

FINK: Io intenderei συνάψεις *verbaliter*.

HEIDEGGER: Alla parola συνάψεις, in riferimento al fr. 26, tengo in modo particolare. Qui tutto è ancora oscuro. Mi sta a cuore soltanto vedere ciò che nella cosa è degno di questione, nel momento in cui, fin dall'inizio, non si opera in modo cosale.

PARTECIPANTE: La parola συνάψεις, tra l'altro, è stata anche messa in discussione.

PARTECIPANTE: Al posto di συνάψεις è possibile anche la lezione συλλάψεις, che va compresa a partire da συλλαβή.

HEIDEGGER: συλλαμβάνειν e συνάπτειν non sono poi così distanti l'uno dall'altro.

PARTECIPANTE: συλλάψεις sarebbe più semplice da intendere e si gnificherebbe: congiungimenti. Il contesto ne fornisce degli esempi.

HEIDEGGER: Che stiamo a συνάψεις oppure a συλλάψεις, l'elemento enigmatico è il σύν. Questo σύν è preordinato al συμφορέμενον διαφερόμενον. συνάψεις indica la consentaneità di συμφορέμενον e διαφερόμενον.

FINK: συνάψεις non significa un semplice attaccarsi insieme, bensì l'attaccamento, nel senso della sutura di ciò che è attaccato e di ciò che è staccato. Ma questo si lascia intendere solamente a partire dall'appartenenza ἔν-πάντω. Pensato *verbaliter*, συνάψεις non indica soltanto lo stato di ciò che è attaccato, bensì un accadere, un persistente gioco alterno,

HEIDEGGER: un costante riportarsi l'uno all'altro. Pensato in modo greco, potremmo dire: tutto, qui, gioca nella svelatezza e nel velamento. Questo dobbiamo vederlo fin dall'inizio, simultaneamente, perché altrimenti tutto si fa opaco.

XII

Sonno e sogno. — Polivocità dello ἄπτεσθαι (frammenti riportati: 26, 99, 55)

FINK: Quando chiamiamo in causa il sonno come fratello della morte, la modalità del discorso in cui ci muoviamo è metaforica. Uno che si risvegli da un sonno profondo e ripensi ad esso, dice: ho dormito come un morto. Questa interpretazione metaforica è dubbia.

HEIDEGGER: Una seconda difficoltà si esprime nella domanda: ogni dormire è un sognare? Il dormire va identificato con il sognare? Oggi la psicologia afferma che ogni sonno è anche un sognare.

FINK: Nel sognare dobbiamo distinguere colui che sogna e l'io sognato. Quando parliamo di una luce nel sogno, questa luce non è per il sognante, bensì per l'io sognato del mondo onirico. Il dormiente, ossia l'io che dorme, è anche l'io sognante, il quale non è l'io del mondo onirico, che nel sogno è desto e vede. Nel mondo onirico, l'io del mondo onirico si comporta in modo simile all'io desto. Mentre l'io che sogna dorme, l'io sognato del mondo onirico si trova nello stato di veglia. Importante è però il fatto che la luce del mondo onirico non sia una luce per l'io sognante, il che significa dormiente, bensì per l'io sognato. L'io del mondo onirico può avere ruoli diversi ed essere diverso nella sua appartenenza a sé. Un'analisi fenomenologica del sogno mostra che non è il dormiente, bensì l'io sognato, ad accendere per sé una luce. Sebbene il dormiente non veda nulla, egli tuttavia possiede, in quanto sognante, un io sognato, il quale ha esperienze vissute.

HEIDEGGER: Dunque il dormire e il sognare non si possono identificare.

FINK: Il dormire è una forma intensiva di sprofondamento dell'io. È un modo dell'io reale, laddove, nel mondo onirico, l'essere dello è il modo di un io intenzionale. L'appartenenza dell'io dormiente all'io sognato, ovvero dell'io reale all'io intenzionale, non si può paragonare al ricordare nuovamente. Colui che ricorda di nuovo non è il soggetto del mondo nuovamente ricordato. Anche qui, dobbiamo distinguere tra l'io che ricorda di nuovo e l'io nuovamente ricordato. Mentre l'io che ricorda di nuovo fa parte del mondo ambiente attuale, l'io nuovamente ricordato, ossia l'io del mondo del ricordo, è riferito al mondo del ricordo. Soltanto per il fatto che noi, di solito, non effettuiamo una distinzione tra l'io dormiente-sognante e l'io del mondo onirico, si può dire che il dormiente, nel sogno, accenda per sé una luce. Ma questo, visto fenomenologicamente, non è corretto. Non il dormiente, bensì l'io del mondo onirico accende per sé una luce. Se si volesse interpretare l'accendere luci come un fare fuochi di natura onirica, da un lato verrebbe ignorata la distinzione fenomenologica tra il dormiente e l'io sognato, e dall'altro andrebbe smarrita la situazione peculiare dell'uomo, lo stare tra luce e notte, quella che a mio modo di vedere ha di mira il frammento. Il sognare non è il contrassegno essenziale dell'uomo rispetto all'animale. Anche gli animali sognano, ad esempio i cani da caccia, quando abbaiano intensamente nel sonno. Esiste qualcosa come un mondo sognato dei cani. Anch'io rifiuto l'interpretazione secondo cui, nel posizionamento dell'uomo tra notte e luce, ne va del sognare. Ovviamente è una possibilità di interpretazione, ma allora ci si deve chiedere quale rilevanza filosofica possieda una simile spiegazione nel contesto complessivo dei frammenti.

HEIDEGGER: Dobbiamo prestare attenzione al fatto che la tesi «nessun sonno senza sogno» è una statuizione ontica, che omette la distinzione esistenziale tra dormiente e io sognato e statuisce semplicemente che ogni dormire è anche un sognare.

FINK: La medesima tesi appiattisce anche la distinzione tra la veglia nel mondo reale e la veglia sognata nel mondo onirico.

HEIDEGGER: In quella tesi, che identifica il dormire con il sognare, è assente la distinzione fenomenologica tra il dormire e il sognare. È

ogni volta meritorio salvare l'unità del testo, il che, in termini filologici, è sempre un principio da valorizzare positivamente. Ci sono casi, nella filologia, in cui si espunge e si elimina tutto, e poi di nuovo si tenta di salvare tutto. Quando arrivai a Marburgo, nel 1923, il mio amico Bultmann aveva espunto così tanto dal Nuovo Testamento, che di esso non rimaneva quasi più niente. Nel frattempo la situazione è di nuovo mutata. — L'intero fr. 26 è difficile, il motivo risiede soprattutto nello *ἀπτεροι*. Se adesso andiamo avanti, forse, subentrerà una maggiore chiarezza.

FINK: Vorrei premettere che l'interpretazione complessiva del fr. 26 che adesso fornirò è soltanto un tentativo di spiegazione. Se prendiamo le mosse dal fatto che l'uomo accende una luce nella notte, egli viene chiamato in causa come colui che accende il fuoco, ossia come colui che dispone della *ποιησις* dell'accendere fuochi. Richiamiamo alla mente il fatto che, nell'evolvere della cultura umana, un passo decisivo fu proprio ottenere il dominio sul fuoco — avere in potenza e utilizzare ciò che altrimenti veniva percepito solamente, per fare un esempio, come fulmine. L'uomo si contraddistingue, rispetto a tutti gli animali, per l'eredità prometeica. Nessun animale accende il fuoco. Soltanto l'uomo fa luce nella notte. Nondimeno, egli non è in grado di accendere, come Elios, un fuoco del mondo, quello che non tramonta mai, che scaccia la notte. Il fr. 99 diceva: se Elios non ci fosse, nonostante gli altri astri sarebbe notte. La luna e le stelle sono luci nella notte. Ma Elios soltanto scaccia la notte. Egli non è un'isola nella notte, bensì ha oltrepassato la natura insulare. L'uomo non è in grado di accendere, come Elios, il fuoco che rischiara τὰ πάντα. Nella notte le sue possibilità visive sono spente, in quanto l'oscurità, nonostante l'aperta *ὄψις*, rende il vedere impossibile. Allorché di notte, nella situazione del voler vedere e del non poter vedere, l'uomo fa uso del suo potere di accendere fuochi, egli viene a contatto con la potenza della luce. Anche l'accendere fuochi è un toccare. Il venire a contatto con la potenza della luce è un accendere. Per contro, l'essere a contatto con la notte possiede un altro carattere. L'uomo accendere fuochi è il progettare un luminoso chiarore in cui la moltitudine, ossia il molteplice dei *πολλά*, riluce. Parlo intenzionalmente dei *πολλά* e non dei *πάντα*. Anche il piccolo bagliore luminoso del fuoco umano, che ha natura finita, è uno *ἐν* nel senso di un chiarore in cui la moltitudine si mostra. Qui si ripete, su scala ridot-

ta, l'appartenenza di ἔν e πάντα in quanto appartenenza di ἔν (nel senso del chiarore del fuoco acceso dall'uomo) e πολλά (cioè le cose che si mostrano in quel delimitato chiarore).

HEIDEGGER: Quando Lei parla dell'accensione del fuoco, intende il fuoco soltanto nel senso del chiarore, e non anche riguardo al calore.

FINK: Elios porta all'apparire le Ore, che portano tutto (πάντα). La struttura di ἔν, come chiarore del sole, e πάντα, come i molti nel loro complesso, che nel chiarore del sole giungono all'apparizione, possiede, su scala ridotta, un momento ripetitivo nell'appartenenza di ἔν, come chiarore del fuoco acceso dall'uomo, e πολλά, i quali si mostrano in questo chiarore finito. Il fuoco umano non può rischiarare tutto (πάντα), bensì solamente una moltitudine (πολλά). Al contrario, il chiarore del fuoco eliaco avvolge tutto (πάντα).

HEIDEGGER: La distinzione tra il chiarore del fuoco progettato dall'uomo e il chiarore di Elios consiste nel fatto che quello è limitato, mentre questo è riferito al tutto?

FINK: Sì.

HEIDEGGER: Si dà il chiarore del fuoco senza la luce di Elios?

FINK: No, al contrario, il chiarore del fuoco progettato dall'uomo proviene dal chiarore eliaco.

HEIDEGGER: Dunque non è, come dobbiamo sottolineare, che il lume della candela mostri di per sé qualche cosa o che l'uomo ci veda da solo. Il lume della candela mostra qualcosa e l'uomo vede ciò che si mostra nell'incandescenza luminosa della candela, solo ed esclusivamente nella misura in cui l'uomo stesso si trova già sempre entro ciò che è diradato. L'essere aperto per la luce in genere è la condizione del fatto che egli, nell'incandescenza della candela, veda qualcosa che cosa.

FINK: L'incandescenza della candela è una luce insulare nella notte, di modo tale che distinguiamo tra il chiarore e l'oscurità. Il chiarore

del lume della candela si fonde nell'oscurità, mentre il chiarore di Elios non viene più sperimentato, in quanto chiarore, nella notte. Il chiarore del sole, in generale, rende possibile e sostiene il vedere umano e il potersi tenere in rapporto, visivamente, a ciò che si mostra. Nel chiarore che l'uomo produce nel lume da lui stesso acceso, si produce un'appartenenza dell'uomo percipiente alla cosa percipita nel suo ambiente circostante, il quale possiede il carattere dell'essere a distanza. Il vedere è un essere presso le cose a distanza. Come senso del lontano, esso abbisogna di una vicinanza ottimale del veduto. Esiste una lontananza costitutiva tra il vedere e il veduto nell'unità della luce, che copre a mo' di volta, illumina e fa vedere.

HEIDEGGER: Qui possiamo citare il fr. 55: ὄσων ὄψις ἄκοή μάθησις, τὰὐτὰ ἐγὼ προτιμέω.

FINK: ὄψις e ἄκοή, vista e udito, sono entrambi sensi del lontano. L'una è un'appartenenza allo spazio della luce, l'altro un'appartenenza allo spazio dei suoni.

HEIDEGGER: La traduzione di Diels: «Quante sono le cose di cui c'è visione, audizione e testimonianza, queste io prediligo» è insensata, dal momento che equipara ὄψις, ἄκοή e μάθησις, e non intende ὄψις e ἄκοή in quanto μάθησις. Dobbiamo dire piuttosto: tutto ciò di cui la vista e l'udito danno testimonianza, questo io prediligo. Ciò che si può vedere e udire, questo si attesta.

FINK: Si tratta dunque del μὴθᾶνεῖν mediante il vedere e l'udire. Ogni altro senso dà pure testimonianza. Ma le attestazioni fornite dalla vista e dall'udito vengono preferite. La vista, così come l'udito, sono sensi del lontano e, in quanto tali, sono caratterizzati da un'appartenenza a distanza del percipiente e del percipito.

HEIDEGGER: ὄψις e ἄκοή possiedono un rango preminente, questo va scorto nel fr. 55.

FINK: Il vedere è un percepire nello spazio della vista, l'udire un percepire nello spazio dell'ascolto. Nell'udire non scorgiamo così facilmente uno ζῶγιόν, che lega assieme, in tensione, l'udente e ciò che viene

ne udito, come invece la luce, nel vedere, lega assieme, in tensione, l'occhio e ciò che viene visto. E tuttavia – così almeno riterei –, anche lì si dà qualcosa come uno ζῶν. In questo caso si dovrebbe dare forma al concetto del silenzio originario, che è la stessa cosa della luce nel vedere. Ogni suono rompe il silenzio, esso deve essere inteso come ciò che rompe il silenzio. Esiste anche il silenzio all'interno del quale orghiamo, senza ascoltare nulla di preciso. Il silenzio originario è un elemento costitutivo dell'udire, che dà forma allo spazio dell'ascolto.

HEIDEGGER: Forse il silenzio giunge ancora oltre, in direzione della raccolta e del raccoglimento.

FINK: Lei pensa al suono raccolto del silenzio.

HEIDEGGER: Credo che possiamo addurre il fr. 55 come sostegno per la Sua sottolineatura del senso del lontano.

FINK: In contrapposizione all'appartenenza, definita dalla lontananza, tra percipiente e percepito nella luce, ovvero nel chiarore, esiste un altro toccare, che ci si mostra nel tastare. Qui sussiste un'immediata prossimità tra chi tasta e ciò che viene tastato, la quale non è mediata dal *medium* della lontananza, in cui chi vede e ciò che viene visto, o anche chi ode e ciò che viene udito sono separati l'uno dall'altro. Nel vedere, il percipiente è separato, nella luce, dal percepito. Nell'unità della luce che rinserra assieme colui che percepisce visivamente e ciò che viene percepito, si mostra la molteplicità dei *πολλά*. Tra chi percepisce visivamente e ciò che viene percepito, vi è una lontananza nella distanza. Questa lontananza nella distanza è una fondamentale modalità del comprendere. Contrario ad essa sarebbe un comprendere che si fondasse in un essere nella vicinanza, nel senso dell'immediato venire a contatto. Il venire a contatto è un comprendere, che non giunge a ciò che è percepito partendo da una veduta d'insieme, da una vastità, o anche dai dintorni.

HEIDEGGER: Ma come stanno le cose, se ora Lei lo la mano?

FINK: Questo è un immediato toccare le mani. Nel Περὶ ψυχῆς, Aristotele chiama la carne il *medium* del senso del tatto. Nondimeno,

deve essere sollevata qui un'obiezione fenomenologica, poiché la carne non è in senso autentico il *medium* di chi tasta e di ciò che viene tastato. Il vedere è riferito a una cosa visibile, a un oggetto visibile che tuttavia si fa incontro a partire da una contrada. Il farsi incontro a partire da una cerchia aperta, diradata mediante il chiarore, è caratteristico di quel peculiare modo di percepire che consiste nella lontananza tra percipiente e percepito.

HEIDEGGER: E come si tiene in rapporto con il porgere le mani?

FINK: Il porgere le mani è un avvicinarsi l'una all'altra delle mani che si toccano. Tra le due mani che si toccano sussiste una vicinanza immediata. Al contempo, però, le mani possono essere anche viste da parte nostra. Un fenomeno peculiare è anche l'autocontatto. In ciò che tocca se stesso vige un *minimum* di lontananza. Il tastare e il toccare sono un senso della vicinanza e, in quanto tali, la modalità di un convenire e di un aderire immediati, di un' immediata vicinanza. L'appartenenza del dextro al dormiente e del dormiente al morto si deve intendere a partire dall'immediatezza della vicinanza del toccare.

PARTECIPANTE: Dapprima, all'interno di un'analisi fenomenologica del vedere e dell'udire come i due sensi del lontano, Lei ha tratto in luce la struttura fenomenologica della contrada, che è identica allo spazio della vista e allo spazio dell'ascolto, ovvero al campo visivo e al campo uditivo. Successivamente, Lei ha mostrato in che termini al tastare e toccare, in quanto senso della vicinanza, non si addica, a differenza dei due sensi del lontano, la struttura fenomenologica della contrada, bensì quella della vicinanza immediata. Ora mi preme solamente accennare al fatto che la struttura della contrada, acquisita fenomenologicamente nell'ambito dei due sensi del lontano, non equivale alla contrada intesa ontologicamente, nel senso dell'aperto e del diradamento in cui ciò che è presente si fa incontro all'uomo. Infatti, a partire dalla contrada ontologicamente intesa, non si fa incontro soltanto ciò che viene visto e ciò che viene udito, bensì anche ciò che viene tastato. Se L'ho intesa correttamente, Lei ha utilizzato la distinzione fenomenologica tra senso del lontano e senso del vicino, ossia tra la contrada, a partire dalla quale il veduto si fa incontro al vedente e l'udito all'udente, e l'immediata prossimità del toccan-

te e del toccato, come punto di slancio per un pensiero speculativo, secondo il quale Lei distingue due diverse modalità della comprensione dell'essere. Prendendo le mosse dall'immediato toccare di chi tasta e di ciò che viene tediato, Lei passa al toccare il dormiente da parte del desto e il morto da parte del dormiente.

FINK: Devo proporre una piccola correzione in merito. Non sono partito tanto da un'indagine fenomenologica sul vedere, quanto piuttosto dal riguardo per la struttura del chiarore. Anche un piccolo fuoco finito non è un'unità che stia accanto alle cose. Ma il chiarore del fuoco acceso dall'uomo non è neppure soltanto il riflettere delle cose, bensì la luce che porta a compimento, colmandoli, lo spazio e il tempo, e nella quale si mostrano non soltanto cose molteplici, bensì anche cose diverse. Il modo in cui un percipiente è nel chiarore, è il modo del percepire a distanza. Ammesso che dal punto di vista linguistico ἄπτεται ἐκὸςτῶ sia pleonastico, io non rigetterei il pleonasma. Si può dire infatti: l'uomo accende per sé un fuoco, che è per lui, in contrapposizione al fuoco che è per tutti, nel quale, in quanto chiarore dell'astro diurno, tutti gli uomini si trattengono fin dal principio. L'uomo accende per sé un fuoco che gli rischiarerà la cerchia all'intorno, a lui, che nella notte è il senza via e il senza rifugio. Sono partito da questo fenomeno e ho poi contrassegnato non soltanto l'appartenenza dello ἐν (nel senso del chiarore progettato dall'uomo) ai πολλά, bensì anche il soggiorno dell'uomo che si trattiene nel chiarore nei termini di un riferimento nella distanza. L'accendere fuochi oltrepassa il momento dell'immediatezza del toccare per il fatto che il fuoco, in sé, progetta distanze.

HEIDEGGER: Qualcuno accende una candela, oppure una fiaccola. Ciò che viene prodotto accendendo la fiaccola, cioè la fiamma, è un genere di cosa

FINK: la cui peculiarità è che appare,

HEIDEGGER: e non soltanto appare, ma anche lascia vedere.

FINK: Essa diffonde un bagliore, getta un chiarore e lascia vedere ciò che in esso si mostra.

HEIDEGGER: Al tempo stesso, questa cosa ha il carattere del disporsi nell'apertità in cui l'uomo si trova. Difficile da cogliere è l'appartenenza di luce e diradamento.

FINK: La fonte luminosa viene vista esclusivamente grazie alla sua propria luce. La circostanza notevole è che la fiaccola rende possibile il suo proprio essere vista.

HEIDEGGER: Qui urtiamo contro la polivocità dell'apparire. Noi diciamo ad esempio: il sole appare splendente.

FINK: Quando pensiamo in termini fisicistici, parliamo del sole come fonte luminosa e dell'emissione dei suoi raggi. Di conseguenza, determiniamo l'appartenenza del diradamento alla luce in modo che il diradamento, in cui il sole stesso viene visto, è derivante dalla luce in quanto lo è dal sole. Tuttavia, dobbiamo mettere in questione una simile appartenenza in termini di derivazione. Non è la luce a precedere il diradamento, bensì, al contrario, è il diradamento che precede la luce. Una luce è possibile, come singola luce, soltanto perché, nel diradamento, si dà qualcosa di singolo. Il sole viene visto nella sua luce propria, di modo che ciò che è più originario è il diradamento. Se noi riconduciamo il chiarore soltanto alla fonte luminosa, saltiamo il carattere fondamentale del diradamento.

HEIDEGGER: Fintantoché si pensa in termini fisicistici, il carattere fondamentale del diradamento, cioè il fatto che esso sta prima della luce, non viene visto.

FINK: Come erede della sottrazione del fuoco, l'uomo ha in certo qual modo la possibilità di produrre una luce, ma soltanto perché si dà il diradamento,

HEIDEGGER: perché l'uomo sta nel diradamento,

FINK: e precisamente, fin dal principio, da cima a fondo. Allo star dentro nel diradamento pertiene non soltanto il farsi innanzi delle cose, bensì anche il farsi innanzi percipiente dell'uomo, che però, per lo più, è meramente orientato alle cose ed è immemore della lu-

ce in cui le cose vengono percepite. Il percepire sta certamente nella luce, tuttavia esso, propriamente, non percepisce la luce, bensì resta rivolto soltanto alle cose percepite. Il compito di colui che pensa è pertanto di pensare, in proprio, ciò che rende possibile ogni comparire e ogni percepire.

HEIDEGGER: e anche il modo della consentaneità della luce al diradamento e di come la luce sia una cosa peculiare.

FINK: Non si mostra miglior analogia, per la posizione singolare dell'uomo nel mezzo di τὰ πάντα, di quella per cui egli, diversamente da tutti gli altri esseri viventi, è affine, nella vicinanza, alla luce. Il venire a contatto con la potenza della luce è la modalità dell'accendere fuoco. Adesso si possono interpretare ontologicamente i tratti fenomenici menzionati, intendendo la luce non soltanto come luce percipibile sensibilmente, bensì come la luce, ovvero la natura luminosa, del σοφόν, che rende tutto σαφές. Questo tenersi nel rapporto al σοφόν dell'uomo è uno stare dentro, dell'uomo, nel diradamento originario, un essere vicino, nel contatto, al σοφόν, nella modalità dell'interpretazione che comprende le cose nella loro essenza, laddove sussiste il pericolo che il diradamento, ossia il chiarore stesso, non venga preso in considerazione nel pensiero. Nel chiarore si mostrano il plurale e il variegato. Non si dà un chiarore in cui soltanto una cosa sia. Nel chiarore si delimitano le molte cose. Nella luce esse hanno, scontornati, il loro essere delimitate e i loro reciproci confini. Il vedente si vede distinto dal terreno sul quale si trova e dalle altre cose sul terreno e intorno a lui. Non si dà nemmeno un chiarore in cui si darebbe soltanto un genere di cose. Nel chiarore non si mostra soltanto la pluralità, bensì anche la varietà, il variegato, ad esempio pietra, pianta, animale, altri uomini, e, accanto alle cose di natura, anche le cose artificialmente approntate, e così via. Noi non vediamo soltanto ciò che è simile, bensì anche ciò che è variegato. L'uomo è nel chiarore da lui stesso cagionato come il rispecchiamento finito del σοφόν nel mezzo di quell'insieme complessivo che è l'articolata compagine. Nella luce, il comprendere dell'uomo accade come un comprendere i πολλά, e questo comprendere è al contempo diversamente articolato secondo generi e specie. I πολλά non sono soltanto una moltitudine secondo il numero, bensì anche secondo la specie. A fronte di questo articola-

to comprendere nel chiarore, si dà forse la modalità di un compiere oscuro, che non è articolato e che non si attua nell'apparire di un chiarore che scompone e rinserra assieme, bensì è una sorta di contatto notturno e può essere caratterizzato come la vicinanza dell'affinità ontica. Nella posizione di *Essere e tempo*, l'uomo è visto come l'essente che nella sua costituzione d'essere è unico. Sebbene sia onticamente diverso da ogni essente e abitualmente si comprenda estraniandosi da ogni altro essente, egli possiede la comprensione delle modalità d'essere di tutti gli ambiti cosali,

HEIDEGGER: e questo, per la precisione, proprio sul fondamento della sua diversità ontica.

FINK: La diversità ontica dell'essente non umano non costituisce un impedimento alla comprensione dei modi d'essere da parte dell'uomo, bensì procede propriamente di pari passo con essa. Ma l'uomo non è soltanto un essere diradato, bensì anche un essere naturale e, in quanto tale, in modo oscuro, calato nella natura. Ora, si dà anche un comprendere oscuro, che presuppone non già la differenza ontica, bensì propriamente la vicinanza ontica, che tuttavia manca di chiarezza e di elaborazione storica. Un simile, oscuro comprendere il fondamento notturno è pensato anche con lo ἄντερον in relazione a εὐφρόνη e nella modalità con cui il desto è a contatto col dormiente e il dormiente col morto. Questo comprendere oscuro non è una modalità del comprendere nella distanza, bensì un comprendere nell'insistenza che poggia sulla vicinanza ontica, ma non esibisce alcuna ricchezza ontologica. L'uomo è prevalentemente colui che accende luci, colui che è associato alla natura luminosa. Al contempo, però, egli poggia anche sul fondamento notturno, che noi possiamo chiamare in causa soltanto in quanto chiuso. Il dormiente e il morto sono figure che indicano il rientrare dell'uomo all'interno della natura, viva e morta.

HEIDEGGER: Il concetto di vicinanza ontica è difficile. Anche tra il vetro e il libro qui sul tavolo sussiste una vicinanza ontica.

FINK: Tra vetro e libro sussiste una vicinanza spaziale, non però una vicinanza nella modalità d'essere.

HEIDEGGER: Lei intende quindi una vicinanza ontologica, non ontica.

FINK: No, qui si tratta per l'esattezza di una vicinanza ontica. Che cosa significhi la vicinanza ontica, possiamo chiarirlo analizzando la struttura del contro. In quanto esserci, l'uomo è diverso da qualsiasi altro essente, tuttavia possiede, al tempo stesso, la comprensione ontologica di ogni essente. Aristotele dice: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πᾶντα*, l'anima è in certo modo ogni essente (Περὶ ψυχῆς Γ 8, 431 b 21). Questo è il modo in cui l'uomo giunge nella vicinanza del σοφόν, del λόγος, dell'articolata compagine del κόσμος. Dal momento che rientra nel diradamento stesso, egli possiede una limitata capacità diradante. In quanto è colui che può accendere il fuoco, egli è prossimo all'eliaco, a ciò che ha natura di *sophon*.

HEIDEGGER: Ma che cosa intende Lei per vicinanza ontica? Diciamo vicinanza, non intende una distanza ridotta.

FINK: L'antichità conosce due principi di comprensione: riconosce il simile col simile e il dissimile col dissimile. L'uomo è diverso da ogni essente. Ciò non esclude che egli possa comprendere e determinare il resto dell'essente nel suo essere. Qui è all'opera il principio per cui il dissimile viene conosciuto col dissimile. Ma nella misura in cui l'uomo è un essere vivente, egli possiede ancora un altro carattere d'essere, con il quale si inoltra nel fondamento notturno. Egli possiede un carattere duplice: da un lato è colui che è collocato nel diradamento stesso e dall'altro è colui che è attaccato, nella natura, al sottosuolo di ogni diradamento.

HEIDEGGER: Il che si rende comprensibile soltanto grazie al fenomeno del corpo carnale,

FINK: ad esempio nella modalità di comprensione dell'*eros*.

HEIDEGGER: Corpo non è inteso qui onticamente

FINK: e nemmeno in senso husserliano,

HEIDEGGER: bensì, piuttosto, nel modo in cui Nietzsche pensa il corpo carnale, sebbene sia nondimeno oscuro che cosa esso significhi, in senso autentico, per lui.

FINK: Nella sezione intitolata *Degli spregiatori del corpo*, Zarathustra dice: «Corpo io sono, in tutto e per tutto, e nulla fuori di questo». Mediante il corpo e i sensi l'uomo è vicino alla terra.

HEIDEGGER: Ma che cos'è la vicinanza ontica?

FINK: La non affinità, conforme all'essere, tra l'uomo e il resto dell'essente consente assieme con la comprensione ontologica delle sue modalità d'essere. Tuttavia, posto che l'uomo esiste tra luce e notte, egli si tiene in rapporto alla notte in modo diverso che alla luce e all'aperto, il quale possiede la struttura distinguente-rinserrante assieme. Egli si tiene in rapporto alla notte, cioè al fondamento notturno, nella misura in cui fa parte, in carne ed ossa, della terra e del flusso della vita. Il comprendere oscuro poggia per così dire su un altro principio del comprendere, secondo il quale il simile viene conosciuto col simile.

HEIDEGGER: Si può isolare il comprendere oscuro, che definisce il far parte in carne e ossa della terra, rispetto all'essere collocato nel diradamento?

FINK: Ovviamente, il comprendere oscuro lo si può chiamare in causa soltanto a partire dal diradamento, tuttavia esso non si lascia più portare al linguaggio alla stregua di una compagine articolata.

HEIDEGGER: Quando Lei dice vicinanza ontica, in ciò che chiama vicinanza non è intesa una breve distanza, ma un modo di essere aperto,

FINK: che è però di natura crepuscolare, oscuro, ridotto, che non ha dietro di sé una storia concettuale, alla quale in fondo dobbiamo ancora pervenire. Il posto dell'uomo è tra cielo e terra, tra l'aperto della *ἀλ-ῆθεια* e il chiuso della *λήθη*. Nondimeno, dobbiamo dire che anche tutte le rattenute appartenenze al fondamento oscuro sono esperite come appartenenze rattenute solamente se sussiste un residuo del diradamento, giacché nella notte assoluta non soltanto tutte le vacche sono nere, bensì è estinto anche ogni comprendere.

HEIDEGGER: L'uomo vive soltanto in carne e ossa, quando vive. In questo modo va inteso il corpo carnale secondo il Suo orientamento. In esso, «vivere» è inteso in senso esistenziale. La vicinanza ontica

ca non significa vicinanza spaziale tra due cose, bensì un'apertura su scala ridotta, dunque un momento ontologico nell'uomo. E nono stante ciò, Lei parla di vicinanza ontica.

FINK: All'epoca in cui Lei arrivò a Friburgo, ebbe a dire, durante un corso di lezioni: l'animale è povero di mondo. A quel tempo, Lei era in cammino verso l'affinità dell'uomo con la natura.

HEIDEGGER: Il fenomeno del corpo carnale è il problema più difficile. In esso rientra anche il coglimento adeguato del suono linguistico. Se la fonetica non vede correttamente la φωνή come voce, è perché essa pensa in termini troppo fisicistici.

PARTECIPANTE: Nel *Tractatus*, Wittgenstein pronuncia la sorprendente frase: il linguaggio è il prolungamento dell'organismo.

FINK: C'è solo da chiedersi come vada inteso qui «organismo», se in senso biologico oppure nella modalità secondo cui il trattarsi dell'uomo nel mezzo dell'essente è definito in modo essenziale dalla sua corporeità carnale.

HEIDEGGER: Si può intendere l'organismo nel senso di Uexküll o anche come il fungere del sistema vitale. Nel corso di lezioni di cui Lei ha parlato, ho detto: la pietra è priva di mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo.

FINK: Nel che risiede il problema se la povertà di mondo dell'animale sia un modo deficiente della trascendenza formatrice di mondo. La questione è se la dimensione animale dell'uomo possa in generale essere intesa vedendola a partire dall'animale, o se essa non sia una modalità peculiare in cui l'uomo si tiene in rapporto al fondamento oscuro.

HEIDEGGER: Il corporeo nell'uomo non è qualcosa di animale. Le modalità di comprensione ad esso correlate sono qualcosa che la metafisica tradizionale non ha ancora toccato. La vicinanza ontica vale per molti dei fenomeni a partire dai quali Lei vuole cogliere lo ἄπειρον.

FINK: Lo ἄπειρον sembra essere detto innanzitutto a partire dallo stare attaccato e dall'essere a contatto, dal senso del tatto. Nel veni-

re a contatto con la potenza oscura vige una prossimità della vicinanza, mentre il venire a contatto con la luce è uno stare nel diradamento. Ciò che è nel diradamento ha in sé il momento del distanziamento, il che tuttavia non è un'obiezione contro il fatto che l'uomo venga a contatto anche la potenza di luce del σφόν.

HEIDEGGER: In che modo intende il venire a contatto, adesso?

FINK: Il venire a contatto con la potenza di luce del σφόν è un venire a contatto nella distanza. Per contro, il venire a contatto con la potenza oscura è un venire a contatto privo di distanza. Un simile venire a contatto senza distanza è il venire a contatto del desto col dormiente e del dormiente col morto. In che modo va definita l'appartenenza del desto al dormiente? Il desto possiede un sapere relativo al sonno, che è qualcosa di più di un mero ricordo dell'aver dormito, dell'addormentarsi e del risvegliarsi. Il sapere del desto circa il sonno è un modo dell'oscuro flusso vitale in cui, su scala ridotta, l'io si spinge a se stesso. Nel sonno, il vivo è a contatto con la modalità di un trattarsi indiradato. Nel sonno, l'uomo che è consentaneo alla cerchia della luce e che ad essa presta ascolto, ha una specie di esperienza dell'essere-ritornato nel fondamento oscuro, il che significa non nello stato dell'inco-sciente che è privo di sensi, bensì in un che di indistinto. Mentre per l'appartenenza nella cerchia della luce vale, come compito del pensiero, lo ἔν καὶ πάντα, l'esperienza del fondamento oscuro della vita è l'esperienza dello ἔν καὶ πάντα. Nello ἔν καὶ πάντα dobbiamo pensare la coincidenza di tutte le distinzioni. L'esperienza dello ἔν καὶ πάντα è l'appartenenza dell'uomo, che sta nell'individualità, al non individuato e purtuttavia individuante fondamento. Qui sussiste il pericolo di chiarezza in causa, troppo alla leggera, entità metafisiche.

HEIDEGGER: Quando Lei parla dell'indiradato, esso va inteso in senso privativo o in quanto negazione?

FINK: L'indiradato non va concepito in termini privativi rispetto al diradato. Ovviamente, noi comprendiamo l'indiradato a partire dal diradato, tuttavia si tratta lì di un'originaria appartenenza alla λήθη. Nella situazione di un essere che è determinato dalla ἀλήθεια, l'uomo possiede al contempo un'appartenenza alla λήθη. Egli non si tro-

va sempre nella ἀλήθεια, bensì in un ritmico avvicendamento tra veglia e sonno. La notte che egli tocca nel sonno non va intesa solamente in senso privativo, bensì come un momento autonomo accanto al momento del giorno o del chiarore al quale egli, nella veglia, si tiene in rapporto. In quanto φιλόσοφος, l'uomo non è soltanto il φάλαξ del σοφόν, bensì anche della λήθη.

HEIDEGGER: La λήθη va identificata con la notte?

FINK: La notte è un modo della λήθη.

HEIDEGGER: Come intende l'essere-indiradato? Quando parla di un essere aperto in un senso ridotto, ciò suona come στέρησις.

FINK: Nella sua tensione, l'essere desti è sotterraneamente attraversato dalla possibilità del poter risprofondare dello sforzo in se stesso e dello spegnersi di ogni interesse. Il sonno è una modalità con cui giungiamo nella vicinanza dell'essere morti, e non soltanto una metafora della morte. Anche fenomeni come quello del morire, forse, dovrebbero essere trattati una buona volta in termini ontologici.

PARTECIPANTE: Ritengo che dovremmo distinguere tra l'essere diradato in un senso ridotto del comprendere oscuro, per esempio del comprendere il fondamento oscuro nel sonno, e il fondamento oscuro stesso, che è l'assolutamente indiradato. Semidiradato non è il fondamento oscuro in quanto tale, bensì il comprendere il fondamento oscuro.

FINK: L'uomo come fiaccola nella notte, ciò significa che egli è assoggettato al luminoso chiarore del giorno e alla notte, la quale estingue tutte le distinzioni e le possibilità visive.

HEIDEGGER: L'esperienza del sonno non significa un mero ricordo del fatto che mi sono addormentato. Essa non mira al sonno come mero avvenimento

FINK: nella vita della coscienza,

HEIDEGGER: bensì significa una modalità del mio essere, dentro la quale mi sono abbandonato

FINK: e che ancora mi determina nell'essere desto. La chiarezza dell'essere desti si trattiene sempre sull'oscuro fondamento sotterraneo.

HEIDEGGER: Intende ciò nel senso di qualcosa che è in atto?

FINK: Similmente al modo in cui gli dèi, comprendendo, si tengono in rapporto alla loro propria vita mentre al tempo stesso si tengono in rapporto all'essere transeunti dei mortali, così noi, essendo desti, ci teniamo in rapporto al cosmo molteplici e ordinati, il quale è una compaginazione, e in ciò al tempo stesso sappiamo, in modo oscuro, del poter spegnersi nel sonno.

HEIDEGGER: Nondimeno, questo sapere non è necessariamente in atto.

FINK: No. Forse, partendo dal problema della gettatezza, questo sapere si lascia caratterizzare come un essere rimesso a ciò che si ha da essere, che non pertiene alla ragione. Non appena si chiama in causa la comprensione del fondamento oscuro nei termini di un'appartenenza, si intende già un'appartenenza nella distanza. Detto con una similitudine, il sonno è l'immediato essere a contatto con il fondamento oscuro.

HEIDEGGER: Quando parliamo dell'appartenenza al sonno, questo è un modo di dire inadeguato. Il dormire è la comprensione genuina del fondamento oscuro?

FINK: Non il dormiente, ma il desto si tiene in rapporto al sonno.

HEIDEGGER: Al di là di quest'appartenenza, si dà ancora un'altra possibilità secondo l'essere?

FINK: Se l'essere desti è l'intensità dell'attuazione della vita, l'essere desti è sostenuto dalla possibilità di riuscire a lasciar andare, nell'appartenenza alle cose e al chiarore, la tensione di ogni fissare, distinguere e mettere a contrasto. Qualcuno potrebbe sostenere che si tratti qui di una considerazione per cui la vita si tiene alla morte come la veglia al sonno o come il sonno all'essere morti, e che tali analogie di appartenenza sono dette dall'esterno. Ma con ciò si manca il nostro

problema autentico, in cui ne va della modalità con cui il desto è a contatto col sonno e il dormiente, vivo, è a contatto col morto. Il nostro problema è il toccare, e non certo la considerazione quotidiana, o la mediocre filosofia di tutti i giorni, secondo la quale il sonno è fratello della morte, e vita e morte le si ritiene mediate dal sonno come loro anello intermedio. In Leibniz troviamo il pensiero filosofico che cerca di comprendere l'essere delle monadi inferiori tramite il sonno senza sogni, l'impotenza e la morte, che per lui non è morte in senso stretto. I tre fenomeni menzionati sono per lui gradazioni della digradante differenziatazza del comprendere. L'essere morti è per Leibniz ancora una modalità della vita, ossia dell'indifferenziato rappresentarci, giacché le monadi non possono, in senso autentico, morire. Con ciò egli rovescia interpretativamente la serietà della morte in un'estrema debolezza della coscienza. Egli interpreta sonno, impotenza e morte nella prospettiva di una scala di regressione della differenziatazza della vita rappresentativa delle monadi inferiori. Nel fr. 26 di Eracito, tuttavia, non ne va di una considerazione sulla vita e la morte, e sulla loro mediazione tramite veglia e sonno, bensì di un'affermazione sull'«essenza dell'uomo». In quanto è colui che può accendere fuochi e può giungere a contatto con la potenza della luce, l'uomo è anche, al con tempo, colui che può venire a contatto con l'oscurità nel sonno e nella morte. Ma che cosa indica il venire a contatto con l'oscurità, che non possiede il distanziamento del percipiente e del percepito all'interno del chiarore? Qui abbiamo fatto ricorso all'imbarazzata espressione vicinanza ontica. Per noi ne va del problema filosofico della duplice appartenenza dell'uomo, da un lato dell'appartenenza alla luce e al fuoco, che è una comprensione a distanza del percipiente in riferimento al percepito, e dall'altro dell'appartenenza orientata all'immediatezza della $\alpha\psi\iota\varsigma$, in cui vengono meno, sfuggendoci, le distinzioni tra il percipiente e il percepito. Qui abbiamo soltanto un modo dello sfuggire e dello sprofondare, e di più non possiamo dire, giacché altrimenti cadiamo facilmente in una mistica speculativa.

HEIDEGGER: L'appartenenza alla morte include la domanda sui fenomeni della vita e del sonno. Non possiamo aggirare il problema della morte, giacché la morte figura nel frammento stesso. Orientandoci soltanto al sonno di per sé, non siamo in grado di portare allo sguardo il problema.

XIII

Riferimento alla morte, attendere-sperare (frammenti riportati: 27, 28). —

Le «opposizioni» e la loro «transizione» (frammenti riportati: 111, 126, 8, 48, 51). —

Domanda conclusiva: i Greci come provocazione

FINK: Fino a questo momento, l'uomo ci si è fatto incontro esclusivamente nell'appartenenza agli dèi (fr. 62). Il fr. 26 è tale da portare allo sguardo l'uomo da solo, pur senza, tuttavia, sottrarlo ai riferimenti. La parola fondamentale del frammento è $\alpha\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota$. Nondimeno, sussiste una differenza tra lo $\alpha\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ con riferimento alla luce e lo $\alpha\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ in quanto venire a contatto del desto col dormiente e del dormiente col morto. Nel fr. 26 non viene narrata una storia, non vengono raccontati eventi che capitino, bensì vengono portate allo sguardo le appartenenze fondamentali dell'uomo alla potenza della luce e alla potenza del chiuso, con le quali egli viene a contatto, di volta in volta, in modi diversi. Lo $\alpha\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ è per un verso riferito alla luce, per l'altro all'oscurità del dormiente e all'oscurità ancora maggiore del morto. Lo $\alpha\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ è il medio comune in tutti e tre i riferimenti. Se assumiamo il fuoco non come elemento, bensì come ciò che getta luce e nella luce rende possibile il distanziamento del percipiente e di ciò che è percepito, allora, con un'eventuale traduzione dell'accendere fuochi in termini di «contatto», è detto troppo poco. Dobbiamo domandare in riferimento a che cosa debba essere determinato il contatto. Da un lato si tratta del contatto con il fuoco che fa luce, e non soltanto che brucia e riscalda, dall'altro del contatto con, ovvero del venire a toccare, ciò che non giunge a compiere, bensì si sottrae all'uomo, chiudendosi.

HEIDEGGER: Quel che chiudendosi si sottrae, non è che sia dapprima aperto, per poi chiudersi. Esso non si chiude, giacché non è nemmeno aperto.