fink del pensiero di Parmenide* in "Magazzino di Filosofia" 46 (2023), pp. 95-116.

LUFT, S.

2002 *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Kluwer, Dordrecht.

MARINI, A./LAZZARI, R. (a cura di)

2002 *Lecture di Kant e Seminari kantiani di Fink. Gargano del Garda, 16-18 ottobre 2002* in "Magazzino di filosofia", 11 (2002).

MEYER-WOLTERS, H.

1992 *Koexistenz und Freiheit. Eugen Finks Anthropologie und Bildungstheorie.*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

MEZZAMANICA, M.

2001 *La discussione tra Husserl e Fink e l'idea di una fenomenologia della fenomenologia*, in "Magazzino di filosofia", 5 (2001), pp. 64-96.

MORAN, D.

2007 *Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence*, in "Research in Phenomenology", 37 (2007), Brill, Leiden, pp. 3-31.

NIELSEN, C.

2014 *Kategorien der Physis, Heidegger und Fink* in Nielsen/Sepp, *Welt Denken*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, pp. 154-183.

NIELSEN, C./ SEPP, H.R./KOMEN, D.

2022 (Eds.), *Eugen Fink, Annäherungen, Approaches, Rapprochements*, in "PHAINOMENA Revija za fenomenologijo in hermenevtiko Journal of Phenomenology and Hermeneutics", 31 122-123 (2002), Lubjana.

NITTA, Y.

2005 *Die Weltaufgang und die Rolle des Menschen als Medium* in A. Böhmer (a cura di), *Eugen Fink Sozialphilosophie - Anthropologie - Kosmologie - Pädagogik - Methodik*, Königshausen&Neumann, Würzburg, pp. 183-192.

PÖGGLER, O.

1961 Recensione a E. Fink *Zur ontologische Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, in *Philosophischer Litteraturanzeigen*, Klostermann, Frankfurt a. M.

SCHENK-MAIR K.

1997 *Die Kosmologie Eugen Finks. Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Weltbegriffs an den Lebensvollzügen des Schlafens und Wachens*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

SCHNELL, A.

2022 *Konstruktion und Reflexion. Zum transzendentalen Idealismus bei Fink und Fichte*, in Id., C. Nielsen (Hrsg.), "Phänomenologische Forschungen", 2 (2022), Meiner, Hamburg.

2024 *La concept de mouvement dans l' Auseinandersetzung d'Eugen Fink avec la pensée grecque*, in "Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy", 11 (2), pp. 121-142.

SEPP, H. R.

1999 *Oskar Becker und Eugen Fink auf dem Ost-West-Diwan*. In: *Kah Kyung Cho/Young-Ho Lee (Hrsg.): Phänomenologie der Natur (Phenomenology of nature)*, Freiburg, pp. 45-56.

SMYTH, B.

2011 *The Meontic and the Militant: On Merleau-Ponty's Relation to Fink*, in "International Journal of Philosophical Studies", 19(5), pp. 669-699.

SIMONOTTI, E.

2014 *Die Weltoffenheit des Menschen als Grundelement der philosophische Antropologie. Eugen Fink und Max Scheler*, in C. Nielsen, H.R. Sepp (Hrsg.) *Welt Denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, pp. 120-133.

STACKLAND, S.

2024 (Ed.), *The Phenomenology of Play. Encountering Eugen Fink*, Bloomsbury Academic, London.

TENGYLI, L.

1996 *Finks Fenster ins Absolute*, in: E.W. Orth (Hrsg.): *Die Freiburger Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen, Bd. 30)*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München.

TERZI, P.

2018 *The Relevance of Fink's Notion of Operative Concepts for Derrida's Deconstruction*, in "Journal of the British Society for Phenomenology", 50(1), pp. 50-67.

VETTER, H.

2003 (Hrsg.): *Lebenswelten : Ludwig Landgrebe - Eugen Fink - Jan Patočka. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 2002*, Frankfurt am Main, "Perspektiven der Philosophie", 22 (1996).

WALDENFELS, B.

1995 *Selbstbezüglichkeit der Phänomenologie : Überlegungen zu Eugen Finks "VI. Cartesianischer Meditation"*, in: Bernhard Waldenfels: *Deutsch-französische Gedankengänge*, Frankfurt, pp. 69-82.

WIRTH, S.

1995 *Mensch und Welt. Die Anthro-po-Kosmologie Eugen Finks*, Mainz.

ZECHNER, I.

1999 *Die Rückgabe des Bild-Körpers und die Unmöglichkeit einer Phänomenologie des Bildes (Fink)*, in Ingo Zechner: *Bild und Ereignis. Fragmente einer Ästhetik*, Turia&Kant, Wien, pp. 77-82.

Altre fonti

AA. VV.

2002 *La fenomenologia*, a cura di V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, Einaudi, Milano.

AA.VV.

2004 *Heidegger-Jahrbuch 1, Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München.

AA. VV.

2012 *Heidegger-Jahrbuch 6, Heidegger und Husserl*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München.

AA.VV.

2015 *Heidegger Jahrbuch 9, Heidegger und die Technische Welt*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München.

AA. VV.

2000 *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / der Mensch auf dieser Erde" Heidegger und Hölderlin*, Klostermann, Frankfurt a. M.

AA. VV.

2004 *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, a cura di H. Vetter, Meiner, Hamburg.

ANDERS, G.

1993 *Patologia della Libertà*, tr. it. F. Filetti, Palomar.

2001 *Über Heidegger*, a cura di G. Oberschlick, C.H. Beck, München.

2003 *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino.

ARISTOTELE

2000 *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.

2011 *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano.

2014 *Dell'interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano.

AUSTIN, S.

1986 *Parmenides, Being, Bounds and Logic*, Yale University Press, New Haven and London.

AVICENNA

2002 *Metafisica*, a cura di P. Porro, O. Lizzini, Bompiani, Milano.

BAEZA, R.

2009 *Die Topologie des Ursprungs. Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken*, a cura di M. Enders, Lit, Berlin.

BACHOFEN, J. J.

1948 *Das Mutterrecht*, Benno Schwabe & co., Basel.

BENSELER G./SCHENKL K.

1904 *Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch*, Teubner Verlag, Leipzig und Berlin.

BESOLI, S./GUIDETTI, L.

2000 (eds.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, Quodlibet.

BESOLI, S, FERRARI, M. GUIDETTI, L.

2002 *Neokantismo e fenomenologia, Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Macerata, Quodlibet.

BIEMEL, W.

1976 (a cura di), *Die Welt des Menschen, - Die Welt der Philosophie, Festschrift für Jan Patočka*, Nijhoff, Den Haag.

BISIN, L.

2006 *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani nel razionalismo di Husserl*, Mimesis, Milano.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

2002 *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di L. Mauro, Bompiani, Milano.

BORMANN, K.

1971 *Parmenides, Untersuchungen zu den fragmenten*, Meiner, Hamburg.

BRENTANO, F.

1995 *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, tr. it. a cura di G. Reale, Vita & Pensiero, Milano.

1997 *La psicologia dal punto di vista empirico*, a cura di L- Albertazzi, Laterza, Bari.

BRÖCKER, W.

1935 *Aristoteles*, August Osterrieth, Frankfurt a. M.

1968 *Heraklit zitiert Anaximander*, in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

BURNET, J.

2013 *I primi filosofi greci*, a cura di A. Medri, Mimesis, Milano-Udine.

CACCIATORE, G.

1998 *Prefazione a Wilhelm Dilthey, La dottrina delle visioni del mondo*, a cura di G. Magnano San Lio, Guida, Napoli.

CALOGERO, G.

1970 *Studien über den Eleatismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

CAMBIANO, G.

1971 *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino.

CASERTANO, G.

1977 *La nascita della filosofia vista dai greci*, Il tripode, Napoli.

2009 *I presocratici*, Carocci, Roma.

CELMS, T.

1993 *Der phänomenologische Idealismus und andere Schriften (1928-1943)*, Hrsg. J. Rosenvalds, Peter Lang, Frankfurt a. M.

COSTA, V.

2009 *Husserl*, Carocci, Roma.

2023 *L'assoluto e la storia*, Morcelliana, Brescia.

CONFORD,

1952 *Principium sapientiae. The origin of Greek philosophical thought*, Harper, New York.

CHRUDZIMSKY, A.

2004 *Die Ontologie Franz Brentanos*, Springer, Dodrecht/Boston/London.

DERRIDA, J.

2016 *La fenomenologia e la chiusura della metafisica*, a cura di V. Perego, ed. La Scuola, Brescia.

DESCARTES, R.

2012 *Meditazioni di Filosofia Prima*, in *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.

DE PALMA, V.

2001 *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata.

DE STEFANO, L.

2024 *Tecnica e coesistenza. Prospettive antropologiche, fenomenologiche ed etiche*, in "Quaderni di Mechane", vol. 2, Mimesis, Milano.

DIRLMEIER, F.

1968 *Der Satz des Anaximander von Milet*, in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

DILTHEY, W.

1998 *La dottrina delle visioni del mondo*, a cura di G. Magnano San Lio, Guida, Napoli.

ESIODO

2007 *Teogonia*, a cura di G. Arrighetti, Mondadori, Milano.

ECKHART

2011 *Sermoni Tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano.

FEHLING, D.

1994 *Materie und Weltbau in der Zeit der Frühen Vorsokratiker*, Institut für Sprachwissenschaft Innsbruck.

GADAMER, H. G.

1968 (a cura di) – *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

1968 *Zur Vorgeschichte der Metaphysik (1950)*, in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, op. cit.

1985 *Hegel und Heraklit*, in *Gesammelte Werke*, vol. VI, Mohr, Tübingen, tr. it. *Hegel ed Eraclito* in H. G. Gadamer, in A. Mecacci (a cura di), *Ermeneutica e mondo*, Roma, 2004.

2004 *Eraclito. Ermeneutica del mondo antico*, Donzelli, Roma.

GEHLEN, A.

2016 *L'uomo delle origini e la tarda cultura*, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine.

GUILEAD, R.

1984 *Il mondo nel pensiero contemporaneo*, tr. it. U. Fadini, Spirali, Milano.

HARTMANN, N.

1960 *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, De Gruyter, Berlin, tr. it. *La filosofia dell'idealismo* tedesco, a cura di V. Verra, Mursia, Milano, 1972.

HEGEL, G.W.F.

1986 *Pänomenologie des Geistes*, in *Werke III*, Suhrkamp Berlin, tr. it. a cura di E. De Negri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

1986 *Wissenschaft der Logik I-II*, in *Werke V-VI*, Suhrkamp, Berlin, tr. it. a cura di C. Cesa, Laterza, Bari, 2009.

1986 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke XII*, Suhrkamp, Berlin, tr. it. a cura di R. Bordoli, Laterza, Bari, 2009.

HELD, K.

1980 *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin.

2022 *Die Geburt der Philosophie bei den Griechen. Eine phänomenologische Vergegenwärtigung*, Verlag Karl Alber, Baden-Baden.

HENRY, M.

2009 *L'essenza della manifestazione I*, a cura di F.C. Papparo, Filema, Napoli.

HERRMANN, F.W. VON

1971 *Bewußtsein. Zeit und Weltverständnis*, Klostermann, Frankfurt a. M.

1995 *Gelassenheit bei Heidegger und Meister Eckhart*, Springer, Dodrecht.

1997 *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt a. M., *Il Concetto di Fenomenologia in Heidegger e Husserl*, a cura di R. Cristin, il Melangolo, Firenze.

2004 *La Metafisica nel pensiero di Heidegger*, a cura di A. Molinaro, Urbana University Press, Città del Vaticano.

HOPKINS, B.C.

2012 *Entformalisierung und Phänomen bei Husserl und Heidegger in Heidegger-Jahrbuch 6*, a cura di R. Bernet, A. Denker, H. Zaborowski, Alber, Freiburg-München, pp. 87-106.

INGARDEN, R.

1974 *Der Streit um die Existenz der Welt: Band 3 Über die kausale Struktur der realen Welt*, De Gruyter, Netherland.

2007 *Über das Wesen*, Winter, Heidelberg.

HÜBNER, K.

1985 *Die Wahrheit des Mythos*, C.H. Beck, München.

JAEGER, W.

1955 *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin, tr. it. a cura di E. Berti, Sansoni, Milano.

KANT, I.

2004 *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano.

KERN, I.

1964 *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Springer, Netherlands.

KRAUS, M.

1987 *Name und Sache, Ein Problem in frühgeschichte Denken.*, B.R. Grüner, Amsterdam.

KREIS, F.

1930 *Phänomenologie und Kritizismus*, Mohr, Tübingen.

KUHN, H.

1934 *Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Die Runde, Berlin.

LACKEIT, C.

1916 *Zeit und Ewigkeit in Sprache und religion der Girechen*, Hartungsche Buchereidrucken, Königsberg i. Pr.

LAINO, L.

2015 *Salvare i fenomeni. Saggio sulla fisica greca e sui presupposti della matematizzazione della natura*, Mimesis, Milano-Udine.

LANDGREBE, L.

1963 *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh.

LASSALLE, F.

1920 *Die Philosophie Herakleitos des dunklen von Ephesos*, in *Gesammelte Reden und Schriften*, Bd. VII, Cassirer, Berlin.

LÖWITZ, K.

1976 *Hegel e il cristianesimo*, a cura di E. Tota, Laterza, Bari.

2000 *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma.

2010 *Significato e fine della storia*, a cura di F. Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano.

MARINI, A.

1969 *Considerazioni critiche su Husserl e Kant di Kern*, in "aut-aut" 111, pp. 73-90.

MARX, W.

1972 *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*, Rombach, Freiburg.

MANSFELD, J.

1964 *Die Offenbarung des Parmenides und die Menschliche Welt*, Van Gorcum & Comp. N.V., Assen.

MASI, F.

2021 *Un biografismo assoluto. Su alcuni argomenti di Th. Celms circa la metafisica dell'idealismo fenomenologico* in V. Bochicchio, S. Facioni, F. Palombi (a cura di), *Il Pensiero e l'orizzonte. Studi in Onore di Pio colonnello*, Mimesis, Milano-Udine.

MASULLO, A.

1955 *La problematica del continuo nel pensiero di Zenone die Elea e di Aristotele*, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli*, Napoli.

2007 *Il senso del fondamento*, a cura di G. Cantillo, C. de Lutzenberger, Editoriale scientifica, Napoli.

MAZZARELLA, E.

2002 *Tecnica e Metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli.

2004 *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, il Melangolo, Genova.

MERLEAU-PONTY, M.

2003 *Fenomenologia della percezione*, a cura di P.A. Rovatti, Bompiani, Milano.

NIETZSCHE, F.

1991 *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-73*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano.

1992 *La Gaia scienza e Idilli di Messina*, a cura di G. Colli, M. Moninari, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano.

1995 *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris, Bompiani, Milano.

2007 *Al di là del bene e del male*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano.

NOVALIS

1976 *Frammenti*, tr. it. a cura di E. Pocar, Rizzoli, Milano.

OLGIATI, F.

1964 *I fondamenti della filosofia classica*, Vita e Pensiero, Milano.

OTTO, W. F.

1933 *Dyonison Mytos und Kultus*, Klostermann, Frankfurt a. M.

2004 *Gli dei della Grecia. L'immagine del divino nello specchio dello spirito greco*, a cura di G. Moretti, A. Stavru, tr. it. G. Federici Airoldi, Adelphi, Milano.

PATOČKA, J.

1990 *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, K. Nellen, J. Nemeč (Hrsg.), Klett-Kotta, Stuttgart.

2008 *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, a cura di M. Carbone, Einaudi, Torino.

2015 *Platonismo Negativo*, a cura di F. Tava, Bompiani, Milano.

PHILIPPSON, P.

1949 *Il concetto greco di tempo nelle parole aion, kronos, kairos, eniautos* in "Rivista di Storia della Filosofia", 4 (1949), pp. 81-97.

PLATONE

1981 *La Repubblica*, a cura di F. Adorno, Rizzoli, Milano.

2003 *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano.

2007 *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano.

2007 *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano.

2011 *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano.

PIEPER, H.J.

1993 »*Anschauung*« als operativer Begriff. Eine Untersuchung zur Grundlegung der transzendentalen Phänomenologie, Meiner, Hamburg.

PÖGGLER, O.

1963 *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen.

PULPITO, M.

2005 *Parmenide e la negazione del tempo*, LED Edizioni Universitarie, Milano.

RANG, B.

1990 *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Klostermann, Frankfurt a. M.

REINHARD, K.

1968 *Heaklitea*, in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

1985 *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a. M.

RINOFNER-KREIDL, S.

2000 *Edmund Husserl, Zeitlichkeit und Intentionalität*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München.

RUSSO, N.

2008 *Polymechanos Anthropos*, Guida, Napoli.

2012 *La cosa e l'ente. Verso l'ipotesi ontologica*, Cronopio, Napoli.

SAUDELLI, L.

2004 *Ippolito Romano e la refuitatio di Eraclito, Isonomia Rivista di Filosofia*, Urbino.

2014 Sepp H.R., *Grundrisse einer oikologische Philosophie*, Univerzita Karlova v Praze, Fakultata humanitních studií, Prag.

SCHELER, M.

1927 *Idealismus-Realismus*, in "Philosophischer Anzeiger", vol. 2/3, Cohen, Bonn.

1947 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Nymphenburger Verlagshandlung, München, tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Armando Editore, Roma, 2006.

SCHELLING, W. F.

1996 *Sull'essenza della Libertà*, a cura di G. Strummiello, Rusconi, Milano.

SCHUHMANN, K.

1977 *Husserl-Chronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Husserliana-Dokumente I., Martinus Nijhoff, Den Haag.

SCHWABL, H.

1968 *Sein und Doxa bei Parmenides*, in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

SCHMITZ, H.

1988 *Anaximander und die Anfänge der griechischen Philosophie*, Bouvier, Bonn.

SINI, C.

1961 *Husserl e il pensiero moderno*, in "Il Pensiero", vol VI n. 2, Istituto editoriale Cisalpino, Milano-Varese.

STRASSER, S.

1976 *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie*, in "Phänomenologische Forschungen", 3 (1976), Felix Meiner Verlag, pp. 151-179.

TEDESCHINI, M.

2014 *La controversia idealismo-realismo (1907-1931). Breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Monaco e Gottinga*, in "Lexicon Philosophicum", 2 (2014).

TOMMASO D'AQUINO

2005 *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano.

2009 *Lente e l'essenza* a cura di P. Porro, Bompiani, Milano.

TUGENDHAT, E.

1970 *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin.

VETTER, H.

2016 *Parmenides, Sein und Welt. Die Fragmente neu übersetzt und kommentiert von Helmuth Vetter*, Alber, Freiburg/München.

VERNANT, J.P.

2001 *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, tr. it. M. Romano, B. Bravo, Einaudi, Torino.

2011 *Le origini del pensiero Greco*, Feltrinelli, Milano.

VITIELLO, V.

1979 *Dialettica ed Ermeneutica, Hegel ed Heidegger*, Guida, Napoli.

VLASTOS, G.

1995 *Studies in Greek Philosophy, vol. 1: the presocratics*, Princeton University Press, Princeton.

WIELAND, W.

1962 *Die aristotelische Physik, Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

ZAHAVI, D.

2003 *Husserl's Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press.

ZOCHER, R.

1932 *Husserls Phänomenologie und Schupps Logik. Ein betrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee*, Reinhardt, München.

ZARADER, M.

1997 *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita e Pensiero, Milano.

Indice dei nomi

Questo indice riporta sia le menzioni presenti nel corpo del testo che quelle in nota. Si è usato il segno “n” per distinguerle alle menzioni in nota. Nel caso di una menzione presente sia nel corpo che in nota nella stessa pagina, è stata data precedenza alla menzione nel corpo del testo (e quindi all’indicazione di pagina priva di “n”). Le menzioni qui riportate riguardano soltanto gli autori e le autrici (o i curatori e le curatrici) delle opere a cui si è fatto riferimento. Traduttori e traduttrici non sono stati menzionati in questo indice. Il nome di Fink, al quale il lavoro è dedicato, è stato in questo indice trascurato.

- Anassimandro 12, 16, 17, 22, 71, 103, 104, 109n, 124, 125, 127, 135n, 137, 138, 139, 140, 141n, 142, 144, 146, 148, 160, 162, 164, 165n, 179, 188, 205, 216, 218, 227, 229, 234, 257, 265n, 278
- Anders, G. 25n, 115n, 120, 172n
- Ar dovino, A. 23n, 25n, 29n, 61n, 149n 161n, 153n, 200n, 215n
- Aristotele 19, 37n, 40n, 41n, 70n, 75n, 97, 100, 103, 108, 111, 128, 129-141, 148, 153n, 155, 158n, 159n, 164, 169, 171, 173n, 174, 176, 177, 184, 185, 189n, 197, 200, 202, 214n, 215, 226, 247, 268, 269
- Averroè 40n
- Avicenna 40n
- Axelos, K. 24n
- Bachofen, J.J. 168n, 181, 186n
- Baeza, R. 152n
- Barbaric D. 141n
- Benseler, G. 72n
- Bernet, R. 28n, 66n, 77n
- Bertolini, S. 60n, 61n, 67n, 88n, 131n, 159n, 172n, 198n, 200n
- Besoli, S. 15n, 33n, 41n, 56n
- Biemel, W. 21n, 26n, 202n
- Bisin, L. 33n, 222n
- Blecha, I. 264n
- Böhmer, A. 26n, 29n, 253n, 265n
- Bolzano, B. 34
- Bonaventura da Bagnoregio 36, 178n
- Brentano, F. 32n, 34, 40, 41n
- Bröcker, W. 130
- Bruzina, R. 23n, 24n, 25n, 26n, 30n, 61n
- Burnet J. 108n, 109n, 140, 153n, 165n, 173n, 174, 185n
- Cacciatore, G. 105n
- Cairns D. 28n
- Cambiano, G. 169n
- Casertano, G. 225n
- Cassirer, E. 15
- Celms, T. 39n
- Cervo, G. 48n
- Cesarone, V. 14n, 16n, 19n, 75n, 149n, 193n, 253n
- Chrudzimsky, A. 41n
- Coli, A.L. 37n, 39n, 108n
- Costa, V. 26n, 27n, 47n, 58n, 107n, 108n, 113n, 114n
- De Palma, V. 33n
- De Stefano, L. 14n
- Derrida, J. 18n, 24, 32n
- Descartes, R. 36, 42, 46, 82, 111, 269
- Dilthey, W. 105, 106, 110, 275

- Eckhart 151, 152, 278
 Eraclito 12, 13, 16, 17, 19, 21, 22, 31, 38, 44, 58, 79, 85, 91, 93, 95, 96, 102, 103-105, 119n, 121, 122, 127, 137, 139, 142, 147-165, 167, 169, 170, 173, 176-178, 181n, 182-183, 185-188, 190, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200n, 202n, 205-208, 210, 212, 213, 216, 218, 221, 222, 225-234, 243, 244, 246, 249, 254, 255, 257, 260, 268n, 272, 276
 Esiodo 105, 109n, 111n, 179, 200, 204n, 214n, 226
 Ferrari, M. 10n, 33n
 Fink, S. 26n, 29n
 Franz, T. 14n
 Gadamer, H.G. 18, 159n, 178, 213n
 Gehlen, A. 274n
 Giubilato, G.J. 12n, 23n, 24n, 27n, 44n, 48n, 67n, 149n
 Greiner, A. 273n
 Guidetti, L. 15n, 33n, 56n
 Guilead, R. 54n
 Hartmann, N. 77n
 Hegel, G.W.F. 12-14, 17, 19, 26n, 37, 42, 47, 48, 61, 63, 67n, 68, 75, 82, 83, 95, 98, 105n, 108, 113, 116, 128n, 143, 149, 154, 159, 185n, 189n, 196, 197-201, 204, 212, 213n, 234, 255
 Heidegger, M. 12-19, 21, 26-29, 31, 34, 36, 38, 40n, 41n, 44n, 45n, 47n, 50, 52, 53n, 54, 57, 60n, 61n, 62-65, 66n, 67, 68, 69n, 73, 75n, 76-86, 89n, 91, 93, 95, 98, 102, 103, 106, 108, 109n, 112, 113, 116, 117-124, 128n, 129n, 131, 133n, 137n, 139, 140-142, 146, 150-157, 161, 163, 164, 166, 167, 170, 172-176, 180, 183, 188, 192, 196, 202, 207, 208, 209, 211, 214n, 215n, 220, 226, 228, 236n, 239, 240, 244, 250, 253, 256, 259, 260, 265-267, 271, 278, 279
 Held, K. 18, 104n, 107, 194n
 Henry, M. 41n
 Hèring, J. 57n, 58n
 Herrmann, F.-W. 75n, 108n, 116n, 152n, 161n, 226n, 259n
 Hilt, A. 11, 14n, 76n, 193n, 253n, 274n, 279n, 301
 Hopkins, B.C. 66n
 Hübner, K. 201n
 Husserl, E. 11-15, 18-69, 71, 74, 76, 86, 88, 90n, 93, 99, 103, 106, 107n, 108n, 112-116, 120, 122, 123, 139, 143, 146, 151, 155, 157, 174, 191, 193, 194, 204, 219, 222, 225n, 232n, 240, 241, 243, 255, 263, 271, 279
 Ikeda, Y. 12n, 180n,
 Indarden, R. 58n
 Jaeger, W. 129n
 Kant, I. 12-20, 26n, 32n, 33, 34, 36, 46, 47, 49, 64, 70, 83, 85-88, 92-96, 111, 146, 149, 151, 155, 189, 212, 213, 263, 268, 271
 Kerckhoven, G. van 23n, 24n, 28n, 29n, 30n, 46, 60n, 64, 67n, 254n
 Kreis, F. 34n, 42,
 Krell, D.F. 220n
 Krijnen, C. 42n
 Kuhn, H. 150
 Landgrebe, L. 18, 19n, 20n, 24, 25, 44n, 55, 67n
 Laino, L. 127n, 173n, 301
 Lassalle, F. 178n, 185n
 Lawrence, J. 253n
 Lazzari, R. 12n, 13n, 19, 27n, 31n, 32n, 33n, 34n, 50n, 61n, 77n, 92n, 93n, 94, 124n, 141n, 226n, 254n
 Lotze, H. 34
 Löwith, K. 84n, 103, 109n, 172n, 266n
 Luft, S. 289
 Marini, A. 18n, 29n, 34n
 Marx, K. 113
 Marx, W. 130n
 Masi, F. 20n, 39n, 301
 Masullo A. 31n, 108n,
 Mazzarella, E. 47n, 108n, 301
 Merleau-Ponty, M. 24n, 25n, 28n
 Mezzamanica, M. 60n, 61n

- Nielsen, C. 12n, 149n, 180n, 193n, 196n, 264n
- Nietzsche, F. 12-14, 16, 19, 22, 24, 26, 32, 24, 3849, 53, 75, 87, 95, 104n, 106, 124n, 128, 135n, 144, 149, 150n, 153, 164, 181, 185, 194n, 197, 199, 215, 216n, 218, 220, 227n, 263, 266n, 272n, 275, 277
- Nitta, Y. 265n
- Novalis 71
- Olgiati, F. 184n
- Otto, W.F. 181, 182-184, 186, 195
- Parmenide 12,13,17, 19, 21, 22, 37, 38, 79, 83, 92, 95, 96, 100, 102-104, 107-109, 123, 137, 150n, 151, 156, 157, 160, 162, 163, 173, 176, 178, 180n, 203, 223, 225-241, 244, 246n, 247-250, 252, 254, 255, 257, 258, 263, 266n, 267, 272, 276
- Patočka, J. 18, 24, 25n, 26, 28n, 68n, 104, 105n
- Philippson, P. 217n
- Platone 13, 19, 26, 31n, 33n, 35, 37n, 42, 49, 79, 83, 87, 103, 105, 108, 111, 128, 129, 148, 159n, 165n, 169, 172n, 178n, 185, 200, 209n, 217, 219n, 220, 226n, 234n, 246-248, 257, 258, 268, 269
- Reale, G. 181n
- Reinhard, K. 22, 42n, 151, 153n, 156, 162-164, 172, 174, 178n, 180-181, 184, 227, 247
- Russo, N. 133n, 176, 221n, 254n, 278, 301
- Saudelli, L. 165n
- Scheler, M. 191, 192n, 58n, 124n,
- Schelling, W.F. 47n, 61, 77n, 94, 192n,
- Schopenhauer, A. 61
- Schuhmann, K. 25n, 56n,
- Sepp, H.R. 12n, 27n, 61n, 149, 180n, 264n
- Simonotti, E. 192n
- Sini, C. 69n
- Smyth, B. 25n
- Strasser, S. 29, 54, 55
- Tedeschini, M. 56n, 58n
- Tengelyi, L. 27n
- Tommaso D'Aquino 40n, 184n
- Tugendhat, E. 40n
- Vernant, J.P. 108n, 109n
- Vetter, H. 24n
- Vitiello, V. 108n
- Zahavi, D. 53n
- Zarader, M. 84n
- Zocher, R. 34n, 42, 43n

Ringraziamenti

Non farebbe onore a quanto scritto in queste pagine il dover ritenere questo lavoro opera di un'unica mente pensante. Il lavoro filosofico è per sua essenza spersonalizzante, risultato di relazioni con persone del passato e del presente che si condensano poi in quelle attività comunemente dette pensiero e scrittura. In questo, nessuno è propriamente autore della sua opera. Mi sento quindi in obbligo di ringraziare le persone che, con il loro sostegno, i loro suggerimenti, la loro fiducia hanno reso possibile questo libro frutto di diversi anni di lavoro e sacrifici. Comincio con il ringraziare l'unica persona che purtroppo questi ringraziamenti non potrà leggerli e a cui questo lavoro è dedicato: il mio maestro e amico Nicola Russo, a cui devo più di quanto parola potrebbe mai esprimere; questo lavoro è in buona parte mosso dai problemi posti dalla sua filosofia. Ringrazio la mia famiglia, la mia compagna Maria Rosaria, Simone per il suo amore felino, che mi hanno ogni singolo giorno sostenuto. Ringrazio poi il dott. Luigi Laino perché è un bravo amico e un filosofo profondo, molte delle idee che sono qui dentro sono state elaborate durante innumerevoli conversazioni. Ringrazio il prof. Felice Masi, per il supporto, la guida e l'incoraggiamento soprattutto durante questo anno difficile complesso, senza di lui questo libro non sarebbe stato completato. Volevo ringraziare poi la dott.ssa Annette Hilt e il prof. Stephan Grätzel per avermi accolto alla *Eugen Fink-Archiv* di Mainz (2009-2019): senza di loro questo lavoro non esisterebbe. Ringrazio poi il prof. Giovanni Morrone e il dr. Roberto Redaelli per aver accettato questa pubblicazione nella loro collana, il prof. Eugenio Mazzeola per l'affettuoso supporto di questi anni e la sua prossimità nella distanza, il prof. Gianluca Giannini e la prof.ssa Maria Teresa Catena per la stima, l'apertura e la disponibilità che ho sempre trovato in loro. La mia gratitudine va poi a Simona Venezia per la sua gentilezza e perché senza la sua diligenza e disponibilità i miei soggiorni in Germania non sarebbero stati possibili. Ringrazio, infine, il dott. Francesco Pisano, perché è una brava persona.

STUDIES IN NEO-KANTIANISM

Following the post-idealist identity crisis and the advent of nihilism, which dominated the European cultural scene after

the fall of the great systems of thought, philosophy underwent a decisive transformation under the impetus of a movement that rallied its best minds around the famous call “zurück zu Kant!”. This call had first been uttered by Eduard Zeller and then resounded throughout Europe, and soon found its place in the strongholds of scholarship which were the Universities of Heidelberg, Freiburg and Marburg, where various schools of thought took shape, united by the intention to meet the intellectual challenges of the present day with renewed forms of criticism. Prominent representatives of these schools, among them Windelband, Rickert and Lask in the Baden school, Natorp, Cohen and Cassirer in the Marburg school to name only the most famous, sparked a radical redefinition of the European philosophical and cultural scene in the 20th century and impacted disparate fields of study: from the theory of knowledge to aesthetics, from anthropology to the doctrine of values, the breadth of the horizons unlocked by the work of these authors became a cardinal reference point for successive generations of philosophers. The crucial role that this movement played in the genesis and development of twentieth-century philosophical thought is examined in the series *Studies in Neo-Kantianism*, whose goal is to provide an international platform for contributions from leading scholars in this current. Specifically, the series aims to collect historical-philosophical studies written in the major European languages with the purpose of investigating the multiple forms that neo-Kantianism has assumed, while remaining open to the thematization of the impact of this school of thought on the methods of the various cultural sciences, without excluding from its scope more explicitly theoretical works that highlight the contemporary relevance of certain issues raised by this current. The series also intends to include editions and translations of classic Neo-Kantian texts. In this mission, the series has a clear international vocation, strengthened by the collaboration with the Centre for Studies in Neo-Kantianism at the Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen-Nürnberg. In keeping with the work of investigation and dissemination promoted by the research centre, the series seeks to restore the spirit of Neo-Kantianism by bringing together specialised works that are the fruit of international collaboration between leading scholars in this current of thought.

1. *Neo-Kantianism and Cultural Sciences*, edited by Giovanni Morrone and Roberto Redaelli
2. *Costellazione Max Weber. Studi in onore di Edoardo Massimilla*, a cura di Giovanni Morrone, Chiara Russo Krauss, Domenico Spinosa, Roberta Visone
3. Francesco Pisano, *Logica vivente. Studio sulla Logik di Christoph Sigwart*
4. Salvatore Favenza, *Morte e trasfigurazione della filosofia della storia. Il giovane Georg Simmel tra Völkerpsychologie, Historismus e neokantismo*
5. Lorenzo De Stefano, *Tra cielo e terra. Eugen Fink e l'interpretazione fenomenologica dei Presocratici*

Questo studio ha per tema fondamentale l'interpretazione della filosofia presocratica in Eugen Fink e la cosmologia matura che caratterizza il periodo successivo all'assistentato con Edmund Husserl. Esso intende ripercorrere la genesi della prospettiva cosmologica attraverso un'analisi dettagliata di lezioni, volumi, seminari e documenti editi ed inediti dal *Nachlass* dell'autore, aventi per oggetto la filosofia greca e presocratica. L'articolazione del problema del mondo è il risultato di una rielaborazione critica della fenomenologia di Husserl e Heidegger, delle filosofie di Kant, Hegel e Nietzsche e dello snodo fondamentale costituito dalla rimeditazione delle categorie del pensiero greco come effettivo spartiacque ermeneutico. Il mondo e la "differenza cosmologica", esito maturo del pensiero dell'autore, sono la veste che la questione dell'essere assume in tale filosofia, che è a un tempo anche una profonda rimeditazione della problematica del trascendentale e delle sue categorie, svincolata dall'ipoteca della soggettività che caratterizzava ancora le filosofie di Kant, Husserl e Heidegger, e il neokantismo. In questo contesto, la cosmologia fenomenologica di Fink risulta essere una personale linea di pensiero e una interpretazione critica della storia della metafisica, debitrice, ma non sovrapponibile, alle prospettive dei suoi maestri.



ISBN 978-88-6887-257-1

