



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

Dipartimento di Lettere e Filosofia

Dottorato di Ricerca in Studi Umanistici

Indirizzo: Studi Filosofici

Ciclo: XXVIII

Tesi di Dottorato:

Mondo, libertà, finitezza:

Eugen Fink e la questione meontica dell'origine

Relatore:

Prof. Mauro Nobile

Correlatore:

Prof.ssa Liliana Albertazzi

Dottorando:

Giulia Roberta Cervo

Coordinatrice del Dottorato:

Prof.ssa Elvira Migliario

Anno accademico 2015-2016

“Non guardando alle cose troviamo l’essere autentico, ma unicamente guardando al mondo” (E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*)

RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare il Collegio dei Docenti del Dottorato in Studi Umanistici dell'Università di Trento, che ha reso possibile la concretizzazione di questo progetto di ricerca; il prof. Mauro Nobile, per l'attenzione con cui mi ha sostenuta in questi anni di ricerca, i dialoghi fecondi e i preziosi consigli; la prof.ssa Liliana Albertazzi, per le osservazioni sempre stimolanti. Ringrazio inoltre il prof. Hans Rainer Sepp, per il ricco scambio di idee e i validi spunti di riflessione, il prof. Friedrich Wilhelm von Herrmann, per la grande generosità nel condividere pensieri e ricordi biografici e per le illuminanti conversazioni su Fink, il prof. Günter Figal, che mi ha supportata durante il mio soggiorno di ricerca a Friburgo. Sinceri ringraziamenti vanno, non da ultimo, a Riccardo Lazzari e a Simona Bertolini, per le segnalazioni bibliografiche e la condivisione di alcuni materiali di lavoro.

INDICE

- Introduzione – Eugen Fink sulla soglia della fenomenologia* p. 7
1. *Dalla “fenomenologia costruttiva” all’antropologia cosmologica: il ruolo di ‘cerniera’ della Sesta meditazione cartesiana* p. 22
 - 1.1. *Il progetto della “fenomenologia costruttiva” nella Sesta meditazione cartesiana: la “riduzione tematica dell’idea di essere” e l’integrazione meontica della fenomenologia* p. 22
 - 1.2. *L’esponente fenomenologico e l’unità dialettica della vita trascendentale* p. 37
 - 1.3. *L’atteggiamento naturale come “Weltbefangenheit” e l’inizio assoluto della fenomenologia* p. 42
 - 1.4. *Dalla “mondanizzazione primaria” alla “mondanizzazione secondaria”: la (im)possibilità di un’etica fenomenologica* p. 59
 2. *Il mondo in questione: l’oblio del mondo e la Weltfrage al principio della filosofia* p. 76
 - 2.1. *Distanza da Husserl e dal concetto trascendentale di mondo: la “trivialità del mondo” come limite dell’époché* p. 76
 - 2.2. *L’interpretazione heideggeriana di Hegel: l’Autocoscienza come chiave di volta della Fenomenologia dello Spirito* p. 86
 - 2.3. *Distanza da Heidegger – La dialettica come “progetto ontologico”: Hegel e il superamento della Dingontologie* p. 93
 - 2.4. *L’interpretazione finkiana dell’analogia tra tempo e Concetto in Hegel: l’inquietudine della “vita” come medio di pensiero ed essere* p. 103
 - 2.5. *Hegel come “Giano bifronte”: “Weltvergessenheit” e “Andenken der Welt” nella filosofia hegeliana* p. 111
 - 2.6. *La critica finkiana del concetto esistenziale di mondo* p. 116
 - 2.7. *Come pensare la totalità? “Seinsganze” vs “Seiende im Ganzen”* p. 121

2.8. <i>L'Heraklit-Seminar e l'integrazione meontica dell'ontologia: interpretazioni della lethe</i>	p. 133
2.9. <i>La ripresa in chiave cosmologica della "Erscheinungslehre des Absoluten": il mondo come assoluto</i>	p. 141
2.10. <i>La conversione meontica della metafisica: un superamento dell'ontologia?</i>	p. 148
3. <i>La libertà come esperimento e prassi meontica</i>	p. 162
3.1. <i>Caratteri generali: la "totale Machbarkeit" e la rivoluzione della comprensione ontologica</i>	p. 162
3.2. <i>Il confronto con Heidegger: libertà come "Lichtung" e libertà come "Selbsterstellung"</i>	p. 188
3.3. <i>Spunti per un'antropologia della tecnica: tra Heidegger e Gehlen</i>	p. 206
3.4. <i>"Divieni ciò che sei"; "Sii ciò che divieni": l'ontologia platonistica della libertà e il suo superamento meontico</i>	p. 215
3.5. <i>Il gioco come essenza positiva della libertà: il "Filosofo" o il "Giocatore"</i>	p. 223
3.6. <i>Prossimità e distanze: la libertà negativa e l'inizio problematico della filosofia</i>	p. 231
3.7. <i>Idealbildung e nichilismo: il significato di Nietzsche per una fenomenologia della libertà</i>	p. 247
3.8. <i>Oltre la riduzione fenomenologica – Mondo ed epoché in Fink e Patočka</i>	p. 261
<i>Conclusioni – Sulla possibilità di una fenomenologia meontica e sulla cosmologia come "unmenschliches Denken": de-umanizzazione e dignità umana in Eugen Fink</i>	p. 275
<i>Bibliografia</i>	p. 289

Introduzione – Eugen Fink sulla soglia della fenomenologia

Oltre un decennio separa la *Sesta meditazione cartesiana* da *Nietzsches Metaphysik des Spiels*, il testo che Fink volle presentare, il 9 marzo 1946, in un colloquio a parte, successivo alla lezione di abilitazione, quasi egli rifiutasse di essere ancora identificato da quell'opera incompiuta, frutto della collaborazione con Husserl e incentrata su problematiche che, all'indomani del secondo conflitto mondiale, sembravano avere perso la loro attualità filosofica, perlomeno nel contesto dell'università di Friburgo di allora. Infatti solo Heidegger, l'altro grande maestro di Fink, il cui influsso per lo sviluppo del pensiero finkiano è almeno altrettanto fondamentale di quello di Husserl, era in grado di comprendere e valutare il difficile testo della meditazione, ragione per cui l'università si rivolse a lui per ottenere una referenza. In quella circostanza, Heidegger – sul quale pesava l'anno di rettorato nell'ancora vicino 1933 – replicò elegantemente in una lettera che il lavoro era già stato approvato da Husserl in persona e, dunque, non necessitava di ulteriori raccomandazioni¹. Nel 1946, Fink era consapevole del fatto che la sua abilitazione fosse vista dall'università come un atto di riparazione politica nei confronti dell'ormai defunto maestro. Da allora in poi, egli non tornerà più sulla *Sesta meditazione cartesiana*, lasciandosi (apparentemente) alle spalle la fenomenologia e il periodo dell'assistentato presso Husserl. L'opera del 1932 rimane dunque a tutti gli effetti un lavoro incompiuto, che condivide tale incompiutezza con la stessa fenomenologia, definita dal suo fondatore una “teleologia storica di fini razionali *infiniti*” (con la differenza che Fink sembra a un certo punto essere uscito dal tracciato di questa teleologia).

La distanza tra i due testi sopra citati non potrebbe essere più grande: cosa c'entra Nietzsche con la fenomenologia? Uno degli obiettivi che ci prefiggiamo nel presente lavoro è proprio quello di trovare una risposta a tale domanda, in quanto essa descrive il problema fondamentale con il quale si trova alle prese chi voglia occuparsi di questo eclettico e affascinante autore: rendere ragione dell'evoluzione del pensiero finkiano dalla fenomenologia trascendentale alla filosofia cosmologica, generalmente considerata

¹ Per questo capitolo della vicenda personale di Fink, rimandiamo al volume biografico, corredato da un nutrito apparato fotografico, recentemente apparso a cura di van Kerckhoven e altri: Cfr. A. Ossenkop, G. van Kerckhoven, R. Fink (a cura di), *Eugen Fink (1905-1975). Lebensbild des Freiburger Phänomenologen*, Alber, Freiburg-München 2015, cap. 5 (1945-1953).

alla stregua di una antropologia, per di più meno ricca e rigorosa della analitica esistenziale di Heidegger.

Il problema se lo è posto, in parte, Fink stesso, che per tutta la vita ha cercato una propria collocazione filosofica tra i due “mostri sacri” Husserl e Heidegger, trovandola nella cattedra di Filosofia e Scienze dell’Educazione presso la Pädagogische Hochschule di Friburgo, che gli consente di sviluppare una sua personale riflessione, godendo di una autonomia di pensiero e ricerca alla quale egli non rinuncia nemmeno quando, nel 1957, gli viene offerta la possibilità di succedere a Heidegger nella prestigiosa Lehrstuhl I². Sono in effetti numerosi gli articoli – per la maggior parte raccolti nel volume *Nähe und Distanz (Prossimità e distanza)*³ – nei quali il filosofo di Costanza si confronta criticamente con la fenomenologia di Husserl, pur prendendone esplicitamente le distanze solo dopo la morte del maestro. Già la *Sesta Meditazione cartesiana*, per la verità, testimonia questa presa di distanza, che riteniamo di vedere condensata soprattutto nell’ “Abbozzo per una Prefazione”, in cui Fink annuncia quella che deve a tutti gli effetti essere considerata – specie alla luce della successiva evoluzione del suo pensiero – come una dichiarazione programmatica di intenti: “l’esposizione del problema di una dottrina trascendentale del metodo, nonostante la prossimità alla filosofia di Husserl, è qui determinata dalla prospettiva di una filosofia meontica dello spirito assoluto”⁴. Facciamo dunque nostra l’opinione di Hans Rainer Sepp, che afferma: “Fink non si è distanziato a poco a poco dalla posizione filosofica di Husserl, ma dall’inizio ha perseguito un interesse filosofico proprio, ha circoscritto un

² Cfr. *ivi*, pp. 48-49.

³ E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.A. Schwarz, Alber, Freiburg i.Br.-München 2004; trad. it. a cura di A. Lossi, *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, ETS, Pisa 2006.

⁴ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (in “Husserliana-Dokumente” II/1), a cura di H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerkhoven, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988; trad. it. di A. Marini, *VI Meditazione Cartesiana. L’idea di una dottrina trascendentale del metodo* (parte I), FrancoAngeli, Milano 2009; ed. or. p. 183, trad. it. p. 161. Pur essendo enunciata esplicitamente solo nel passaggio sopra citato, la parola “meontica” ricorre frequentemente negli appunti finkiani degli anni Trenta, costituendo fra l’altro l’elemento comune a Hegel e a Nietzsche che Fink sembra individuare (riassumibile nella visione tragica del mondo). Come si vedrà, la meontica – definita giustamente da Bruzina “la più sfuggente e difficile fra tutte le componenti filosofiche” del pensiero finkiano (cfr. R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*; Yale University Press, New Haven 2004, p. XVII: “The idea of the meontic is the most elusive and most difficult philosophical component of all”) – svolge in realtà una funzione essenziale in tutta la filosofia di Fink.

problema filosofico originario che era indirizzato alla ricerca di una nuova posizione dell'uomo all'intersezione dei grandi temi dell'essere e del mondo⁵.

Sulla scorta di questa convinzione, abbiamo optato per la seguente suddivisione dei capitoli, ciascuno dei quali incentrato su una delle tre domande portanti della filosofia di Fink:

Primo capitolo – Questione dell'*inizio* della fenomenologia nella *Sesta meditazione cartesiana*: le novità introdotte dall'impostazione sistematica di Fink e la differenza da Husserl relativamente ai concetti di: riduzione, dualismo trascendentale tra *io costituente* e *io fenomenologizzante*, mondanizzazione secondaria, intersoggettività, temporalizzazione;

Secondo capitolo – Questione della *totalità*: come pensare la *Seinsganzheit*. Confronto tra la differenza ontologica di Heidegger e la differenza cosmologica di Fink, introdotto dalla trattazione della *Fenomenologia* hegeliana e alla luce prevalentemente del *Colloquio sulla Dialettica* e del *Seminario su Eraclito*;

Terzo capitolo – Questione della *libertà*, svolta a partire dal confronto con Heidegger (in riferimento sia a *Essere e tempo*, sia all'*Ereignisdenken*), nella quale si trovano riassunte e per così dire superate le prime due questioni; possibilità di una interpretazione fenomenologica di Nietzsche; mondo ed epoché in Fink e Patočka: *eremitaggio* e *sacrificio* come esperienze autentiche di libertà; la filosofia cosmologica di Fink come risposta al problema fenomenologico dell'origine; la *Lehre von der Freiheit* quale superamento della *Weltvergessenheit*.

La nostra ipotesi interpretativa è che la continuità tra primo e secondo Fink sia garantita dall'assunzione del punto di vista meontico, il quale costituisce la novità principale sia rispetto a Husserl, sia – e, come avremo modo di mostrare, soprattutto – rispetto a Heidegger. Se l'approccio meontico costituisce il filo conduttore dell'evoluzione del pensiero finkiano, è tuttavia in quanto a rimanere costante è innanzitutto il tema intorno al quale ruota l'indagine: la nozione di mondo. In essa è possibile riconoscere l'apporto della fenomenologia husserliana e, al tempo stesso, il suo superamento, nel momento in cui la fenomenologia si fa discorso sulla totalità,

⁵ H.R. Sepp, "Introduzione all'edizione italiana", in: E. Fink, *Prossimità e distanza*, cit., p. 12.

ovvero su ciò che non è a sua volta un fenomeno, ma l'insieme stesso dei fenomeni. Concordiamo dunque con Sepp, nell'identificare nel mondo il termine di paragone a fronte del quale viene da Fink rilevata l'insufficienza (che non è qui sinonimo di inadeguatezza) del metodo fenomenologico⁶.

La nostra posizione circa il rapporto Fink-Husserl è invece fondamentale in linea con quella espressa da Sebastian Luft, il quale, pur mettendo in guardia dal pericolo di interpretare la *Sesta meditazione cartesiana* alla luce del secondo Fink⁷, nonché dalla tentazione di contrassegnarla come non più fenomenologica per via delle suggestioni hegeliane ivi presenti⁸, tende a evidenziare la differenza tra i due filosofi e – come Sepp – a scorgerla dispiegata già in questo immaturo scritto finkiano. Come egli afferma, “la *Sesta meditazione cartesiana* è, per quanto riguarda il contenuto, uno scritto genuinamente finkiano, e la differenza da Husserl va messa bene in risalto”, sia contro gli husserliani “moderati”, che tendono a riassorbirla nella filosofia del maestro, sia contro gli husserliani “ortodossi”, che tendono addirittura a ignorarla o comunque misconoscono la sua importanza per l'autocritica e l'autochiarificazione della fenomenologia husserliana (van Kerkhoven la definisce addirittura “la porta che apre all'ultima fase della fenomenologia di Husserl”⁹). Prosegue Luft: “senza voler vedere

⁶ Cfr. H.R. Sepp, “Totalhorizont – Zeitspielraum. Übergänge in Husserls und Finks Bestimmung von Welt”, in A. Böhmer a cura di, *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 154-172; p. 155. All'opposto, Simona Bertolini, pur non rinunciando *in toto* alla tesi della continuità tra primo e secondo Fink, contesta tuttavia la tesi dell'evoluzione lineare, scorgendo nel dopoguerra una vera e propria cesura, a seguito della quale il filosofo si muoverebbe su un diverso terreno di ricerca, inaugurando un “differente piano di domande” (S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo. Tra ontologia, idealismo e fenomenologia*, Mimesis, Milano 2012, p. 137).

⁷ È la critica che Luft rivolge a quei “finkiani” che tendono a relegare Husserl a mero punto di partenza o spunto per lo sviluppo della filosofia finkiana (e, più in generale, della fenomenologia). Pur riconoscendo gli scritti di questi autori quali fonti preziose per la ricostruzione e comprensione del pensiero finkiano, egli rimprovera loro un “entusiasmo acritico”, affermando che “lo schieramento dei finkiani presenta [...] l'inevitabile tendenza a leggere questo primo scritto di Fink dalla prospettiva dell'ultimo Fink, scorgendo in esso i prodromi della sua tarda filosofia” (S. Luft, “*Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2002, p. 27).

⁸ Ivi, p. 234: “*Es gilt aber, bei aller Vorsicht, Finks Vorgehen nicht von vornherein als unphänomenologisch zu verwerfen*”.

⁹ G. van Kerkhoven, *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink: Die Sechste Cartesianische Meditation und ihr 'Einsatz'*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003; trad. it. di M. Mezzanzanica, *Mondanizzazione e individuazione: la posta in gioco nella Sesta meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, Il Melangolo, Genova 1998, p. 28. Lo studioso belga, autore di quello che, accanto allo studio di Bruzina, è il principale lavoro critico sulla *Sesta meditazione cartesiana*, afferma inoltre: “L'essere della fenomenologia è essenzialmente ideale. Sarebbe dunque inutile scartare l'espressione

nella *Sesta meditazione* una nascosta anticipazione della tarda filosofia finkiana [...], bisogna tuttavia constatare che, con questo scritto, si fa avanti una differenza la cui portata va ben oltre qualche singolo punto di dissenso tra Husserl e il suo assistente”¹⁰.

Pur concordando sul fatto che, con la *Sesta meditazione cartesiana*, ci troviamo già dinanzi a un pensiero *altro* rispetto a quello di Husserl, che, tra le altre cose, mette in crisi la pretesa storica della fenomenologia di cominciare assolutamente da se stessa, mostrando la continuità tra questa e la tradizione metafisica (specie quella dell’idealismo tedesco¹¹), prendiamo le distanze da Luft, quando questi sostiene che la fenomenologia si dipana tra Husserl e Fink come tra “due estremi”¹². Come già detto più sopra, infatti, riteniamo che la questione del mondo e della totalità dei fenomeni costituisca per entrambi l’*explanandum*, ciò che sta loro a cuore (benché, in Husserl, essa sia posta muovendo dall’intenzionalità d’orizzonte, ossia proprio da ciò che Fink contesta). È appunto la questione cosmologica a far scorgere a Fink l’insufficienza del metodo fenomenologico e la necessità dapprima di una sua integrazione speculativa, poi del suo superamento. Il superamento della fenomenologia, tuttavia, rimane in Fink imperfetto e incompiuto, non soltanto perché, come vedremo, ciò che è superato viene al tempo stesso conservato (per quanto non al modo di una hegeliana *Aufhebung*), ma anche perché il soggetto del superamento della fenomenologia è, paradossalmente, proprio la fenomenologia, della quale la dimensione simbolico-speculativa non rappresenta la negazione, ma il rivolgimento riflessivo, risultante dalla realizzazione

‘fenomenologia della fenomenologia’ dal progetto della fenomenologia, come un tentativo originale, per considerarlo separatamente” (ivi, p. 33).

¹⁰ Ivi, p. 25: “Die VI. Meditation ist inhaltlich eine genuine Schrift Finks, und die Differenz gegenüber Husserl soll klar herausgestellt werden”; “Ohne in der VI. Meditation eine verborgene Antizipation der finkschen Spätphilosophie zu sehen [...], muss man doch feststellen, dass sich mit dieser Schrift eine Differenz auftut, die mehr als nur einzelne Streitpunkte zwischen Husserl und seinem Assistenten betrifft”. Cfr. anche: ivi, p. 27: “L’enfatizzazione della differenza tra Husserl e Fink detta al tempo stesso la linea interpretativa del presente studio” (“Die starke Hervorhebung der Differenz zwischen Husserl und Fink formuliert gleichzeitig die Interpretationsmaxime dieser Untersuchung”).

¹¹ In effetti, il fatto che Fink applichi alla fenomenologia di Husserl categorie hegeliane, per esempio spiegando il rapporto tra io costituente e io fenomenologizzante in termini dialettici, è motivato anche dal fatto che egli, in ciò discepolo di Heidegger, scorge nella fenomenologia husserliana quella soggettivazione dell’ontologia che è caratteristica della filosofia moderna (cfr. A. Marini, “Postfazione”, in: E. Fink, *VI Meditazione cartesiana*, parte I, cit., p. 207: “In effetti, si potrebbe leggere non solo la fenomenologia di Husserl, ma tutta la filosofia moderna, lungo il filo rosso di una dissoluzione della ‘cosa’ [...] ma la ‘nostalgia segreta della filosofia moderna’ sarebbe per Husserl proprio la *nuova via fenomenologica*. Proprio questa novità Fink sembra contestare”).

¹² Cfr. ivi, p. 266: “Kann man Bruzina zustimmen, dass ‘die Phänomenologie weder die Husserls noch Finks ist’, muss gleichzeitig betont werden, dass sie nicht ‘jenseits’ von beiden liegt, sondern genau in ihrer Mitte als einer Mitte zwischen zwei Extremen”.

coerente delle sue operazioni di fondo, a partire dalla riduzione. Proprio la radicalizzazione della riduzione fenomenologica conduce infatti la *Sesta meditazione cartesiana* al suo esito meontico. Come vedremo nel terzo capitolo, la nostra tesi è che la “meontica” – negli anni Trenta, una nozione ancora fundamentalmente operativa – si trovi compiutamente realizzata nella filosofia cosmologica di Fink (forse proprio per questo, senza più essere esplicitamente nominata), costituendo il presupposto che gli consente di prendere a tema la questione ontologica e di circoscrivere i limiti della filosofia ontologica di Heidegger.

Con ciò, non intendiamo dire, cedendo a uno schema banalizzante spesso diffuso, che Fink rappresenti il “superamento” di Husserl (in tal caso, ricadremmo nell’errore dei “finkiani” già denunciato da Luft): semmai si tratterebbe infatti di un superamento *volto all’indietro*; volto cioè a problematizzare il fondamento stesso della fenomenologia. La tematizzazione di questo fondamento, tra l’altro, è stata al centro delle ultime ricerche di Husserl stesso, andando di pari passo con l’esigenza di una sistematizzazione della fenomenologia. In particolare, la logica del superamento fallisce se applicata a Fink innanzitutto perché, come si vedrà, la “rottura” da lui istituita rispetto alla fenomenologia husserliana è una rottura di tipo *verticale* (dunque, non ricomponibile nella sintesi di una *Aufhebung*), che muove dal riconoscimento della abissalità del fenomeno¹³, il quale è a un tempo se stesso e una “finestra”¹⁴ sul mondo. Più in generale, non è possibile descrivere il rapporto tra i vari esponenti della fenomenologia alla stregua di un superamento orizzontale, nel segno di una cattiva

¹³ Non a caso, van Kerckhoven parla, a proposito di Fink, di “fenomenologia abissale” (cfr. G. van Kerckhoven, “Die Heimat Welt. Zur Deutung der Denkspur Martin Heideggers in Eugen Finks Frühwerk, in: «Perspektiven der Philosophie» 22 (1996), pp. 105-137; p. 111). Il concetto di verticalità, con il quale si intende qui la rottura rispetto alla connessione d’orizzonte, all’ “*Horizontgefüge*”, è evidenziato, tra gli altri, da Yoshihiro Nitta, che nei suoi lavori parla, a proposito della fenomenologia successiva a Husserl, di “fenomenologia dell’invisibile”, che pone cioè la domanda intorno all’origine profonda della fenomenalità, al di fuori della cerchia del visibile (cfr. per es. Y. Nitta, *Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren*, in: D. Papenfuss – O. Pöggeler a cura di, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band 2, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990, pp. 43-54; p. 43).

¹⁴ Con ciò, estendiamo al fenomeno in generale quanto Fink afferma a proposito dell’immagine, definita nel suo scritto dottorale del 1929, *Vergegenwärtigung und Bild*, una “finestra sull’assoluto”. Per il carattere di “finestra” dell’immagine, cfr. E. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, in Id., *Studien zur Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1966, p. 18 e ivi, par. 34, pp. 77 e seguenti (“*Bild als ‘Fenster’ in die Bildwelt*”); trad. it. *Presentificazione e immagine. Contributi per una fenomenologia dell’irrealtà*, in Id., *Studi di fenomenologia 1930-1939*, trad. it. a cura di N. Zippel, Lithos, Roma 2010, p. 139 e seguenti.

infinità; forse per questo motivo, Luft precisa, contro Bruzina, che la fenomenologia non si colloca “al di là” di Husserl e Fink.

Tuttavia, ci sembra che Bruzina dica in realtà qualcosa di molto diverso, e cioè che la fenomenologia ricomincia daccapo e senza contraddizione in ciascuno dei suoi autori, e che questo ricominciare daccapo è, in fondo, la sua natura, coerentemente con il motto husserliano dell’*“immer wieder”*¹⁵: “l’opera di Fink rappresenta un momento di demarcazione per altri potenziali inizi riscontrabili *entro* e *oltre* ciò che chiamiamo fenomenologia”¹⁶. In una siffatta definizione elastica della fenomenologia, può dunque trovare posto anche la filosofia cosmologica di Fink: se il suo metodo non è più fenomenologico, infatti, a essere fenomenologici sono però le sue premesse e il suo orizzonte problematico¹⁷, costituito appunto dalle questioni rimaste aperte nella *Sesta meditazione cartesiana*, convergenti nel problema del mondo. Del resto, possiamo annoverare nel solco inaugurato da Fink altri fenomenologi quali Patočka (per la fenomenologia asoggettiva), Merleau-Ponty (indirettamente, per il concetto di “carne del mondo”¹⁸ e, in maniera più diretta, per la critica della riduzione¹⁹), Derrida (per il

¹⁵ “La fenomenologia è caratterizzata da un ritardo rispetto all’atto originario che la istituisce, e deve incessantemente recuperare questo ritardo” (G. van Kerkhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 32).

¹⁶ “Fink’s work offers a moment of demarcation for how yet further beginnings would have to be found within and beyond what is called phenomenology” (R. Bruzina, *Beginnings and Ends in Phenomenology*, cit., p. 543).

¹⁷ F.W. von Herrmann individua essenzialmente tre tipi di fenomenologia: quella “trascendentale” di Husserl, quella “esistenziale-ermeneutica” di Heidegger e, infine, quella cosmologico-speculativa di Fink (cfr. F.W. von Herrmann, *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1971, pp. 21 sgg).

¹⁸ Rimandiamo alla lettura del secondo capitolo per l’affinità tra il concetto finkiano di “vicinanza ontica” e quello merleau-pontiano di “*chair du monde*”. In ogni caso, condividiamo il paragone, avanzato da van Kerkhoven (cfr. G. van Kerkhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 28), tra la sesta meditazione metafisica di Cartesio e la *Sesta meditazione cartesiana* di Fink. In effetti, così come, in *Le visible et l’invisible*, Merleau-Ponty scorge nella sesta meditazione metafisica l’avvento del “Cartesio postmetodico”, del “Cartesio ‘verticale’ anima e corpo” (cfr. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, a cura di C. Lefort, Gallimard, Paris 1964; trad. it. di A. Bonomi, introd. di M. Carbone, *Il visibile e l’invisibile*, Bompiani, Milano 1993; ed. or. p. 326, trad. it. p. 283), è altrettanto possibile scorgere nella *Sesta meditazione cartesiana*, frutto della collaborazione tra Fink e Husserl, l’aprirsi della fenomenologia a un orizzonte problematico che sembra inficiare e scardinare dal suo interno il tentativo di sistematizzazione che proprio la meditazione doveva rappresentare, nella misura in cui, per esempio, ci si interroga sui fenomeni della nascita e della morte anche in relazione alla coscienza trascendentale. Anche in ciò, ritroviamo una conferma della nostra tesi che quella rappresentata da Fink nei confronti di Husserl sia una rottura verticale, non “*aufhebbar*”. Cogliamo l’occasione per anticipare che, se Husserl riconosce l’immutabilità della Terra come un riflesso dell’ “immutabilità trascendentale” del mondo quale “orizzonte degli orizzonti”, di cui essa non è che l’ “indice fattuale” (J. Derrida, *Introduzione a “L’origine della geometria” di Husserl*, trad. it. di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 1987, ristampa 2008, p. 138), per Fink la “terra” partecipa al movimento di costituzione originaria degli enti, costituendo non

pensiero della differenza originaria), Marion (per la critica dell'intuizione husserliana e per il concetto di donazione). L'intuizione della meontica sembra insomma svolgere – per usare un linguaggio derridiano – il ruolo di una sorta di “architraccia” che, pur cancellandosi nell'atto stesso del suo tracciarsi (fino a un decennio fa, Fink è stato considerato per lo più in posizione subordinata a Husserl e alla chiarificazione della fenomenologia husserliana), seguita ciò nondimeno ad agire e a esercitare la sua influenza.

Vedremo soprattutto nel secondo e nel terzo capitolo *se e in che senso* sia possibile una “fenomenologia della totalità”, anticipando per il momento, che, se essa è possibile, lo è esclusivamente come “fenomenologia meontica” o, per impiegare un'espressione di Sepp, “fenomenologia negativa”. Una fenomenologia siffatta non è che la prosecuzione di quella “fenomenologia della fenomenologia” o metafenomenologia abbozzata da Fink nella *Sesta meditazione cartesiana*. Nel momento in cui il singolo fenomeno viene colto nella sua abissalità, nel rimando strutturale alla totalità del mondo che lo precede e fonda, il metodo fenomenologico si tramuta in metodo speculativo. Diciamo “si tramuta in” e non “cede il passo a”, in quanto si tratta di comprendere che la speculazione non sopraggiunge alla fenomenologia *dall'esterno* segnandone la sconfitta, ma è già all'opera in essa, così come la dialettica è già implicita nell'immediatezza dell'intuizione.

soltanto, in senso formale, il suolo imprescindibile di ogni validità ed esperienza in virtù del quale Husserl mette fra parentesi la relatività assegnata alla Terra da Copernico, ma anche il fondamento abissale di ogni ontologia, riacquistando la sua connotazione materiale e naturale come momento essenziale della *physis*.

¹⁹ Critica che, nel filosofo francese, diventa un rifiuto. L'importanza di Fink e della *Sesta meditazione cartesiana* per l'interpretazione francese della fenomenologia è evidenziata da Alfredo Marini, nella sua postfazione (cfr. A. Marini, “Postfazione”, in: E. Fink, *VI Meditazione cartesiana*, parte I, cit., p. 219). Com'è noto, nel 1940 Merleau-Ponty incontrò Fink a Friburgo e fu tra i primi a leggere il testo della meditazione, che influenzò la sua “fenomenologia della percezione”, portandolo innanzitutto a negare la possibilità di una epoché totale e a scindere la fenomenologia dalla riduzione egologica. Sulla scorta di una suggestione di Fink (che tematizzeremo qui nel terzo capitolo), Merleau-Ponty reinterpreta infatti l'epoché semplicemente come l'adozione di uno sguardo diverso sul mondo, ossia come identica allo “stupore” aristotelico (cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, trad. it. A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 22). Sulla differenza tra la concezione finkiana dell'epoché e quella merleau-pontiana, cfr. sempre A. Marini, “Postfazione”, cit., p. 203, nota 10. Per una trattazione più esaustiva del confronto, rimandiamo a: R. Bruzina, “Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: the Philosophical Lineage in Phenomenology”, in: *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, T. Toadvine e L. Embree (a cura di), «Contributions to Phenomenology», Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, pp. 173-200.

Non a caso, sarà proprio Hegel – oltre a Kant²⁰ – a offrire al Nostro l’occasione di mediare tra la fenomenologia di Husserl e quella di Heidegger, segnando il suo distanziarsi da entrambi: dal primo, in quanto dal filosofo di Stoccarda Fink assume la dialettica tra cosa e mondo, che si spinge oltre gli orizzonti delle totalità intramondane fungenti nelle sintesi passive dell’esperienza; dal secondo, in quanto Fink riprende le nozioni hegeliane di infinità e di assoluto, proponendosi di pensare la totalità – l’assoluto – oltre l’essere, coerentemente con il proponimento di una “riduzione dell’idea di essere” annunciato nella *Sesta meditazione cartesiana*, che costituiva la radicalizzazione della riduzione fenomenologica. Siamo dunque d’accordo con Simona Bertolini (autrice di quello che è, a oggi, lo studio più completo circa il rapporto Fink-Hegel²¹) sul fatto che “mentre è Heidegger a suggerire il terreno problematico [la questione ontologica sottesa alla fenomenologia, nel momento in cui questa fa un uso ingenuo e atematico dei concetti ontologici], da Husserl proviene l’indicazione circa il modo in cui sondarlo²², laddove la filosofia hegeliana esemplifica il risultato di un tale incrocio di intenti, quantomeno sul piano strutturale”²³.

²⁰ Fink dedica a Kant numerosi seminari. Tra gli studi critici incentrati sulla trattazione finkiana di Kant, segnaliamo in particolare quello di Riccardo Lazzari, dal quale emerge la rilevanza del filosofo di Königsberg per la critica del concetto husserliano di mondo e per l’elaborazione di una fenomenologia cosmologica: R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, FrancoAngeli, Milano 2009.

²¹ Vedi: S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo*, cit., pp. 257-335.

²² Come si evince dal già citato volume critico di Bruzina, pur assumendo da Heidegger lo slancio critico-speculativo, Fink rimane per certi versi più vicino a Husserl, in quanto il proposito di una “riduzione dell’idea di essere” muove da una radicalità metodica che porta a mettere tra parentesi la stessa ontologia: “Tuttavia, abbandonarsi a questo slancio ‘critico-speculativo’ può comportare l’esigenza di muovere persino oltre l’ ‘ontologia’ così come essa era stata ridefinita da Heidegger, portando ad affrontare la questione dell’ ‘assoluto’ che era centrale in Husserl (*“But following this ‘critical-speculative’ thrust might mean as well the exigency to move beyond even ‘ontology’ as Heidegger refashioned it, toward handling the question of the ‘absolute’ that figured as centrally for Husserl”*) [R. Bruzina, *Beginnings and Ends in Phenomenology*, cit., p. 130]). Cfr. anche R. Bruzina, “Die Auseinandersetzung Fink-Heidegger: Das Denken der letzten Ursprung”, in: «Perspektiven der Philosophie» 22 (1996), pp. 29-57; p. 31: “Agli occhi di Fink essa [la fenomenologia di Husserl] offriva chiari principi metodologici proprio a quello scopo [indagare le radici del pensiero e dell’esperienza ontologici], anche se questi principi richiedevano di pensare oltre le tesi e convinzioni esplicite di Husserl, in un ambito di riflessione che sembrava effettivamente più heideggeriano che husserliano” (*“Nach Fink bot sie deutliche methodologische Prinzipien gerade dafür an, wenn auch diese Prinzipien verlangten, über die expliziten ständigen Einsichten und Thesen Husserls hinaus zu denken, ja in ein Reflexionsgebiet, das viel mehr Heideggerisch als Husserlisch schien”*). Husserl non funge meramente da punto di partenza per la meditazione di Fink, ma continua a costituire per essa un termine di riferimento, fornendo gli strumenti per pensare oltre lo stesso Heidegger, del quale Fink non condivide il subordinamento della fenomenologia all’ontologia. Come scrive ancora Bruzina, “sebbene Heidegger fosse il pensatore più radicale, Fink ha meglio compreso la fenomenologia di Husserl, andando oltre il pensiero heideggeriano e offrendo con ciò a Husserl una prospettiva che nemmeno Heidegger poteva

Nello schema “Husserl-Hegel-Heidegger”, in cui il filosofo di Stoccarda svolge la funzione di medio, possiamo in effetti vedere condensata l’interpretazione finkiana della storia della metafisica, che ha basi differenti da quella delineata da Heidegger. Se infatti quest’ultima ha come tasselli le figure destinali dell’Evento, storicamente risultanti dall’originario invio dell’essere, la prima prende essenzialmente a modello i trascendentali “*unum*”, “*verum*”, “*bonum*” di ascendenza scolastica, scorgendo in Husserl il predominio della *Weltfrage*, in Heidegger quello della *Wahrheitsfrage* e in Hegel quello della *Gottesfrage*²⁴. Nella triade Husserl-Hegel-Heidegger, dunque, si riflette la totalità della tematica filosofica in quanto tale. La pietra di paragone in virtù della quale Fink saggia la consistenza filosofica dei tre autori è, più che il mondo stesso, quel compito che egli ascrive alla filosofia nei suoi appunti degli anni Trenta, ovvero quello di essere liberazione dall’“irretimento mondano” che sempre è implicito nella predatità del mondo (*Weltvorgegebenheit*): “quella di *irretimento mondano* (*Weltbefangenheit*) è una voce centrale all’interno della problematica della filosofia fenomenologica, nella misura in cui nella sua definizione è in gioco [letteralmente, ‘si pone in gioco’] la totalità della filosofia”²⁵. Come vedremo, comune ai tre filosofi sopra menzionati è il tentativo di trascendere la sfera dell’intramondano; tentativo che fallisce in tutti e tre i casi. Paradossalmente, tuttavia, proprio questo fallimento annuncia una verità filosofica fondamentale, in quanto esso è l’esperienza stessa della differenza cosmologica e, con essa, dell’essenza cosmologica (*Weltwesen*) dell’uomo.

Nel secondo capitolo vedremo come sia possibile scorgere in Fink la paradossale sintesi tra idealismo hegeliano ed ermeneutica heideggeriana, in quanto la sua peculiare concezione cosmologica riesce a tenere insieme finitezza e assoluto, senza che il secondo comporti la negazione della prima. La filosofia hegeliana offre a Fink un modello per pensare ciò che faceva problema nella *Sesta meditazione*, ovvero l’individuazione, il rapporto tra assoluto trascendentale e pluralità intermonadica.

vantare” (“*Doch obwohl Heidegger der radikalere Denker war, hat Fink die Phänomenologie Husserls besser verstanden, indem er über das Denken Heideggers hinauswies und damit Husserl eine Perspektive gab, die Heidegger selbst nicht besaß*” [*ibidem*]). Da qui, l’inesauribilità della fenomenologia husserliana, che seguita a costituire per Fink una essenziale fonte di ispirazione.

²³ S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo*, cit., p. 331, modificata.

²⁴ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, a cura di F.A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985; trad. it. a cura di A. Lossi, *Introduzione alla filosofia*, ETS, Pisa 2011; ed. or. p. 65.

²⁵ “*Die Weltbefangenheit ist ein zentraler Titel für die Problematik der phänomenologischen Philosophie, sofern sich in ihrer Bestimmung die Ganzheit der Philosophie ins Spiel bringt*” (E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt*, 3, Bd. 2, p. 175, XCIII/1a).

L'interesse del filosofo di Costanza per Hegel, dunque, non segna una soluzione di continuità rispetto alle problematiche fenomenologiche ma, semmai, una loro ripresa e un loro approfondimento. Da un lato, con Heidegger, Fink scorge nella filosofia di Hegel una onto-teo-logia, dall'altro, egli riconosce in essa l'avvento di una filosofia cosmologica antimetafisica, ravvisando nel filosofo di Stoccarda il coraggio di quel salto dall'essere al mondo, dall'ontologia alla cosmologia, di cui lamenta l'assenza in Heidegger e che è la premessa per ripensare l'essere al di fuori della tradizione metafisica. Come vedremo, Fink "gioca" da un lato Heidegger contro Hegel, dall'altro Hegel contro Heidegger.

Questa ambivalenza sarà proprio ciò che ci consentirà di scorgere l'originalità e la novità di Fink nei confronti del filosofo di Messkirch, senza dubbio più difficili da cogliere che non rispetto a Husserl: la meontica, infatti, è generalmente considerata una mera integrazione dell'ontologia heideggeriana²⁶, mentre non manca chi denuncia nella cosmologia finkiana una fascinazione naturalistica, o una anacronistica riproposizione della cosmologia greca. La nostra tesi è invece che l'impostazione cosmologica della domanda intorno all'essere non si limiti a sostituire l'essere con il mondo nelle locuzioni heideggeriane – per cui la libertà ontologica diventa libertà *cosmologica*; l'oblio dell'essere ("*Seinsvergessenheit*"), oblio *del mondo* ("*Weltvergessenheit*"); il sottrarsi (*Entzug*) dell'essere, sottrarsi *della totalità* del mondo, o del mondo in quanto totalità; ecc. – né ad "aggiungere" il mondo *accanto* all'essere, ma che essa comporti una visione a tutti gli effetti differente non soltanto dell'ontologia, ma anche della stessa filosofia e dei suoi compiti, conducendo addirittura a un ripensamento dell'essenza umana e della libertà dell'uomo.

Da qui, il valore politico e non meramente teoretico della cosmologia finkiana, uno dei cui punti fermi è la corrispondenza tra uomo e cosmo, *polis* e *polemos* (come Fink, con Eraclito, chiama la contesa cosmica dalla quale hanno origine gli enti). Nel terzo capitolo intraprenderemo appunto un confronto tra Fink e Heidegger sui temi della libertà e della tecnica, la cui relazione reciproca è determinata da Fink in maniera assai

²⁶ Questo è, a nostro avviso, il rischio delle interpretazioni che considerano l'origine meontica dell'essere come un livello ontologico ulteriore. Su questo punto dissentiamo per esempio da Simona Bertolini, che afferma invece: "Cosa significa [...] per il filosofo andare oltre il pensiero metafisico? Significa forse, come nel caso dell' 'altro inizio' heideggeriano, scardinarne le premesse? O non implica piuttosto un suo completamento, mediante l' 'aggiunta' di quel secondo livello d'essere corrispondente all'originario divenire che Fink chiama 'mondo'?" (S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo*, cit., p. 224).

differente, sulla scorta di Nietzsche²⁷ e della nietzscheana trasvalutazione dei valori, che egli reinterpreta peraltro in chiave sociale e comunitaria, problematizzando il rapporto tra singolarità e collettività, educazione e società di massa e dando corpo alla questione, già posta da Husserl, dell'inizio della fenomenologia come esperienza della libertà nell'età della crisi delle scienze e del nichilismo. Con il suo insegnamento presso la Pädagogische Hochschule di Friburgo, Fink si propone non a caso di ricercare l'intimità di filosofia e scienza dell'educazione, individuandola nel processo stesso della *Idealbildung*, della libera posizione e della introiezione critica dei valori proprie dell'esserci umano in quanto "progetto ontologico" (*Seinsentwurf*).

Prenderemo dunque in esame alcuni dei numerosi scritti pedagogici dell'autore (in particolare, *Erziehungsprobleme im technischen Zeitalter*, *Pädagogik in der Industriegesellschaft*, *Human-Technologie*), almeno altrettanto importanti di quelli puramente filosofici per ricostruirne il pensiero: in essi è possibile a nostro avviso ritrovare, riempita di contenuto fenomenico, quella "*Lehre von der Freiheit*" delineata nella *Sesta meditazione* sulla base della radicalizzazione della riduzione fenomenologica. Uno dei principali meriti di questi testi consiste a nostro modo di vedere nella concezione dialettica della libertà che ne emerge: non soltanto la libertà si esercita come rapporto dialettico con la natura (come ben mostra anche l'analisi dedicata da Fink ai *Dialoghi con Leucò* di Cesare Pavese²⁸, di cui tuttavia scegliamo di non occuparci, privilegiando, per questo tema, due manoscritti inediti come *Experiment der Freiheit* e *Der sich herstellende Mensch*), ma essa è sempre mediata socialmente dallo spirito oggettivo (in senso hegeliano) e dallo Stato.

²⁷ La rilevanza di Nietzsche per la filosofia finkiana è enfatizzata soprattutto da Hans Ebeling, il quale afferma che Nietzsche costituisce la "liberazione da Heidegger" ricercata da Fink (cfr. H. Ebeling, "Nietzsche bei Heidegger und Fink", in «Perspektiven der Philosophie» 22 [1996], pp. 59-76; p. 68), costituendo una sorta di "mentore occulto contro Heidegger" (ivi, p. 70).

²⁸ Cfr. E. Fink, *Reflexionen zu Cesare Pavese, "Gespräche mit Leuko"* (1969/1970), Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/BII-262, Freiburg i.Br.; Id., *Epiloge zur Dichtung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1971. Cfr. ivi, p. 57: "I mortali sono divisi, combattuti tra la potenza della natura e la missione spirituale che essi sono in grado di conferire a se stessi in virtù della propria libertà. E così l'uomo rimane un essere contraddittorio, un essere al quale non riesce di coincidere con se stesso, in quanto è lacerato dalla dualità" ("*Die Sterblichen sind zerrissen, hin-und hergerissen zwischen Naturgewalt und geistigem Auftrag, den sie sich aus ihrer Freiheit heraus selbst geben können. Und so bleibt der Mensch ein zwiespältiges Wesen, ein Wesen, das nicht die Möglichkeit gewinnt, dasselbe zu sein, sondern aufgerissen ist in eine Dualität*").

Alla luce di questi testi e dell'influenza del materialismo storico ivi riconoscibile²⁹, dissentiamo dunque da Luft, il quale – limitandosi a prendere atto della mancata sintesi, nella *Sesta meditazione cartesiana*, tra io vivente-costituente e spettatore trascendentale fenomenologico, nonché del carattere inautentico e apparente che la fenomenologia trascendentale assume agli occhi di Fink col suo farsi scienza mondana – bolla la versione finkiana della fenomenologia come elitaria e “anti-illuministica”, affermando: “[...] l’interpretazione della fenomenologia in Fink è del tutto elitaria [...]. Il fenomenologo, contro ogni apparente pretesa trascendentale-pedagogica – non è interessato a rivelarsi agli altri, a elevarli al proprio livello di conoscenza [...]”³⁰. Parimenti, sempre nel terzo capitolo prendiamo le distanze dalle interpretazioni – come quella di Walter Biemel – che tendono a vedere nella concezione positivo-affermativa della tecnica, enunciata principalmente nel *Traktat über die Gewalt des Menschen*, il pericolo di una sua ingenua e distruttiva esaltazione.

Il confronto con Patočka, infine, ci consentirà di cogliere tutte le implicazioni esistenziali dell’epoché fenomenologica, in continuità, ma prevalentemente in discontinuità, con Husserl e con Heidegger, consentendoci da un lato di scorgere nella fenomenologia asoggettiva del filosofo ceco l’esplicitazione delle potenzialità racchiuse nel concetto finkiano della costituzione cosmologica (e non più trascendentale), dall’altro di cogliere le profonde analogie tra i due filosofi, consistenti essenzialmente nella concezione dell’essere come *polemos*, declinata in termini storico-fenomenologici da Patočka e speculativo-cosmologici da Fink.

La cosmologia è il terreno sul quale il Nostro edifica la sua filosofia matura, la dimensione entro la quale il pensatore Fink si sente finalmente a casa. Concordiamo dunque con van Kerckhoven, il quale osserva che “il luogo della domanda intorno al mondo, che Fink ha costantemente di mira e che attraversa la sua opera, rimane avvolto

²⁹ Per la verità, Fink parla di “materialismo dialettico” anche a proposito di Marx e degli aspetti caratteristici del materialismo storico (non a caso, egli scrive spesso “Marx-Engels”, quasi si trattasse di un’unica persona). A Marx e Engels, Fink dedica più di un seminario, tra cui *Philosophische Probleme des dialektischen Materialismus* e, in parte, *Ontologie der Arbeit*, di cui ci occuperemo diffusamente nel terzo capitolo.

³⁰ S. Luft, “*Phänomenologie der Phänomenologie*”, cit., p. 264 (“*So ist Finks Interpretation der Phänomenologie durchaus elitär [...]. Der Phänomenologe ist entgegen dem Anschein transzendental-pädagogischer Präntention nicht daran interessiert, sich Anderen mitzuteilen, sie auf sein Wissensniveau zu bringen [...]*”). Cfr. anche: ivi, p. 292: “Perciò il modello finkiano può essere descritto come ‘elitario’ o ‘anti-illuministico’ – in contrapposizione al punto di vista schiettamente illuministico di Husserl” (“*Daher kann das finksche Modell auch ‘elitaristisch’ oder ‘antiaufklärerisch’ genannt werden – im Gegensatz zu Husserls radikal-aufklärerischer Position*”).

da una misteriosa indeterminatezza – e in un modo tale che questa domanda ricava di volta in volta dall’analitica intenzionale della preadattità, dall’analitica ermeneutica del *Dasein* e dall’ontologia del mondo della vita solo un ‘momento’ del suo proprio movimento interiore”³¹. Va tuttavia notato che, se il luogo della domanda sul mondo rimane indeterminato, ciò è dovuto all’indeterminatezza del suo “oggetto”³². In ultima analisi, il pensiero di Fink sfugge a ogni classificazione filosofica, lasciandosi definire unicamente dall’aderenza al suo tema di indagine: il mondo come l’impensato della metafisica, e della stessa fenomenologia. Esso è il fondamento cui perviene la regressione fenomenologica e a partire dal quale si produce quello scarto inaugurale il cui risultato è la già citata “*Nachträglichkeit*” della fenomenologia rispetto a se stessa: “*die Heimat Welt*”.

Il problema portante di Husserl – l’inizio della fenomenologia – viene dunque riformulato dal filosofo di Costanza come problema del *mondo*: la domanda intorno all’origine del mondo, del resto, è già annunciata da Fink nel saggio del 1933 “*Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*”³³. Nel presente lavoro, vedremo appunto come questa domanda è svolta da Fink, e quali conseguenze essa comporta per la fenomenologia e per l’ontologia, i due estremi tra i quali oscilla il pensiero finkiano. Come anticipato, la meontica costituirà il filo conduttore del nostro percorso critico dalla *Sesta meditazione cartesiana* agli scritti cosmologici del dopoguerra, consentendoci di cogliere l’originalità e la novità della filosofia di Fink, che, pur muovendo dalla necessità di trovare una sintesi tra le posizioni di Husserl e Heidegger, va tuttavia oltre entrambe, fondando a tutti gli effetti

³¹ “*Der Ort der Frage nach der Welt, die Fink ständig im Sinn hat und die sein Werk durchstimmt, bleibt in rätselhafter Weise unbestimmt – und zwar so, daß diese Frage der intentionalen Vorgegebenheitsanalytik, der hermeneutischen Daseinsanalytik und der Ontologie der Lebenswelt jeweils nur ‘Momentum’ für ihre eigene innere Bewegtheit abgewinnt*” (G. van Kerckhoven, “Die Heimat Welt – Zur Deutung der Denkspur Martin Heideggers in Eugen Finks Frühwerk”, in «*Perspektiven der Philosophie*» 22 (1996), pp. 105-137; p. 108).

³² Ancora una volta, siamo d’accordo con Sepp, il quale osserva: “[...] nel rivolgimento concettuale a ciò che rimane in ombra quest’ultimo può legittimamente rimanere tale, ma aprire una spaccatura all’interno della fenomenologia, nella misura in cui essa investe la condizione di ogni fenomenalità” (H.R. Sepp, “Introduzione all’edizione italiana”, in E. Fink, *Prossimità e distanza*, cit., p. 21).

³³ Cfr. E. Fink, “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, in: Id. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Nijhoff, Den Haag 1966, p. 101.

un altro e nuovo inizio della fenomenologia, a partire dalla reinterpretazione dei testi fondamentali della storia della filosofia alla luce della *Weltfrage*³⁴.

Si segnala che le traduzioni delle opere per le quali non è citata l'edizione italiana, sono di chi scrive.

³⁴ Sulla novità costituita dall'impostazione finkiana insiste anche Patočka, che nella sua lettera del 30.9.1947 a Robert Campbell afferma a proposito dell'amico Fink: "Si è allontanato da Husserl in direzione di Heidegger. Tuttavia, egli cerca di intraprendere qualcosa di nuovo, attraverso una nuova interpretazione di Kant, Nietzsche ed Hegel" (J. Patočka, 30.9.1947, in: E. Fink – J. Patočka, *Briefe und Dokumente: 1933-1977*, Alber: Oikumene, Freiburg-München-Prag 1999, p. 56).

1. Dalla “fenomenologia costruttiva” all’antropologia cosmologica: il ruolo di ‘cerniera’ della Sesta meditazione cartesiana

*Das Schwerste in der Philosophie ist das Lernen und Lehren des Anfangs*³⁵

1.1. Il progetto della “fenomenologia costruttiva” nella Sesta meditazione cartesiana: la “riduzione tematica dell’idea di essere” e l’integrazione meontica della fenomenologia

“La domanda sull’essere è un problema della coscienza o, viceversa, la coscienza nel suo proprio sussistere, in quanto media ragione e libertà e intrattiene un rapporto con gli oggetti essenti, è un problema ontologico? A ciò si connette la questione se possa essere conservata la distinzione husserliana tra un soggetto anteriore al mondo per il mondo, appunto il “soggetto trascendentale”, e un io umano intramondano”³⁶.

Con questo interrogativo, formulato nella conferenza dell’ottobre 1968 *Bewusstseinsanalytik und Weltproblem*, Fink prende di fatto le distanze da Husserl, collocando la propria meditazione all’interno dell’orizzonte ontologico delineato da Heidegger. Rispondere positivamente alla prima domanda, considerando la coscienza un problema ontologico e non, viceversa, l’essere un problema della coscienza, significa infatti negare alla coscienza trascendentale la sua originarietà e ultimatività costitutiva nei confronti del mondo (lasciamo per il momento in sospeso la questione se, allora, l’essere possa venire considerato – heideggerianamente – il fondamento della coscienza). Il che comporta, evidentemente, una risposta negativa alla seconda questione, sulla falsariga della negazione heideggeriana di qualsiasi distinzione tra io trascendentale e io mondano, coscienza ed esistenza. Di conseguenza, l’accusa rivolta a

³⁵ E. Fink, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, a cura di E. Schütz e F.A. Schwarz, Alber, Freiburg i.Br.-München 2004, p. 322.

³⁶ E. Fink, *Nähe und Distanz*, cit., p. 289, trad. nostra.

Heidegger da Husserl di avere elaborato una antropologia potrebbe attagliarsi altrettanto bene a Fink, la cui filosofia assume non a caso, nel dopoguerra, i contorni di una “antropologia cosmologica”, attestata da opere come *Grundphänomene des menschlichen Daseins* e *Spiel als Weltsymbol*. Come il filosofo di Costanza dichiara, del resto, tra antropologia e ontologia sussiste un circolo insuperabile³⁷, e non è un caso che una delle sue opere più importanti sia intitolata *Sein und Mensch*.

La questione su esposta – riassumibile nel problema urgente di una autointerpretazione della soggettività fenomenologica, di una interrogazione intorno allo “statuto ontologico” della coscienza trascendentale – costituisce, com’è noto, il filo conduttore dell’itinerario filosofico finkiano, nonché il cuore della *Sesta meditazione cartesiana*. Il progetto di una “fenomenologia della fenomenologia” ivi abbozzato si propone per l’appunto di prendere a tema la stessa riflessione fenomenologica, integrando la *fenomenologia regressiva* – nella sua versione statica come in quella genetica, che prendono entrambe a tema la datità diretta dischiusa dalla riduzione – con una “*fenomenologia costruttiva*” volta a tematizzare “l’insieme di tutte le costruzioni motivate che oltrepassano la datità riduttiva della vita trascendentale”³⁸. Il termine “costruzione” è infatti impiegato qui in antitesi a “intuizione”, per indicare tutto ciò (genesi temporale, intersoggettività, ecc.) che, nella fenomenologia, non è datità diretta:

“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’universo 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 mondo”³⁹.

³⁷ “Wir drehen uns vielmehr unentrinnbar im Kreise der wechselseitigen Voraussetzung von Anthropologie und Ontologie” (E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hrsg. von E. Schutz – F.A. Schwarz, Alber, Freiburg-München 1995, p. 449; trad. it. a cura di A. Lossi, *Fenomeni fondamentali dell’esistenza umana*, ETS, Pisa 2006, p. 329).

³⁸ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 21.

³⁹ Ivi, p. 24.

La fenomenologia costruttiva costituisce, accanto alla fenomenologia *statica* incentrata sulle strutture eidetiche, e a quella *genetica* consistente nella domanda regressiva intorno agli strati costituenti della vita trascendentale, la terza parte di quella che Fink chiama, ricalcando in parte la struttura della *Critica della ragion pura*, “dottrina trascendentale degli elementi”. Se la fenomenologia statica e la fenomenologia genetica vengono fatte corrispondere da Fink rispettivamente all’Estetica e alla Analitica kantiane, quella costruttiva viene assimilata alla Dialettica trascendentale. Come si intuisce, la fenomenologia costruttiva rappresenta la chiave di volta di tale schema: in quanto è la tematizzazione della “vita costruttivamente-fenomenologizzante”⁴⁰, infatti, essa occupa una posizione intermedia tra la fenomenologia di primo grado (coincidente con la “dottrina trascendentale degli elementi”) e la “fenomenologia della fenomenologia” come riflessione fenomenologica di secondo grado. Quest’ultima, anziché indagare i vari livelli costitutivi della vita trascendentale ridotta, prende a tema l’attività fenomenologizzante in quanto tale, che non è intuitivamente data alla stregua dei correlati noematici dei vissuti intenzionali.

Come avremo occasione di mostrare, se il concetto kantiano della dialettica trascendentale costituisce il modello *formale* per concettualizzare l’architettura del sistema fenomenologico, il metodo speculativo hegeliano consente di pensare la vita dell’assoluto fenomenologico in termini che potremmo definire *metafisico-sostanziali*, dando luogo a una tematizzazione ontologica della soggettività trascendentale, per esempio attraverso il ricorso alla distinzione hegeliana tra essere in-sé e essere per-sé, apparenza ed essenza. Con ciò, Fink non abbandona la fenomenologia, ma mette in atto per così dire uno spostamento dello sguardo, alternando a un punto di vista immanente alla fenomenologia un punto di vista a essa trascendente, in grado, come si è detto, di pensare sulla soglia del fenomeno. L’originalità dell’interpretazione finkiana di Husserl consiste nel distinguere di volta in volta, nella filosofia del maestro, tra una concettualità “operativa” e una concettualità “tematica”, denunciando i modelli e i presupposti ontologici operativamente fungenti nella fenomenologia husserliana e, con essi, il fallimento di quello che era il fine stesso dell’*epoché* e della riduzione trascendentale: il superamento dell’atteggiamento naturale della coscienza.

⁴⁰ Ivi, p. 39.

Certamente, sostenere la necessità di una “fenomenologia della fenomenologia” o di una “fenomenologia costruttiva”, significa di fatto ammettere l’insufficienza del metodo fenomenologico o, per meglio dire, la sua costitutiva provvisorietà⁴¹ di fronte a quelle questioni che sembrano circoscrivere dall’esterno i limiti della fenomenologia, sia di quella statica sia di quella regressiva-genetica. Nelle parole di Fink, “la fondazione della fenomenologia costruttiva avviene attraverso la formazione delle motivazioni che conducono al progetto di problemi che, per principio, non sono più risolvibili nell’orizzonte della fenomenologia regressiva”⁴². Tali problemi coincidono essenzialmente, per stessa ammissione di Husserl, con le grandi domande della metafisica, le cosiddette “questioni ultime”⁴³: la nascita e la morte, la relazione tra temporalità trascendentale e temporalità mondana o, ancora, l’intersoggettività monadica e il suo problematico rapporto con l’assoluto trascendentale, formulato da Fink secondo l’alternativa di un assoluto originariamente individuato nella pluralità (e dunque sottomesso al principio di individuazione), o di un assoluto auto-individuantesi mediante un processo di auto-differenziazione e, dunque, sussistente come “vita trascendentale ‘avente un carattere unitario’ prima di qualsiasi individuazione”⁴⁴.

Denominatore comune delle questioni sopra citate è, come si vede, il problema dell’individuazione che, a partire dal dopoguerra, il Nostro porrà scindendolo da quello della costituzione trascendentale e della “mondanizzazione primaria”, con il quale esso coincideva nella sua impostazione husserliana, che ancora caratterizza il testo della *Meditazione* e gli appunti di Fink di quegli anni. Come vedremo nel prossimo capitolo,

⁴¹ Nella sua recensione del 1934 alla dissertazione dottorale dell’amico, Patočka sottolinea la provvisorietà che l’analisi fenomenologica assume nell’ottica finkiana, in seguito alle criticità poste dalla riduzione, che Fink ha appunto il merito di rendere oggetto di tematizzazione esplicita (cfr. J. Patočka, “Rezension zu E. Fink, ‘Vergegenwärtigung und Bild’”, in E. Fink, J. Patočka, *Briefe und Dokumente*, cit., p. 37).

⁴² E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, cit., p. 68.

⁴³ Cfr. E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, a cura di R. Sowa e T. Vongehr, Springer, Dordrecht 2013, p. 81 (“Sollen wir hier sagen: die Menschheit in ihren religiösen Bedürfnissen, Ahnungen etc. geknüpft an, verknüpft mit den Rätseln Geburt, Tod, Schicksal?”). Cfr. D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, edited by the Husserl-Archives in Louvain; with a foreword by R. M. Zaner, Nijhoff, The Hague 1976, p. 23: “Ma queste sono tutte questioni ultime (“last questions”); questioni di tale interesse, che si è tentati di abbandonarsi a uno slancio (“Aufschwung”) metafisico”.

⁴⁴ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 147. Il problema è quello di decidere “se l’individuazione trascendentale delle monadi plurali sia una determinazione ultima e riduttivamente intoglibile della vita costituente”. Fink formula come segue i due aspetti della questione: “se l’assoluto sia esso stesso articolato in modo plurale e sottomesso a una individuazione (1) – o se tutte le articolazioni non siano che auto-articolazioni in esso situate, che esso stesso non possa essere definitivamente che mediante l’idea dell’‘uno’ (2)” (ivi, p. 144).

egli opererà per la prima soluzione, rinunciando a pensare l'assoluto sotto il segno dell'unità (rimandiamo, a questo proposito, al paragrafo dedicato all'*Heraklit-Seminar*, nel quale Fink e Heidegger concordano nel negare che l'unità costituisca il tratto originario dell'essere, contrapponendo entrambi a tale concezione un pensiero della differenza di cui il seminario costituisce per l'appunto un tentativo di messa a punto e chiarificazione).

In ogni modo, sia il problema della temporalizzazione originaria, sia quello dell'intersoggettività richiedono agli occhi del filosofo di Costanza un'impostazione *cosmologica*, prima ancora che trascendentale, della domanda intorno all'origine. Proprio riguardo al modo di intendere la correlazione originaria coscienza-mondo avviene infatti, come vedremo tra breve, la prima significativa presa di distanza dall'impostazione husserliana, che muove da una differente interpretazione dell'atteggiamento naturale.

L'idea di una "fenomenologia della fenomenologia", tuttavia, non è certo estranea a Husserl⁴⁵, il quale già la motivava con la necessità di superare quel residuo di ingenuità trascendentale che permane una volta effettuata l'*epoché*, e distingueva tra una fenomenologia ingenua-diretta ("*naiv-gerade Phänomenologie*") e una fenomenologia dell'io fenomenologizzante ("*Phänomenologie des phänomenologisierenden Ich*") o anche "fenomenologia della fenomenologia" ("*Phänomenologie der Phänomenologie*")⁴⁶, il cui senso è, come sottolineerà Fink, quello di un "divenire per sé" della costituzione trascendentale del mondo. La tematizzazione della preadattità del mondo porta infatti alla tematizzazione della sua ingenua assolutizzazione da parte della

⁴⁵ Bisogna tenere presente che, per via delle frequenti conversazioni tra Fink e Husserl in quel periodo, è spesso difficile distinguere tra le idee dell'uno e dell'altro, in quanto per Husserl Fink non è semplicemente un assistente ma, nelle sue stesse parole, un vero e proprio "collaboratore" (*Mitarbeiter*): cfr. E. Husserl, Lettera a Fink, 21.VII.34, in A. Ossenkop, G. van Kerckhoven, R. Fink (a cura di), *Eugen Fink (1905-1975): Lebensbild des Freiburger Phänomenologen*, cit. La stessa lettera (pubblicata in Bw IV, pp. 93-94) è riportata da Bruzina, che osserva come la scelta del termine "collaboratore" da parte di Husserl sia volta a esaltare l'indipendenza di pensiero del giovane Fink, al quale egli attribuisce un vero e proprio ruolo maieutico, riconoscendo implicitamente la propria dipendenza dal suo allievo: cfr. R. Bruzina, *Beginnings and Ends in Phenomenology*, cit., p.34 e pp. 49-51). Cfr. anche E. Stein: "Husserl, indubbiamente a ragione, nutriva per il dr. Fink una stima straordinaria: per la sua dedizione e per la serietà con la quale si applicava alla fenomenologia. Il dr. Fink aveva l'energia fresca e la radicalità del giovane pensatore. [...] Husserl vedeva in lui l'erede dell'opera di tutta una vita" (E. Stein, Lettera a Henri Boelaars del 21.V.41, in Id., *Selbstbildnis in Briefen*, Zweiter Teil, 1933-1942, a cura di M. A. Neyer, ESGA III, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2000, p. 491).

⁴⁶ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass, 1926-1935*, in "Husserliana" XXXIV, hrsg. von S. Luft, Kluwer, Dordrecht 2002, p. 176.

coscienza, che vive nell'ignoranza della "relatività trascendentale del mondo"⁴⁷. Similmente, Fink distingue, negli appunti degli anni Trenta come nella *Sesta meditazione cartesiana*, sostanzialmente tre io: l'io prigioniero del mondo (o io *intramondano*), l'io *costituente* e l'io *fenomenologizzante*, in base ai vari livelli della costituzione trascendentale resi visibili dalla riduzione fenomenologica e dalla riflessione trascendentale per cui, come afferma Husserl, "ogni 'astensione' (*Enthaltung*) presuppone una 'posizione' (*Haltung*), un tema che viene posto fuori validità attraverso l'astensione, in modo tale che esso non è più un tema"⁴⁸.

Tuttavia, se anche Husserl, probabilmente influenzato da Fink, pone l'esigenza di una "fenomenologia della fenomenologia", egli la intende diversamente. Mentre, per il filosofo di Prossnitz, l'obiettivo è chiarire una volta per tutte l'equivoco insito nell'atteggiamento naturale che fa del mondo il tema universale e la sfera originaria, e mettere definitivamente fuori gioco il pregiudizio della totalità mondana, per Fink si tratta piuttosto di tematizzare il soggetto stesso della fenomenologia nel suo senso d'essere ultimo, prendendo a tema la soggettività trascendentale nella sua interezza, poiché il pregiudizio ontologico circa l'essere della coscienza seguita ad agire al fondo della fenomenologia, costituendo di fatto il primo limite all'assoluto fenomenologico. Infatti, se l'essere è identico al trascendentalmente costituito, esso non può essere retroattivamente riferito alla soggettività costituente⁴⁹.

Come si è accennato, Fink ravvisa nella fenomenologia husserliana una tensione spesso inconsapevole tra concettualità *operativa* e concettualità *tematica*, in quanto, se anche per Husserl la riduzione fenomenologica consiste appunto nella tematizzazione dell'atteggiamento naturale, tuttavia la costituzione trascendentale del soggetto mondano continua, per così dire, a "coprire" e occultare, con la sua attività teleologicamente orientata al mondo, l'originarietà anteriore al mondo del soggetto trascendentale stesso, che permane come il fondo atematico – ciò che Husserl chiama "ego anonimo fungente" – di tale processo di costituzione⁵⁰. Infatti, come Fink fa notare

⁴⁷ Ivi, p. 108.

⁴⁸ Ivi, p. 30.

⁴⁹ L'ingenuità delle altre cinque *Meditazioni cartesiane* consisterebbe per l'appunto nel "trasferire acriticamente il modo di conoscenza rivolto all'ente anche alla conoscenza fenomenologica della formazione (costituzione) dell'ente stesso" (E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 163).

⁵⁰ "La costituzione dei *caratteri mondani del soggetto*, nei quali si cela la sua originarietà anteriore al mondo, è svolta da Husserl in maniera non sufficientemente esplicita e convincente" (E. Fink, *Nähe und Distanz*, cit., p. 195. Cfr. anche ivi, p. 200).

nella *Sesta meditazione cartesiana*, “ ‘essere trascendentale’ non può significare solo il tutto monadico costituente che trascende il mondo, ma deve primariamente indicare il modo peculiare in cui questo tutto monadico ‘è’, nel suo vivere che costituisce il mondo: infatti, esso è in un modo che, appunto, trascende l’idea dell’essere”⁵¹. Da qui, il progetto finkiano di una “riduzione tematica dell’idea di essere” e di una “filosofia meontica dello spirito assoluto”, volte a mettere a fuoco la vita trascendentale anteriore all’essere mondano costituito, laddove, evidentemente, “essere” e “mondo” sono qui sinonimi, indicando entrambi il prodotto della costituzione trascendentale, per definire la quale si può ricorrere solo impropriamente alla predicazione ontologica e alla caratterizzazione mundana identificando, a posteriori, coscienza trascendentale e io umano empirico, o, ancora, la fenomenologia come scienza assoluta e la fenomenologia come scienza mundana accanto ad altre scienze mondane.

È interessante notare come, nei suoi appunti degli anni Trenta, Fink motivi il ricorso all’aggettivo “meontico” con l’insoddisfazione nei confronti della parola “pre-ente” o “pre-essere” (*Vorsein*), impiegata da Husserl per caratterizzare la vita trascendentale costituente. L’insoddisfazione è dovuta al fatto che il “pre” si riferisce a una anteriorità cronologica e, dunque, si rifà a una concezione della temporalità di tipo ontico e derivato; a quella temporalità inautentica già fatta oggetto di critica da Heidegger e che, nell’impostazione di Fink, ricade nell’orizzonte intramondano di ciò che, come vedremo, egli chiama “in-stanzialità” (*Inständigkeit*):

“[...] al fondo del termine ‘pre-ente’ agisce ancora uno schema concettuale ontico (come nel concetto quasi-ontico del ‘divenire’ in Hegel), ovvero l’idea che si tratti qui di una relazione *cronologica*. Il ‘pre-ente’ non è *ancora* essente in senso proprio, ecc. Il tempo funge qui ancora da orizzonte della comprensione! Perciò optiamo per il termine ‘me-ontico’!!!”⁵².

Le rappresentazioni valide per i risultati terminali (ontici) della costituzione non possono essere traslate sul piano della vita trascendentale costituente e anteriore all’essere degli enti. La “meontica” costituisce proprio il tentativo di pensare al di là del

⁵¹ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 82.

⁵² E. Fink, *Ph.W.* 3.2, cit., Z-XV, 26b, p. 277.

concetto avendo di mira l'irreale; tentativo nel quale il concetto cede necessariamente il passo al simbolo, come appare evidente nella fenomenologia del *gioco*, il 'concetto' portante della filosofia finkiana dal dopoguerra in avanti. In questo senso, la "fenomenologia della fenomenologia" o – come Fink scrive nell'Abbozzo per una Prefazione – la "filosofia meontica dello spirito assoluto", rappresenta la prosecuzione coerente di quella "fenomenologia dell'irrealtà" che costituiva il progetto della dissertazione dottorale del 1929, *Vergegenwärtigung und Bild*, il cui sottotitolo recava per l'appunto la dicitura "Contributi per una fenomenologia dell'irrealtà"⁵³.

Se, per Husserl, la riduzione fenomenologica è una riduzione al pre-ente, identificato con l'essere della coscienza trascendentale, per Fink essa assume il senso di una riduzione *meontica*. Mentre, per Husserl, "il mondo è pensabile solo come idea in relazione alla soggettività trascendentale" e "nella fenomenologia trascendentale noi possediamo *l'ontologia di una soggettività trascendentale* in genere"⁵⁴, per Fink compito della filosofia è, all'opposto, quello di espellere il concetto dell'essere da quello dell'assoluto" e di cogliere l'essere come "risultato", "superficie trascendentale"; nella concezione fenomenologica finkiana, "la fenomenologia è lontana dall'essere una mera teoria dell'essere (ontologia)"⁵⁵. La fenomenologia, se vuole essere "pensiero dell'origine", deve liberarsi da quell'ultimo irretimento che le preclude la dimensione originaria anche dopo che è stata effettuata la "messa fra parentesi" dell'atteggiamento naturale: l'irretimento nell'idea di essere, che permane anche una volta che ci si è affrancati dall'idea di mondo propria dell'atteggiamento naturale.

L'origine è, come si è accennato, quella dimensione fungente e anonima che la riduzione svela come la propria condizione di possibilità, come il costante, irriducibile presupposto di ogni atto di riflessione. Il tentativo di tematizzare l'ego anonimo fungente condurrà Fink, come vedremo, a spingersi oltre la fenomenologia della coscienza, conservando i caratteri della anonimità e fungenza dell'origine ma

⁵³ Come afferma Richir a proposito del giovane Fink, "Fink, con la forza irruente di un genio innocente e ancora giovane, ha sovvertito da cima a fondo i classici punti di riferimento della realtà e dell'irrealtà e, con ciò, tutti i riferimenti del linguaggio tradizionale della filosofia. Si tratta niente meno che di una rielaborazione architettonica generale della fenomenologia come filosofia, con l'abbandono o *l'epoché* dell'asse reale/irreale, essente/non-essente, presenza/presente" (M. Richir, "Temps, espace et monde chez le jeune Fink", in Depraz N. e M. Richir a cura di, *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1997, pp. 27-42; p. 41).

⁵⁴ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, cit., p. 26.

⁵⁵ E. Fink, *Ph.W.*, 3.2, 49b, p. 108.

predicandoli non più dell'ego, bensì del mondo stesso, che diventa il soggetto pre-soggettivo e pre-oggettivo di ogni processo di costituzione. Per impiegare un'efficace formulazione di Marc Richir, "la spazialità de-presentante originaria del mondo è [...] ciò che rende in ultima analisi possibile l'esistenza del mondo *come* mondo: si tratta di una sottrazione originaria, di un'assenza all'origine in cui il mondo si tiene in quanto mondo, ovvero in quanto orizzonte; come ciò che trattiene o contiene sempre già ogni esperienza ontica quale suo limite esterno e 'contenitore'"⁵⁶. Il mondo è quel non-dato (quantomeno, non al modo della datità diretta dell'intuizione) che è condizione di possibilità della datità in generale. Essendo l'originaria donazione del tempo e dello spazio, esso è 'dato' alla maniera dell'*Entzug*, si dà cioè sottraendosi nel dato. L'individuazione quale presentazione dell'ente è al tempo stesso de-presentazione del mondo; così, ogni rappresentazione ontica cela la propria origine, la propria provenienza me-ontica (non a caso, come vedremo nel secondo capitolo, Fink parla di "oblio del mondo", intendendo con tale espressione qualcosa di diverso dall'"oblio dell'essere" di Heidegger).

D'altra parte se, come il filosofo di Costanza afferma altrove, la domanda circa l'origine del mondo (*Ursprung der Welt*) è la questione fondamentale della fenomenologia, il tema del mondo è già implicito nella *Sesta Meditazione Cartesiana*, nel momento in cui l'autore si chiede:

"Come il tempo dell'uomo nel mondo trova un inizio nella nascita e finisce nella morte, ha anche il tempo trascendentale della costituzione del mondo un 'inizio' corrispondente alla nascita nel mondo, una 'fine' trascendentale corrispondente alla morte nel mondo? O sono la 'nascita' e la 'morte' consistenze di senso che si costituiscono solo nella vita trascendentale data riduttivamente?"⁵⁷.

Dalla testimonianza di Cairns, si evince la risposta negativa di Fink alla prima domanda⁵⁸, in quanto è improprio parlare di nascita e morte in senso trascendentale: inizio e fine trascendentali non possono venire adeguatamente compresi a partire dalla

⁵⁶ M. Richir, "Temps, espace et monde chez le jeune Fink", cit., p. 35.

⁵⁷ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 70; ed. or. p. 68.

⁵⁸ "Egli [Fink] fece notare che le affermazioni di Husserl su nascita e morte nella sfera trascendentale non vanno prese alla lettera; Husserl intende riferirsi ai problemi trascendentali legati alla costituzione di tali fenomeni per l'io" (D. Cairns, *Conversations*, cit., p. 33).

analogia con la nascita e la morte in senso mondano (come fa a tratti Husserl, impiegando operativamente i termini “nascita” e “morte” a proposito della coscienza trascendentale). Da un lato è inevitabile ricorrere al linguaggio naturale per descrivere i fenomeni trascendentali, dall’altro l’applicazione dell’*analogia entis* alla coscienza trascendentale è impropria, se quest’ultima è, coerentemente con l’impostazione husserliana, il fondamento di ogni senso d’essere. Ciò significa che ogni discorso sulla nascita e la morte in senso mondano ha la sua condizione di possibilità nella appercezione trascendentale di tali fenomeni, esattamente come il problema di un’esistenza del mondo anteriore a quella dell’uomo “presuppone l’appercezione *già compiuta* dell’ego come ego mondano e limitato nel mondo, finito, se non addirittura come un fenomeno fortuito *nel mondo*”⁵⁹.

Questa risposta di Fink ci sembra squisitamente husserliana, in quanto fa dell’ego trascendentale la condizione di ogni senso, ivi compreso il senso “fine dell’ego trascendentale”, facendo del costituito il punto di partenza della domanda regressiva intorno all’origine: è il concetto della cosiddetta “fattualità trascendentale”, per cui l’ego trascendentale è l’“*Urtatsache*”, il fatto originario. Tuttavia, si tratta di comprendere quale rapporto sussista tra fattualità trascendentale e fattualità empirica, storicità pura e storia⁶⁰. Nella *Sesta meditazione*, si legge che “i processi genetici di costituzione, quelli che conducono alle appercezioni dell’ ‘ente’ attraverso molteplici strati costitutivi del ‘pre-essere’, sono sempre, quando siamo ‘atteggiati naturalmente’, già conclusi”, sicché noi “ci troviamo ‘essenti’ nel bel mezzo di un mondo di ‘enti’”⁶¹. Da un lato, l’atteggiamento naturale è *già* una verità trascendentale, seppure una verità trascendentale *non ancora* autocosciente; dall’altro, l’esistenza mondana dell’io

⁵⁹ Ivi, p. 32 (la prima evidenziazione è nostra).

⁶⁰ Com’è noto, tale questione è al centro della riflessione di Derrida, che nella sua *Introduzione a L’origine della geometria* di Husserl si interroga circa la possibilità che le idealità possano essere modificate da cause reali e, dunque, circa l’eventualità della ‘morte’ del senso, della “scomparsa della verità”. Derrida riassume così la tesi di Husserl riguardo al rapporto tra storicità eidetica e storia empirica, mettendo in luce l’ego trascendentale quale invariante storica e forma di ogni storicità: “L’unità della storia’ dell’ego è quella dell’*eidos* ‘ego’. Ciò che è indipendente, ciò che ha di mira la descrizione husserliana, è la forma essenziale di ogni concatenazione, di ogni sedimentazione, quindi di ogni storia per ogni ego. All’interno di questa *forma* di storicità che si vuole raggiungere come invariante, tutte le concatenazioni factio-storiche sono variabili a piacimento” (J. Derrida, *Introduzione a Husserl, L’Origine della geometria*, a cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 2008, p. 152). Sull’argomento, segnaliamo il lavoro di M. Vergani, *Fatticità e genesi in Edmund Husserl. Un contributo ai manoscritti inediti*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

⁶¹ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 82.

trascendentale è – come avremo modo di ribadire in seguito – la situazione fondamentale della fenomenologia, che non può essere neutralizzata come si neutralizza una singola rappresentazione.

Per Fink la connessione tra io costituente e io mondano è talmente stretta, che un reale superamento dell'orizzonte mondano può avvenire solo a patto di 'superare' la stessa soggettività trascendentale costituente, che in esso si manifesta condividendone il medesimo, irriflesso orizzonte ontologico. Pertanto la riduzione non è riduzione agli atti della coscienza trascendentale (come l'impianto di *Idee* lascia intendere); piuttosto, "gli atti nei quali gli atti sono dati", sottostanno anch'essi alla riduzione⁶², che abbiamo detto essere reinterpretata da Fink come riduzione meontica, ovvero riduzione dell'idea dell'essere (non soltanto come essere *mondano*, ma anche come essere *trascendentale* teleologicamente orientato al mondo). Come afferma giustamente Sepp in un suo saggio e come diremo meglio tra breve, tuttavia, la differenza ontologica tra io costituente e io fenomenologizzante (in quanto il secondo non ha consistenza ontologica) "non ha per Fink il senso di una *Aufhebung* dell'unità della soggettività"⁶³. Infatti "la posizione meontica dell'io fenomenologizzante rende 'solo' più chiaro che la costituzione ontologica come costruzione unitaria non può essere lo status ontologico della soggettività trascendentale o, detto in maniera ancora più radicale: che un simile status 'ontologico' non può neppure esserci"⁶⁴. La vita trascendentale è infatti soltanto come "tensione" (*Spannung*) tra tendenza costituente e tendenza trascendentale-riflessiva o fenomenologizzante, tendenza ontologica e tendenza meontica; essa non ha uno status ontologico definitivo ma si dà come unità meontica dell'essere e del non-essere (o 'pre-essere) e mantiene uno statuto d'essere per così dire "poroso"⁶⁵. Abbiamo visto come, per Fink, la coscienza trascendentale si dia esclusivamente come mediazione di essere e libertà, natura e spirito: il senso ultimo di un'etica fenomenologica è scorto in ultima analisi proprio nella riduzione in quanto "trascendentale divenire-per-sé del trascendentale divenire-per-sé", in quella "*Lehre von der Freiheit*" che costituisce la vocazione pedagogica della fenomenologia realizzando l'identità di teoria e prassi, in

⁶² D. Cairns, *Conversations*, cit., p. 60.

⁶³ H.R. Sepp, "Totalhorizont – Zeitspielraum. Übergänge in Husserls und Finks Bestimmung von Welt", in A. Böhmer a cura di, *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 154-172; p. 167.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

quanto l'atteggiamento fenomenologico non è un mero atteggiamento teoretico ma investe la totalità dell'esistenza e l'umana comprensione dell'essere. In quanto la soggettività trascendentale è questa mediazione e si produce come autocoscienza conseguente allo sdoppiamento in io fenomenologizzante e io costituente, essa non preesiste come un fondamento ontologico stabile, ma è piuttosto lo sfondamento di ogni fondamento, potendo divenire se stessa solo in tale movimento di autodifferenziazione. La vita trascendentale anonima è dunque una vita al di là dell'essere, meontica, e l'unità sussiste unicamente per lo spettatore fenomenologico, come unificante coscienza della differenza, avendo lo spettatore trascendentale quella stessa funzione mediatrice (tra io costituente e io umano) che, a un altro livello, è propria del mondo stesso in quanto esso è l'*Inbegriff*, ciò che tiene insieme l'ente intramondano rendendo possibile l'unità sensata di *un'esperienza*.

In ogni modo, a motivo della stretta coappartenenza di mondano e trascendentale, "l'immortalità dell'ego trascendentale in seguito a una possibile interruzione dell'esperienza mondana e dell'autoappercezione come intramondano, [è] assurda" e ciò in quanto "la temporalizzazione (*Zeitigung*) dell'ego equivale alla sua mondanizzazione (*Verweltlichung*)"⁶⁶. Il problema sta nella difficoltà, per l'ego trascendentale, di rappresentarsi la propria morte, come anche la propria nascita (nei *Grenzprobleme der Phänomenologie*, Husserl stesso designa tali questioni come "enigmi trascendentali", collegando entrambe le domande al problema del trascendimento del mondo⁶⁷); una

⁶⁶ Ivi, p. 34.

⁶⁷ "[...] die Transzendentalität der Rückfrage von der seienden Welt führt, scheint es, nicht zum Ziel. Sie führt nur zum Tod und zur Geburt als transzendente Rätsel. Was bleibt übrig? Was für Fragen vom Weltphänomen her führen noch zu solchen Rätsel? – Wie transzendieren wir Welt?" (E. Husserl *Grenzprobleme*, cit., p. 81). Husserl tiene comunque fermo all'idea che la morte sia un evento nel mondo già *transcendentalmente costituito*: "Io sono – transcendentalmente, ma sono questo uomo. Io sono apoditticamente. La morte non è un avvenimento essente nell' 'io sono' dell'ego trascendentale, bensì un evento nel mondo dell'uomo, nel mondo costituito. Io ho davanti a me, nel fluire, delle possibilità; le mie possibilità umane vi sono transcendentalmente incluse. Dunque, anche la mia morte nel mondo, la mia dipartita dall'intersoggettività fungente – il dissolversi della mia vita" (ivi, pp. 78-79: "*Ich bin – transzendental, aber ich bin dieser Mensch. Ich bin apodiktisch. Tod ist kein seiendes Vorkommnis im 'Ich bin' des transzendentalen Ego, sondern ein Ereignis in der Welt des Menschen, [in] der konstituierten Welt. Ich habe im Strömen Möglichkeiten vor mir; meine menschlichen Möglichkeiten sind darin transzendental beschlossen. Also auch mein Tod in der Welt, mein Ausscheiden aus der fungierenden Intersubjektivität – das Zerfallen meines Lebens*"). Ancora: "[i]o, il fenomenologo, mi sono costituito nel mio mondo fenomenico come uomo. La mia vita trascendentale – nella sua infinità – nell'osservazione trascendentale interiore" ("*ich, der Phänomenologe, habe in meiner phänomenalen Welt mich konstituiert als Menschen. Mein transzendentes Leben in der transzendentalen Innenbetrachtung – in seiner Endlosigkeit*"; ivi, p. 1); e "[l]a morte appartiene all'insieme del mondo costituito pre-dato" ("*der Tod gehört zum vorgegebenen konstituierten Welt*", ivi, p. 3).

difficoltà dovuta al fatto che ogni appercezione avviene nel presente come esperienza di qualcosa di presente, mentre la morte consiste appunto nella negazione assoluta della presenza, così come la nascita rimanda a un passato prima del tempo, di cui non facciamo esperienza in quanto esso segna una discontinuità rispetto all'orizzonte della presentificazione nella “*Erwachung*” e nella “*Wiedererinnerung*”. Come si legge nel testo della *Sesta meditazione cartesiana*, il compito che sta dinanzi alla fenomenologia costruttiva è quello di interrogarsi sulla “interezza temporale, sulla totalità dell'essere trascendentale che non [...] è dato in totalità”⁶⁸.

Il soggetto di tale interrogazione non può essere, evidentemente, la coscienza trascendentale costituente. Infatti quest'ultima, costituendo *immanentemente* la storicità come flusso trascendentale dei vissuti ed esistendo nella temporalizzazione (dunque nella mondanizzazione), non può assumere se stessa come un intero temporale. La difficoltà è evidente nelle seguenti parole di Husserl, con le quali egli descrive il problema-limite della temporalità dell'io prima della nascita, considerando l'ipotesi di un io originariamente dormiente (“*urschlafendes Ich*”), anteriore alla temporalizzazione trascendentale che si rapporta a esso costituendone il destarsi originario (“*Ur-Erwachen*”):

“Il mio ‘io dormiente primordiale’ (*urschlafendes Ich*) o la mia monade dormiente primordiale, in altre parole, non è per sé nulla; eppure essa ha da essere non nulla, bensì qualcosa, qualcosa per me stesso: io che, vivendo nella temporalizzazione, sono ora, per me, io-uomo; io che <sono> ora in una corrente di temporalizzazione immanente, che sono <qualcosa che> si temporalizza per me nell'oggettività, in una corrente di stati monadici dell'esistenza desta, la quale deve avere un pre-inizio come stato monadico dell'a-temporalizzazione (*Un-Zeitigung*). Ma è solo a partire dall'esser desti che tutto ciò che è una cosa qualunque per me, incluso dunque questo presunto stato preliminare, acquista il suo senso d'essere. Quindi è vivendo nell'esser desti e svelando la costituzione fenomenologica che io do compimento a una temporalizzazione la quale, a partire dall'io desto, dal mio presente fenomenologico, temporalizza l'a-temporalizzato”⁶⁹.

⁶⁸ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 69.

⁶⁹ “*Mein ‘urschlafendes Ich’ oder meine urschlafende Monade ist m.a.W. für sich nichts, aber sie soll doch nicht nichts, sondern etwas sein, etwas für mich selbst, der ich in der Zeitigung lebend für mich*”

Come si è detto, per Fink la tematizzazione della vita trascendentale come intero – problema che è tutt’uno con quello della genesi della pre-datià, coincidente per Husserl con l’essere apodittico dell’io trascendentale nel presente vivente⁷⁰ – è compito di una “fenomenologia della fenomenologia”. Il soggetto del domandare trascendentale, della “dottrina trascendentale del metodo”, è quello che egli chiama “spettatore trascendentale” o “esponente fenomenologico”, identico all’io fenomenologizzante: esso non prende parte al processo di costituzione, ma si produce come un “esponente funzionale” nell’effettuazione della riduzione. Tale *spettatore fenomenologico* è, propriamente, il “chi” del fenomenologizzare.

Diversamente che nell’impostazione husserliana, dunque, l’*io fenomenologizzante* non è un io personale, ma un mero esponente di riflessione, privo di esistenza in senso sostanziale: esso costituisce quella che è a tutti gli effetti l’integrazione meontica della fenomenologia husserliana da parte di Fink. Benché Fink non lo dica mai espressamente, riteniamo di potere sensatamente affermare che esso coincide con quella soggettività fungente e anonima che, riproducendosi ogni volta come lo scarto della riduzione, consente a ogni nuovo livello atematico di divenire tematico⁷¹. L’io fenomenologizzante, infatti, non fa parte del medesimo flusso trascendentale di vissuti dell’io costituente; esso non partecipa al processo di costituzione, non è “produttivo” alla stregua dell’io costituente. Proprio in virtù di tale non appartenenza al flusso dei vissuti costituenti, al processo di ontificazione e temporalizzazione risultante nella *mondanizzazione primaria* – ovvero nella produzione dell’esistenza mondana dell’io

jetzt Menschen-Ich bin, jetzt in einem Strom immanenter Zeitigung [bin], [etwas, das] in der Objektivität sich für mich zeitigt, in einem Strom monadischer Zuständlichkeiten wachen Daseins, der einen Vor-Anfang haben soll als einen monadischen Zustand der Un-Zeitigung. Aber nur aus der Wachheit her gewinnt alles, was für mich irgendetwas ist, also auch dieser angebliche Vorzustand seinen Seinsinn. Also, wach lebend und phänomenologische Konstitution enthüllend, vollziehe ich eine Zeitigung, die vom wachen ich, von meiner phänomenologisierenden Gegenwart her das Ungezeitigte zeitigt” (E. Husserl, *Grenzprobleme*, cit., p. 6).

⁷⁰ Cfr. ivi, p. 23: “[...] die Genesis der Vorgegebenheit ist in der Apodiktizität meines Seins in der lebendigen Gegenwart mitbeschlossen”.

⁷¹ Cfr. E. Husserl, Appendice II, in ivi, p. 166: “[...] l’ ‘io fenomenologizzante’, ossia questo strato anonimo dell’ego”. Cfr. anche *Id.*, Appendice XI, in ivi, p. 182: “[m]a in quanto [io] compio questa riflessione, questo elemento riflessivo fin qui anonimo viene colto come tale e poi anche in termini teoretici e così pure viene colto dal canto suo il mio anonimo fungere, come io fenomenologizzante di grado superiore, il cui tema è costituito dal primo io fenomenologizzante, e più concretamente, da questo, insieme col suo sottofondo di vita che costituisce il mondo, e di mondo come tale in quanto unità di modi soggettivamente costituenti”. Husserl parla anche, a questo proposito, di “scissione iterativa tra ego fenomenologizzante ed ego divenuto tematico”.

trascendentale come io umano nel mondo – l’io fenomenologizzante può prendere a tema la temporalità stessa, interrogarsi circa l’interezza temporale e ontologica della vita trascendentale nel suo insieme.

Esamineremo tra breve le conseguenze della peculiare concezione finkiana dell’io fenomenologizzante. Per il momento, desideriamo soffermarci ancora un momento sulla questione della nascita e della morte in senso trascendentale. Essa può essere formulata anche nella maniera seguente. Se, da un lato, per l’ego trascendentale la morte non è possibile/pensabile (per cui si sarebbe propensi a parlare di una sorta di ‘immortalità trascendentale’), d’altro canto esso, come si è visto, non può disgiungersi dalla propria attività di mondanizzazione e di autoappercezione come ego intramondano (e, dunque, mortale). Così come è possibile pensare a un mondo inesistente solamente a partire dall’attualità del mondo dato, analogamente “l’attualità della morte, del tempo di nascita e morte, è il necessario orizzonte di una immortalità possibile”⁷², nel senso che “l’immortalità è una possibilità unicamente in funzione della attualità della morte”⁷³.

Proprio nel riconoscimento della necessità della morte sembrerebbe annunciarsi, in ultima analisi, l’includibile identità di ego trascendentale ed ego mondano, il cui rapporto è pensato da Husserl nei termini di una unità personale. Torniamo così alla questione, citata in apertura, circa il rapporto tra io trascendentale e io mondano: siamo di fronte a due soggetti diversi e, di conseguenza, a due temporalità diverse? Come si iscrive la temporalità dell’io costituente, ciò che Husserl chiama la “temporalizzazione originaria”, nell’orizzonte della temporalità mondana cui pure il soggetto trascendentale sottostà nella sua versione mondanizzata, ovvero in quanto io umano? In che rapporto stanno fra loro “*Historizität*” e “*Geschichtlichkeit*”, tempo del mondo e temporalità trascendentale? Se Husserl ribadisce l’ anteriorità del soggetto – della soggettività monadica trascendentale e costituente – rispetto all’uomo⁷⁴, il tentativo di risolvere la contraddizione condurrà Fink su altre strade.

Queste domande non trovano risposta nel testo della meditazione, in cui Fink ribadisce sostanzialmente, seppure problematizzandole, le tesi del maestro⁷⁵, ma negli

⁷² D. Cairns, *Conversations*, cit., p. 33.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Cfr. E. Husserl, *Grenzprobleme*, cit., p. 17: “*Immer liegen also Subjekte voraus, nicht Menschen*”.

⁷⁵ Per esempio, il rapporto tra storicità trascendentale e storia mondana è visto da Fink ancora in termini fondativi: “la riduzione fenomenologica diventa [...] la fondazione della ‘filosofia della storia’. In essa giunge a compimento l’inaudita irruzione a partire dalla ‘storia’ costituita (in quanto momento astratto)

appunti di Fink degli anni Trenta, nei quali è evidente la tensione della fenomenologia in direzione della cosmologia. Tale tensione comporta al tempo stesso, come si vedrà nel secondo capitolo, il superamento dell'orizzonte ontologico heideggeriano, nella misura in cui l'essere è inteso a partire dal tempo del mondo, come ciò che si trova, in quanto essere *individuato*, tra i due estremi della nascita e della morte, visti non più come accidenti relativi a una sostanza presente, ma come processi cosmologici appartenenti alla struttura stessa del mondo quale totalità assoluta dei fenomeni e loro temporalizzazione originaria⁷⁶ (a questo proposito, esamineremo le differenze tra l'esistenziale heideggeriano dell'essere-per-la-morte e la trattazione finkiana della morte, che egli scinde dalla sua "*Jemeinigkeit*", cioè dal suo essere "sempre mia", proponendone un'analisi in chiave intersoggettiva e comunitaria⁷⁷).

1.2. *L'esponente fenomenologico e l'unità dialettica della vita trascendentale*

La domanda sul "chi" della fenomenologia, sul soggetto che effettua la riduzione fenomenologica, costituisce il cuore della *fenomenologia della fenomenologia*, nominando la questione del fenomenologizzare fungente nella riduzione, che è il soggetto *per il quale* sussistono le verità trascendentali⁷⁸, *per il quale* sussiste, *per-sé*, la vita trascendentale *in-sé* costituente. In definitiva, se l'io trascendentale può essere visto come l'essere-per-sé dell'io naturale, l'io fenomenologizzante rappresenta un ulteriore

nella storia trascendentale-concreta della costituzione del mondo. Essa significa così la fine dell'irritamento nella storia dell'universo mondo, significa il suo accoglimento nella storicità intermonadica costituente" (E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 130).

⁷⁶ Come osserva Françoise Dastur, il problema della finitezza è dunque trattato da Fink in stretta connessione con quello della mondanità del mondo (cfr. F. Dastur, "Eugen Fink. Mondanéité et mortalité", in N. Depraz – M. Richir, *Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, cit., pp. 329-344; p. 330).

⁷⁷ Come vedremo nei prossimi capitoli, i fenomeni fondamentali dell'esistenza umana individuati da Fink nella sua antropologia cosmologica del dopoguerra si distinguono dagli esistenziali di Heidegger non soltanto per il loro carattere più marcatamente collettivo e per l'assenza della polarizzazione lungo l'asse autenticità-inautenticità, ma anche e principalmente per il fatto di essere riferiti al mondo anziché all'essere, per cui l'apertura estatica dell'esistenza entro la quale ha luogo la comprensione ontologica è sempre preceduta dall'apertura cosmologica e asoggettiva, appartenente al mondo stesso.

⁷⁸ Cfr. E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., pp. 59-60: "Le analisi costitutive hanno per risultato delle verità circa la vita trascendentale costituente. Ma per chi sussistono queste 'verità'? Manifestamente per lo spettatore fenomenologizzante. Esse non sono perciò delle verità 'in sé', ma verità per il fenomenologizzare".

grado⁷⁹ della riflessione, realizzando il “trascendentale divenire-per-sé di un trascendentale divenire-per-sé”⁸⁰ (“*ein Transzendentes Für-sich-Werden eines transzendentalen Für-sich-Werdens*”):

“L’essere trascendentale che può venire dischiuso costruttivamente non ha [...] per principio uno ‘spettatore’ da esso stesso stabilito: la vita trascendentale non-data può ‘pervenire a se stessa’ solo nello spettatore della vita trascendentale data. Questa situazione determina l’intero senso del ‘presupposto’ qui sussistente dell’io fenomenologizzante per le consistenze tematiche e gli stati di cose della fenomenologia costruttiva”⁸¹.

Come si vede, Fink riprende, di fatto, la distinzione hegeliana tra *in sé* o “*per la coscienza*” e *per sé* o “*per noi*”, descrivendo il rapporto tra “io fenomenologizzante” e “io costituente” nei termini di una “identità oppositiva” e di una “particolare simultaneità”, parallela – ma qualitativamente diversa – a quella tra l’io trascendentale e l’io mondano, costituito.

Anche Fink, come Heidegger, prende sul serio la domanda sul “chi” del fenomenologizzare, riconoscendo in tale problema “una certa difficoltà”⁸². Tuttavia, mentre Heidegger *sostituisce* all’io trascendentale il *Dasein*, egli cerca di mantenere viva la tensione tra i due tipi di soggettività, comprendendola in maniera dialettica,

⁷⁹ Cfr. E. Husserl, Appendice XI, in *ivi*, p. 183: “[...] io compio una nuova riduzione e riflessione. Diventa così tematica la vita che opera fenomenologizzando, nella quale è costituito per me e da me il mondo monadico con tutto ciò che, in esso, è costituito” e, ancora, “tramite una riflessione di secondo grado, io ottengo l’io fenomenologizzante e la sua vita in modo assoluto e concreto [...]”. Ciò pone il problema del possibile *regressus ad infinitum* della riflessione. Tuttavia, come notano sia van Kerckhoven sia Sepp, parafrasando Fink, l’iterazione della riflessione “non tocca affatto il contenuto reale di ciò che essa mette in gioco” (G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 322), in quanto l’autoriflessione viene in questo caso effettuata dopo la riduzione e nell’ambito di questa, e dunque si distingue dalla riflessione psicologica in quanto i due soggetti – quello riflettente e quello riflesso – non appartengono alla medesima connessione vitale, dal momento che, con l’*epoché*, è stato neutralizzato anche il soggetto. Nella riflessione psicologica, invece, la riflessione è della stessa sostanza dell’atto psichico riflesso, in quello che Fink descrive eloquentemente come un “monismo” d’essere.

⁸⁰ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 27; ed. or. p. 16.

⁸¹ *Ivi*, pp. 73-74.

⁸² *Ivi*, p. 113; ed. or. p. 121. Il termine finkiano originale “*Verlegenheit*” (ed. or. p. 121), traducibile anche con “imbarazzo”, restituisce l’importanza cruciale di tale domanda. Non a caso, nella conferenza del 1935 intitolata *L’idea di una filosofia trascendentale in Kant e nella fenomenologia*, Fink definisce la riduzione fenomenologica come il “problema più frainteso della fenomenologia” (E. Fink, *Nähe und Distanz*, cit., p. 41).

conservando così la profondità e il *contenuto di manifestatività* della riduzione. Quest'ultima, infatti, dischiude *da un lato* la costituzione in quanto esser poieticamente proteso della coscienza trascendentale verso il mondo nei processi trascendentali della *noematizzazione* e della *monadizzazione* (intendendo per quest'ultima l'individuazione, la costituzione dell'io mondano), *dall'altro* l'autocoscienza che di tali processi costituenti viene a prodursi nell'io fenomenologizzante, che tematizza nella riflessione l'io costituente.

L'io fenomenologizzante, pur rappresentando una 'novità' sia rispetto all'io mondano, sia rispetto all'io trascendentale, non è un 'terzo' soggetto. Come si è detto, infatti, esso non ha una consistenza ontologica. Piuttosto, con l'io fenomenologizzante si affaccia la consapevolezza del fatto che io mondano e io costituente, lungi dall'essere meramente opposti, sono in realtà parte di una medesima tendenza mondana della coscienza trascendentale (internamente articolata nel rapporto tra io trascendentale-costituente e io mondano-costituito). Perciò, una volta effettuata la riduzione, l'opposizione va individuata *non più* tra trascendentale ed empirico, bensì tra tendenza trascendentale-mondana e tendenza trascendentale in senso proprio (o riflessiva), ossia tra il soggetto della costituzione del mondo e il soggetto fenomenologizzante, che di tale attività costituente rappresenta la tematizzazione e il pervenire ad autocoscienza:

“Orbene, la riduzione fenomenologica significa il risveglio di una tendenza trascendentale che in qualche misura va contro il treno di vita diretto sul termine teleologico e l'incanto dell'universo-mondo; cioè una tendenza all'autochiarificazione, alla domanda riflessa teoretica che, dai prodotti terminali della costituzione, risale alle fonti della donazione di senso costitutiva”⁸³.

Da un lato, dunque, abbiamo la spinta trascendentale alla costituzione del mondo e all'“autocostituzione del soggetto trascendentale”⁸⁴ nell'io umano tramite quella che Fink chiama mondanizzazione “primaria o autentica” (“*eigentliche oder primäre Verweltlichung*”)⁸⁵, consistente nel processo costitutivo che termina nel mondo come insieme dei prodotti della costituzione trascendentale. Dall'altro, a tale spinta fa da

⁸³ Ivi, p. 111; ed. or. p. 119.

⁸⁴ Ivi, p. 110; ed. or. p. 117.

⁸⁵ Ivi, p. 103; ed. or. p. 108.

contraltare, nella riduzione, una simultanea tendenza alla riflessione e alla deumanizzazione (“*Ent-menschung*”). L’esperienza conoscitiva dell’io fenomenologizzante ha così per tema il “non-essere” trascendentale, che in tale conoscenza viene obiettivato, “ontificato”: “L’esperienza teorica dello spettatore fenomenologico ontifica i processi vitali ‘pre-essenti’ della soggettività trascendentale”⁸⁶.

In questo senso specifico, cioè in quanto esso è l’ontificazione del processo trascendentale costituente (ontificazione che Fink paragona alla “intuizione intellettuale” dell’idealismo tedesco)⁸⁷, il fenomenologizzare può essere detto *produttivo*. Come vedremo, mentre per Husserl l’io fenomenologizzante prosegue anch’esso l’attività di mondanizzazione propria dell’io costituente⁸⁸, per Fink l’ontificazione dei vissuti trascendentali da parte dell’io fenomenologizzante dà luogo a una mondanizzazione in senso improprio, coerentemente definita “secondaria”. Come vedremo, questa differenza avrà ricadute importanti per quanto riguarda l’etica fenomenologica.

In un certo modo, l’io fenomenologizzante che si produce come esponente della riduzione ‘sta’ all’io trascendentale costituente come quest’ultimo ‘sta’ all’io empirico dell’atteggiamento naturale; con la differenza che non si tratta più dell’unità sintetica tra il soggetto e l’oggetto della costituzione considerata come unica tendenza trascendentale, ma di due diverse “*tendenze*” all’interno dell’unica vita trascendentale, nelle quali si esprime e si articola un medesimo assoluto fenomenologico: se l’assoluto *prima* della riduzione (*in-sé*) è concepito come unità sintetica di “essere” (i prodotti “ontici” della costituzione trascendentale) e “pre-essere” (la vita costituente pre-ontica), mondo e costituzione cosmogonica, l’assoluto *dopo* la riduzione (*per-sé*) consta della tendenza costituente e della tendenza trascendentale-riflessiva.

A questo proposito, Fink parla di una coincidenza degli opposti in senso non-ontico, poiché a non essere ontica è innanzitutto l’opposizione, che non è una antitesi tra “due

⁸⁶ Ivi, pp. 83-84; ed. or. pp. 85-86.

⁸⁷ Cfr. ivi, p. 84; ed. or. p. 86.

⁸⁸ Significativamente, Husserl parla a questo proposito non di “ontificazione”, ma di “psicologizzazione”: “In quanto io, che fenomenologizzo, indago la costituzione del mondo (come senso d’essere dell’ego trascendentale), proseguo così facendo la costituzione del mondo stesso, e cioè attraverso la psicologizzazione dei vissuti trascendentali che fungono come costitutivi di mondo” (E. Husserl, Appendice XIII, in ivi, p. 191).

momenti appartenenti a un solo essere”⁸⁹, ma tra l’essere e il non-essere, mondo e origine del mondo. Per questo motivo, i concetti hegeliani di dialettica e Assoluto valgono qui in un senso esclusivamente analogico: ciò che si ha di mira è “l’unità inglobante della vita trascendentale”⁹⁰. Come afferma Fink, “al di là di ogni ‘opposizione d’essere’, l’io fenomenologizzante sta pur sempre in una unità vitale trascendentale con l’io costituente; e lo ‘spettatore’ è alla fin fine pur sempre [...] un io di riflessione espulso dalla vita costitutiva”⁹¹. Similmente, la contraddizione apparente tra le due tesi “*l’uomo fenomenologizza*” e “*l’ego trascendentale fenomenologizza*” è tolta e conservata nell’assoluta verità dialettica per cui il fenomenologizzare è un movimento conoscitivo *dell’assoluto*:

“Come l’assoluto ‘essente-in-sé’ è l’unità di ‘essere’ e ‘pre-essere’ (costituente), così anche il divenire-per-sé dell’assoluto è mondanamente essente in quanto filosofare umano, così come ‘trascendentalmente essente’ come azione conoscitiva dello spettatore fenomenologico”⁹².

Il punto, dunque, non è scegliere tra io empirico e io trascendentale, ipostatizzando i termini dell’opposizione e risolvendo idealisticamente il primo io nel secondo, o, altrettanto unilateralmente, affermare con Heidegger la priorità dell’esistenza sulla coscienza, subordinando quest’ultima all’immediatezza dell’*essere-nel-mondo*⁹³. Come si è detto e come capiremo meglio nel seguente paragrafo, infatti, quella tra coscienza e essere-nel-mondo è una falsa opposizione, la cui negazione rischia di essere altrettanto falsa. La verità della riduzione è dialettica: essa svela il carattere sempre già trascendentale dell’*essere-nel-mondo*⁹⁴ e il carattere sempre già mondano dell’essere

⁸⁹ G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 474.

⁹⁰ Ivi, p. 471.

⁹¹ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, p. 111; ed. or. p. 119.

⁹² Ivi, p. 149; ed. or. p. 167.

⁹³ Come afferma Sebastian Luft, “nella misura in cui Fink identifica il mondo costituito con l’essere e la trascendentalità costituente con il pre-essere, egli rigetta come inappropriato il concetto di ‘essere assoluto’; ciò che egli designa come l’‘assoluto’ è, piuttosto, l’unità dialettica e provvisoria dei momenti” (S. Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie*, cit., p. 296).

⁹⁴ Cfr. E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, cit., pp. 22-23: “L’atteggiamento trascendentale è arbitrario, fintanto che si vive nell’ingenuità. Ma non appena è performato, penetrato dal pensiero e teoreticamente illustrato, esso si mostra come l’unico giustificato, nonché come ciò che circonda (*umspannt*) ogni cosa immaginabile e conoscibile, e appare chiaro che solo esso rende possibile la piena conoscenza concreta, nella quale soltanto è superata la unilateralità della visione naturale del mondo”.

trascendentale. La vera differenza va quindi posta non tra il mondano e il trascendentale, bensì tra il trascendentale-mondano *in sé* e il trascendentale-mondano *per sé*, ovvero tra tendenza trascendentale costituente (mondanamente orientata) e tendenza trascendentale riflessiva, io costituente e io fenomenologizzante, o ancora, se vogliamo, piano ontico-ontologico del mondo e della vita trascendentale costituente e piano meontico dell'origine disvelato dal fenomenologizzare. L'unità dei due piani è ciò cui Fink si riferisce con il termine "assoluto".

1.3. *L'atteggiamento naturale come "Weltbefangenheit" e l'inizio assoluto della fenomenologia*

Più sopra abbiamo parlato dell'impossibilità, da parte della coscienza trascendentale, di percepire se stessa come un intero temporale. La percezione, infatti, vale solo in relazione agli oggetti dati all'interno della correlazione coscienza-mondo, ma non in riferimento alla correlazione stessa, che non può, evidentemente, costituire essa stessa un oggetto di percezione, né può decidere di se stessa come decide degli oggetti intramondani nei propri giudizi di validità:

“quando fenomenologizziamo, siamo già sempre rivolti a una costituzione del mondo in corso, ma in nessun caso intuitivamente rivolti a una costituzione del mondo che stia solo iniziando oppure terminando. Ritradotto in rappresentazioni mondane: noi tematizziamo la soggettività, cioè noi stessi, solo in quanto siamo già nati e non ancora morti”⁹⁵.

Ora, per Fink questo 'essere già essenti', questa inevitabilità di un inizio per così dire '*in medias res*' della fenomenologia rappresenta non più un mero punto di partenza suscettibile di essere superato insieme all'ingenuità naturale e retro-fondato trascendentalmente, ma anche il punto di arrivo della stessa fenomenologia: “ogni conoscenza trascendentale di sé, la quale si realizzi nella domanda regressiva circa la

Cfr. anche ivi, p. 156: “atteggiamento naturale come modo dell'io trascendentale” e ivi, p. 453: “tutti i miei atti egologici umani sono in ultimo trascendentali”.

⁹⁵ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., pp. 70-71.

costituzione, non soltanto proviene dall’atteggiamento naturale, ma continua anche a riferirvisi”⁹⁶. Da qui, la critica rivolta da Fink a Husserl di sottovalutare la profondità dell’atteggiamento naturale (“*natürliche Einstellung*”), da lui significativamente ribattezzato “*Weltbefangenheit*”. Tale parola, ricorrente negli appunti finkiani dei primi anni Trenta⁹⁷ e genericamente traducibile con “condizionamento mondano” o “pregiudizio mondano”, rimanda in realtà – per via della analogia tra “*befangen*” e “*gefangen*” (prigioniero) – più alla condizione psicologica dell’“*essere prigionieri di*” un pregiudizio, che non al pregiudizio stesso. Di conseguenza, sulla scorta di Bruzina, proponiamo di tradurre “*Weltbefangenheit*” con “cattività mondana” o, in alternativa e sulla scorta di Cairns, con “irretimento mondano”⁹⁸.

L’uso di questo nuovo termine per designare l’atteggiamento naturale non è neutro, ma è anzitutto volto a evitare che l’atteggiamento naturale venga considerato alla stregua di un atteggiamento arbitrario, superabile mediante un atto di volontà⁹⁹. Lungi dal poter essere ‘tolta’ al modo di una *Aufhebung*, infatti, per Fink la *Weltbefangenheit* costituisce l’essenza stessa dell’uomo: essa non è un predicato accidentale, un ‘esser-prigioniero’ dell’uomo, ma la situazione fondamentale (e insuperabile) dell’umanità in quanto tale: “l’irretimento mondano non è un irretimento dell’uomo, ma l’essere umano stesso”¹⁰⁰. Di conseguenza, rompere tale irretimento significa per così dire ‘sfondare’ l’uomo in direzione di una dimensione non-umana, che Fink qualifica come meontica e cosmologica. Quando, negli anni Trenta, il filosofo di Costanza parla di “cosmogonia”, lo fa in effetti già su un terreno che egli considera ancor più originario di quella correlazione coscienza-mondo che costituisce l’origine per Husserl e che è invece viziata, ai suoi occhi, da un’impostazione ancora soggettivistica e obiettivante, ricalcata sul modello della correlazione *gnoseologica* e *intramondana* di uomo e oggettività. Quest’ultima – qui Fink ricorre alla concettualità heideggeriana per problematizzare ciò che rimane non tematizzato nella fenomenologia husserliana – è una correlazione

⁹⁶ Ivi, p. 136, ed. or. p. 149.

⁹⁷ Cfr. per esempio: E. Fink, *Ph.W.*, 3,2, cit., Z-XV 38b-39a (1930-1931).

⁹⁸ Cairns traduce con “*entanglement in the world*”, Bruzina con “*captivation in the world*” (R. Bruzina, *Beginnings and Ends in Phenomenology*, cit., p. 185).

⁹⁹ Cfr. D. Cairns, *Conversations*, cit, p. 95: “Il termine ‘*natürliche Einstellung*’ (‘atteggiamento naturale’) è rischioso, in quanto sembra suggerire una sorta di (arbitrario?) ‘atteggiamento’. Fink preferisce parlare di ‘*Weltbefangenheit*’ (‘*entanglement in the world*’).”

¹⁰⁰ E. Fink, *Ph.W.*, 3,2, cit., XCIII/2a, p. 175.

ontica, da Husserl retroflessa a correlazione *ontologica* nel momento in cui egli scorge, nella correlazione originaria coscienza-mondo, la struttura stessa della predatità¹⁰¹.

A tale correlazione ontico-ontologica, Fink antepone la propria visione della costituzione cosmogonica come “caduta mondana” (“*Weltsturz*”) e “correlazione meontica” (“*meontische Korrelation*”); meontica in quanto essa precede e fonda la correlazione ‘originaria’ coscienza-mondo e la struttura ontologica della predatità. La correlazione soggetto-oggetto sul modello della quale è pensato da Husserl (secondo l’opinione di Fink) il rapporto coscienza trascendentale-mondo, si colloca infatti su un piano ontologico che non è quello originario, ma che è a sua volta ricompreso all’interno della più originaria correlazione meontica. L’intento di Fink è quello di costringere a riflettere sulla totalità della correlazione trascendentale, ponendo la domanda intorno all’*essere*, allo statuto ontologico della correlazione stessa: “il *correlativismo* è una analitica *interna* della coscienza. *Coscienza e oggetto* come sistema di correlazione unitario. Ma che ne è dell’*essere* di tale ‘sistema di correlazione’?”¹⁰².

In tal senso, la cosmologia è l’inizio della filosofia, costituendo la realizzazione della libertà dell’uomo come ‘libertà *dall’uomo*’, e dunque anche da quell’ultimo residuo intramondano costituito dalla coscienza trascendentale nella sua unità personale con l’io umano empirico. Come abbiamo visto, per Fink l’io costituente condivide l’irretimento mondanico dell’io umano costituito: la vocazione mondanizzante della coscienza, per cui essa è tutt’uno con il flusso vitale costituente il mondo, è appunto ciò che abbiamo chiamato “ingenuità trascendentale”. Di conseguenza, la *Weltbefangenheit* nomina “una questione centrale all’interno della problematica della filosofia fenomenologica, nella misura in cui, nella sua determinazione, è in gioco la totalità della filosofia”¹⁰³, se quest’ultima è, come nelle intenzioni di Husserl e di Fink, l’autocoscienza della vita trascendentale in quanto tale. Come si legge nel testo di una conferenza del 31 marzo 1971, “l’atteggiamento naturale non è un dato descrittivo immediato, un fenomeno tra

¹⁰¹ Ivi, VII/6a, p. 90: “La correlazione intramondana di uomo e oggettività è duplice: 1. L’attuale correlazione d’esperienza (correlazione “ontica”!), 2. La correlazione costitutiva della predatità - *Vorgegebenheits-bildende Korrelation* - (correlazione “ontologica”!). Sulla confusione presente in Husserl tra fondazione ontologica e struttura gnoseologica, *ordo essendi* e *ordo cognoscendi*, rimandiamo a R. Bruzina, *Beginnings and Ends in Phenomenology*, cit., pp. 102-105.

¹⁰² Ivi, Z-XII, 34a, p. 199.

¹⁰³ Ivi, XCIII/1a, p. 175.

fenomeni, un'abitudine o un mero comportamento; esso è la situazione fondamentale dell'umana comprensione dell'essere"¹⁰⁴.

Con ciò è rivendicato il carattere trascendentale della *Weltbefangenheit*, che non è un concetto mondano, esattamente come l'atteggiamento naturale è un concetto già filosofico e non "naturale-ingenuo"¹⁰⁵: l'individuazione dell'atteggiamento naturale come tale può avvenire unicamente in quanto è già stata effettuata la riduzione. Il concetto di *Weltbefangenheit*, in altre parole, esiste solo per l'io fenomenologizzante che, non prendendo parte al processo costituente, si produce appunto come l'autocoscienza di questo. Da un lato, la cattività mondana è la situazione fondamentale dell'uomo, dall'altro "la riduzione presuppone se stessa"¹⁰⁶: la fenomenologia può essere autofondata unicamente se l'atteggiamento naturale è già posto come identico a quello trascendentale, sebbene nella forma di una identità inconscia. Tuttavia questa identità – lo si è in parte anticipato – è pensabile unicamente in termini speculativi, e non su base ontica; non cioè come una identità in senso mondano, ma come unità meontica della vita trascendentale.

Come vedremo, prendere sul serio la tesi dell'essere del mondo propria dell'atteggiamento naturale, comprendere la profondità dell'atteggiamento naturale in quanto *Weltbefangenheit*, significa cogliere il mondo oltre l'intramondano, l'essenza cosmologica dell'uomo, la verità non-umana (cosmologica) che si cela nell'uomo e nella sua esperienza intramondana. Questa verità viene liberata e diviene assoluta – nel senso della assoluzione del mondo dall'uomo, dell'infinito dal finito – unicamente con la riduzione fenomenologica. La *Weltbefangenheit*, dunque, contiene già in sé la condizione del proprio superamento: è la stessa esperienza intramondana a rinviare, oltre se stessa, al mondo come origine degli enti intramondani; è l'uomo stesso a rinviare, oltre sé, all'assoluto di cui il sapere umano è evento e l'esistenza umana simbolo. Per questo motivo, Fink riconosce un certo valore filosofico anche alla meditazione non fenomenologica, svolta a livello dell'atteggiamento naturale, in quanto anch'essa coglie, in qualche modo, la "profondità della vita propria, nascosta dal mio esser uomo [...]"¹⁰⁷.

¹⁰⁴ E. Fink, *Nähe und Distanz*, cit., p. 309.

¹⁰⁵ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 26-27. Cfr. anche E. Fink, *Ph.W.*, 3.2, cit., 24a, p. 276.

¹⁰⁶ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 46.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 42.

Sulla base di tali premesse, egli afferma che la descrizione husserliana dell'atteggiamento naturale è "insoddisfacente" e che, di conseguenza, lo è anche la rappresentazione della riduzione fenomenologica¹⁰⁸. L'opposto dialettico dell'ingenuità naturale, infatti, non è la coscienza trascendentale che ne condivide il piano ontologico-mondano (in quanto la vita trascendentale è sempre tutt'uno con la sua attività costituente e mondanizzante), ma è quella dimensione meontica che si apre proprio con la riduzione, con il prodursi di quello che finora abbiamo individuato come *io fenomenologizzante* o *spettatore trascendentale*. Infatti se, nella definizione di Fink, la *Weltbefangenheit* è "l'orizzonte di tutta l'ontologia"¹⁰⁹, allora il suo superamento non può mettere capo a un'ulteriore dimensione ontologica quale è quella della vita trascendentale costituente, ma deve necessariamente consistere nello sfondamento meontico dell'ontologia, ovvero nel doppio superamento *e* del piano ontico dell'ente costituito, *e* del piano ontologico pseudo-originario della stessa coscienza trascendentale. In tal senso, l'assoluto trascendentale che già Husserl ha di mira consiste nella assoluzione (liberazione) dall'io finito, e dunque richiede – contro Husserl – il superamento della concezione personalistica della soggettività trascendentale, che è 'l'ultimo baluardo' della comprensione propria dell'atteggiamento naturale, condizionata dal pregiudizio mondano-ontologico: in tale superamento consiste, appunto, la finkiana riduzione dell'idea di essere.

Il pervenire a se stessa della soggettività trascendentale nella riflessione fenomenologica realizza, in definitiva, lo stesso movimento descritto da Hegel nel capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* per cui il finito – qui la coscienza trascendentale nella sua modalità ingenua e costituente-fungente – si converte, da coscienza del finito, a coscienza dell'infinito. L'assoluto fenomenologico consiste appunto in tale movimento di assoluzione dal finito, mediante il quale la coscienza si scopre identica alla propria archi-originaria apertura cosmologica, sul fondamento della quale soltanto può avere luogo l'esperienza come esperienza di un mondo di enti, tema della fenomenologia statica e genetica (per le quali il mondo è un correlato della coscienza che, dopo averlo da sempre *posto* come esistente all'interno

¹⁰⁸ E. Fink, *Ph. W.*, 3,2, cit., XCIII/1a, p. 175.

¹⁰⁹ *Ivi*, 24a, p. 276 ("*Horizont aller Ontologie*").

dell'atteggiamento naturale, con l'*epoché* mette tra parentesi la propria precedente attribuzione di senso, lasciando valere il mondo soltanto come fenomeno).

Possiamo ora comprendere meglio in che senso la *Weltbefangenheit* rappresenti la problematica filosofica fondamentale, mettendo in gioco la totalità stessa della filosofia. Quest'ultima costituisce appunto quel movimento di infinitizzazione del finito nell'infinita autocoscienza dello spirito quale assoluto meontico anteriore a ogni soggettività finita, che nell'io fenomenologizzante si auto-obiettiva, si de-nientifica nella conoscenza ontica dei vissuti trascendentali costituenti, rendendo patente e tematico ciò che era prima fungente e atematico:

“La *Weltbefangenheit* come orizzonte dell'essere: ecco la sua determinazione fondamentale. Questa dice negativamente: all'infuori di essa [della *Weltbefangenheit*] non si dà nulla di essente. Dunque, la 'soggettività assoluta' non essente!!!”¹¹⁰.

La resistenza a compiere questo salto nel meontico – o, come egli scrive nei suoi appunti, la “paura del nulla”¹¹¹ – è alla base, per Fink, delle aporie connesse all'inizio della fenomenologia, ossia all'instaurarsi dell'atteggiamento fenomenologico. Tali aporie derivano dalla difficoltà di rendere conto del passaggio dall'atteggiamento naturale a quello trascendentale, che è poi tutt'uno con il problema della *motivazione* alla base dell'esistenza filosofica, in quanto tra atteggiamento naturale e atteggiamento fenomenologico non vi è passaggio graduale¹¹², ma salto, e l'*epoché* non consiste in una serie di reiterati atti singoli (né, come abbiamo visto, l'atteggiamento naturale può essere messo da parte con un atto di volontà), bensì è, nelle intenzioni dello stesso Husserl, sin dall'inizio *totale*. Il salto nel meontico, d'altra parte, non è un salto dal noto all'ignoto, ma, per così dire, un calarsi in profondità nella dimensione in cui già ci si trova, in quanto l'irretimento nel mondo, la *Weltbefangenheit*, è esso stesso un concetto fondamentale di carattere meontico e filosofico, divenendo visibile solo a partire dallo scarto che si produce nella riduzione fenomenologica – ossia nella riflessione trascendentale di secondo grado – tra io costituente-mondano e io fenomenologizzante.

¹¹⁰ Ivi, Z-XV, 37b-38a.

¹¹¹ Ivi, 53a, p. 109.

¹¹² “Non ci sono vie verso la fenomenologia, nel senso di una *motivazione continuativa*, che comincia nell'atteggiamento naturale e che conduce coerentemente e in modo cogente nell'atteggiamento trascendentale” (E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 44).

Con ciò perveniamo ad affrontare una problematica fondamentale legata alla riduzione fenomenologica: quella del regresso all'infinito della riflessione trascendentale, già contemplato da Husserl come la possibilità di iterare infinitamente la riflessione, sempre retro-riferita a una dimensione che rimane ogni volta non-tematica, riproducendosi costantemente come il presupposto che rende possibile il singolo atto riflessivo, per cui ciò che prima era non-tematico può diventarlo unicamente in virtù di qualcosa che resta a sua volta non-tematico, fungendo anonimamente al fondo di ogni atto di riflessione. Come scrive Hans Rainer Sepp, “la riflessione fenomenologica sottostà a un ristagno” in quanto in essa “permane una anonima posizione d'essere come un'ombra, una differenza insuperabile, alle spalle della riflessione fenomenologica”¹¹³. Tale posizione anonima è quella dell'io di volta in volta fenomenologizzante, che può uscire dalla anonimata e ontificarsi nella conoscenza fenomenologica unicamente duplicandosi e riproducendosi come un nuovo livello atematico della riflessione. Nelle parole di Husserl, infatti, “io divento l'io fenomenologizzante del fenomeno del mondo. Naturalmente, posso effettuare di nuovo una *epoché* universale – e così via, iterativamente”¹¹⁴. Nella riflessione trascendentale si realizza, di conseguenza, una “volontà infinita”¹¹⁵, che è alla base della concezione etica della fenomenologia come compito infinito.

Come osserva ancora Sepp nel suo interessante saggio, la meontica costituisce la risposta finkiana alla problematica del transfinito. Una risposta che, aggiungiamo noi, distingue anche la posizione di Fink da quella di Husserl appena esaminata. Se, per il filosofo di Prossnitz, la riflessione può essere iterata infinitamente, attuandosi ogni volta in una nuova *epoché* universale, per Fink con l'io fenomenologizzante si apre una nuova dimensione *verticale* che si colloca su di un piano ontologico *differente* rispetto a quello entro il quale vige l'intenzionalità d'orizzonte. L'integrazione *meontica* della fenomenologia istituisce infatti una rottura rispetto alla dimensione ontica del finito e del suo essere orizzontalmente superato mediante iterazione della riflessione.

Con l'io fenomenologizzante e la conseguente integrazione meontica della fenomenologia è dunque scongiurato il pericolo del regresso all'infinito così come esso

¹¹³ H.R. Sepp, “Tracce del meontico. Oskar Becker e Eugen Fink sul transfinito”, in: *Vita, concettualizzazione, libertà. Studi in onore di Alfredo Marini*, a cura di R. Lazzari, M. Mezzananza, E.S. Storace, Mimesis, Milano-Udine 2008 cit., pp. 317-327; p. 324.

¹¹⁴ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, cit., p. 461.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 105.

è comunemente inteso nell'ambito della problematica transfinita. A partire dall'io fenomenologizzante, infatti, all'iterarsi della riflessione non corrisponde più alcuna discontinuità a livello ontologico.

Scrive Fink a tale proposito:

“Ma non si perviene così, inavvertitamente, a un ‘regresso infinito’? Oggettivando lo spettatore fungente, non si dà luogo a un io oggettivante, fungente? Certamente – ma in ciò non vi è ora più alcun problema, per lo meno alcuna ‘*crux*’. Infatti lo spettatore dello spettatore fenomenologizzante non è l’io di un differente ‘modo d’essere’ trascendentale, non sussiste tra i due alcun abisso come tra l’io costituente e lo spettatore ‘disinteressato’”¹¹⁶.

Di conseguenza, la “fenomenologia della fenomenologia” non sottostà alla dinamica del transfinito ma, piuttosto, la descrive dall'esterno. Concordiamo perciò con Bruzina sul fatto che la riflessione non deve essere intesa come un'auto-obiettivazione dell'io fenomenologizzante ma, piuttosto, in termini performativi¹¹⁷, in quanto esiste una intenzionalità a-tematica, priva di oggetto (“*a non-object-aiming intentionality*”) e costituzionalmente operativa, che precede e fonda l'intenzionalità d'atto egologica privilegiata da Husserl nella sua teoria della riflessione fenomenologica¹¹⁸.

Potremmo in effetti paragonare il tentativo della fenomenologia, di prendere a tema l'io fenomenologizzante con una riflessione di grado superiore, al kantiano uso trascendentale delle categorie, nel senso che la tematizzazione dell'io fenomenologizzante non produce un nuovo sapere oggettuale e non realizza una *nuova* posizione d'essere. Come si è visto, infatti, con l'io fenomenologizzante si ha accesso a un diverso piano ontologico; un piano che, per la verità, può essere ancora definito come ‘ontologico’ soltanto in un senso analogico e improprio. In tal senso, la relazione tra io fenomenologizzante e io costituente non è assimilabile a quella tra io costituente e io mondano: se quest'ultima è, come vuole Husserl, una distinzione, la prima è a tutti

¹¹⁶ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 38.

¹¹⁷ Cfr. R. Bruzina, *Beginnings and Ends in Phenomenology*, cit., p. 502: “*Reflection, however, is better understood not in terms of thematic consciousness; its act of “iteration” is not a thematizing-and-presencing of itself-as-object but rather simply “an expression-mode of performance-conscience”* (cit. da: E. Fink, Z-XV 67a).

¹¹⁸ Ivi, pp. 502-503.

gli effetti una opposizione dialettica. Non a caso parliamo di “integrazione” meontica della fenomenologia (e dell’ontologia): la meontica non rappresenta la negazione *determinata* delle singole analisi fenomenologiche, ma essa è piuttosto negazione dell’ontico in generale e, dunque, si colloca su un *diverso* livello veritativo. Ciò è evidente nel seguente passo di Fink, ripreso da Bruzina:

“le analisi fenomenologiche svolte nel corso delle varie tappe e dei vari livelli riduttivi dei problemi non entrano affatto in conflitto le une con le altre; l’analitica dell’io primordiale (dell’*Ur-ich*) non contraddice l’analitica dell’io che è monadicamente oggettivato. Nel sistema della fenomenologia ogni verità è compresa nel suo orizzonte di appartenenza (*in ihrem Relevanzhorizont*) ed è posta nella giusta relazione con i vari livelli di verità”¹¹⁹.

Come abbiamo visto, la fenomenologia costruttiva ha infatti per ‘oggetto’ il non-dato, ciò che non è intuitivamente dato: la vita trascendentale nel suo complesso non è, evidentemente, l’oggetto di una intuizione possibile.

La problematica del transfinito è applicabile alla fenomenologia fintanto che questa ha a che fare, come analitica fenomenologica, con quelli che possiamo chiamare, con Fink, gli “orizzonti interni della vita costituente”¹²⁰; come si è accennato, tuttavia, il tema della fenomenologia della fenomenologia, o dottrina trascendentale del metodo, sono gli “orizzonti *esterni* della datità riduttiva”. Come afferma Sepp, “transfinità sarebbero ‘in generale gli al-di-là orizzontali’, vale a dire quelli che, nonostante il loro saltare al di là di degli orizzonti, ancora e sempre di nuovo a questi si riferiscono. Ma ‘il *me on*’, continua Fink, ‘supporta il mondo e i suoi margini transfiniti’”¹²¹. Il mondo come origine (il mondo nel suo senso trascendentale) è per così dire il ‘limite esterno’ dell’esperienza ontica, la condizione affinché si dia un cosmo come insieme ordinato e intellegibile di enti (il mondo nella sua accezione naturale); in quanto è tale limite non oggettivabile, non concettualizzabile, esso è meontico, esattamente come l’esponente fenomenologico che si produce nella riflessione fenomenologica.

¹¹⁹ Cfr. R. Bruzina, “Phénoménologie et critique chez Fink et Husserl”, in N. Depraz – M. Richir a cura di, *Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, cit., pp. 89-112; p. 98.

¹²⁰ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 20.

¹²¹ H.R. Sepp, “Tracce del meontico”, cit., p. 325.

Il meontico costituisce, come si è detto, la verità dell'atteggiamento naturale, quella verticalità sottesa alla *Weltbefangenheit* che sfugge a Husserl, nel momento in cui questi ritiene possibile per così dire 'scavalcare' l'ingenuità dell'atteggiamento naturale chiarendo una volta per tutte l'equivoco legato all'ingenua assolutizzazione del mondo. In questo senso, la verità della fenomenologia è la cosmologia, e il meontico, lungi dall'essere identico al transfinito, costituisce piuttosto il limite del transfinito stesso, in quanto rompe definitivamente con il piano della orizzontalità e della cattiva infinità legata al superamento dei vari orizzonti finiti. Nel concetto del trans-finito, infatti, il finito sta per l'ontico¹²², di cui il meontico costituisce proprio la negazione assoluta, seppure, come vedremo, una negazione che non è definitiva, ma sempre provvisoria (in quanto il fenomenologizzare si svolge sulla soglia, anzi come 'evento della soglia' tra la dimensione meontica dell'origine e il piano ontico dell'originato, potendo attingere la prima soltanto regressivamente e a partire dal secondo).

Tra l'io fenomenologizzante e l'io costituente non sussiste, per Fink, un rapporto di simmetria, in quanto il primo è l'"esponente fenomenologico" della riduzione trascendentale; un esponente che non è dotato di sussistenza ontologica in senso proprio, ma per così dire 'sfonda' il piano dell'ontologia della coscienza. Proprio nella asimmetria tra io fenomenologizzante e io costituente consiste, in ultima analisi, la differenza tra la concezione husserliana e quella finkiana della riduzione. Una differenza che, come vedremo tra breve, si sostanzia in una diversa concezione della mondanizzazione e della fenomenologia come scienza.

Con l'espressione "correlazione meontica" non è dunque nominata una relazione tra due correlati posti sullo stesso piano – come nel caso della correlazione originaria coscienza-mondo – ma l'unità dialettica del *me on* e dell'*on*, del non-essere e dell'essere mondano come risultato costituito. Tale originaria correlazione meontica è lo stesso assoluto fenomenologico che, come si è visto, non coincide con la coscienza trascendentale costituente: quest'ultima, in quanto è propria di un ente intramondano, rimane un correlato ontico, così come il soggetto è il correlato ontico dell'oggetto.

Fink codificherà più avanti la differenza cosmologica tra mondo ("*Welt*") ed ente intramondano ("*binnenweltliches Seiende*"); tuttavia, a nostro avviso essa agisce già nella critica rivolta negli anni Trenta a Husserl e all'impostazione husserliana dei

¹²² Cfr. *ibidem*: "Il finito è in Fink il ristagno ontico della riduzione fenomenologica".

concetti di atteggiamento naturale e riduzione fenomenologica. Se quest'ultima è per il filosofo di Prossnitz riduzione alla soggettività e alle sue posizioni di validità¹²³, per Fink la riduzione pone capo a una dimensione pre-soggettiva e pre-oggettiva, che si colloca a un tempo al di là dell'idealismo – di quello gnoseologico come di quello ontologico – e del realismo dogmatico proprio dell'atteggiamento naturale. Il superamento del dogmatismo della *Weltbefangenheit*, infatti, non coincide con l'assolutizzazione della coscienza, con la posizione di quest'ultima come un che di assoluto. L'assoluto è, piuttosto, l'unità di entrambi i momenti: dell'immanenza ontica e di quella dimensione meontica pre-essente dischiusa dall'attività dell'io fenomenologizzante, che non coincide con una coscienza oggettuale-costituente. Se, nella *Sesta meditazione cartesiana*, Fink qualifica l'assoluto come ancora “trascendentale”, difendendo la superiorità dell'idealismo trascendentale rispetto all'idealismo e al realismo mondani, è tuttavia evidente che egli comincia a pensare il mondo non più come il correlato che la coscienza *ha* quale proprio orizzonte egologico¹²⁴, bensì come la dimensione originaria a partire da cui pensare non soltanto l'oggettività, ma la stessa soggettività costituente. “Fenomenologico” sembra non essere già più sinonimo di “trascendentale”: il rifiuto di qualificare come “naturale” (in opposizione a “trascendentale”) l'atteggiamento non-fenomenologico della coscienza mette già potenzialmente in crisi l'equazione husserliana tra coscienza trascendentale e origine. Se si vuole continuare a qualificare la dimensione dell'origine come “trascendentale”, bisognerebbe precisare che, per Fink, “trascendentale” – nel senso di “condizione a priori dell'esperienza” – è il mondo, non la coscienza trascendentale che, pensata da Husserl nella sua unità personale con l'io umano, ricade dal lato del mondano e dell'ontico. L'integrazione meontica della fenomenologia è, di fatto, una integrazione cosmologica, che mostra come la costituzione trascendentale valga in relazione all'ente intramondano, non però al mondo stesso.

La riduzione fenomenologica è quindi ripensata da Fink come riduzione meontica, riduzione al meontico: come nota van Kerckhoven, a essere superato è “il legame personale tra soggetto trascendentale e soggetto empirico, che tratteneva ‘orizzontalmente’ l'oltrepassamento di sé del soggetto meditante in quanto

¹²³ “La riduzione al presente vivente è la più radicale riduzione a quella soggettività nella quale si compie originariamente ogni valere-per-me” (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, cit., p. 187).

¹²⁴ “Il mondo come infinito orizzonte egologico prefigurato dall'attività” (ivi, p. 324).

fenomenologo, in quanto spettatore trascendentale imparziale di se stesso”¹²⁵. Di conseguenza, l’inizio della filosofia è assoluto, nel senso che coincide con la assoluzione dalla *Weltbefangenheit*, dall’irretimento nella sfera dell’intramondano; ecco perché, per Fink, la fenomenologia è “pensiero assoluto” o anche “catastrofale”. La riduzione fenomenologica, reinterpretata come riduzione tematica dell’idea di essere ossia come riduzione meontica, è la “catastrofe della *Weltbefangenheit*”¹²⁶.

La profondità dell’atteggiamento naturale, tuttavia, non può essere guadagnata fenomenologicamente, ma unicamente immergendosi nello speculativo, nel simbolico¹²⁷. Solo così l’*epoché* può essere totale e penetrare la pre-datità del mondo. Desideriamo far notare che l’espressione “*Weltbefangenheit*” sembra assumere nella prospettiva finkiana una doppia accezione, implicita anche nella traduzione che abbiamo proposto: infatti “cattività mondana” designa da un lato, come ‘cattività *nel* mondo’, l’irretimento nel mondo dell’ente intramondano (incluso l’uomo), dall’altro, come ‘cattività *del* mondo’, suggerisce che il mondo stesso è ‘prigioniero’, finché viene inteso come correlato di una coscienza d’atto, ossia come orizzonte intenzionale infinitamente determinabile, sul modello della percezione di oggetti. La liberazione dall’irretimento mondano, perciò, è a un tempo scioglimento *della coscienza trascendentale* dal suo condizionamento mondano, e scioglimento *del mondo* dal suo condizionamento trascendentale, dal suo fondamento soggettivistico e metafisico. Ecco perché, per Fink, il superamento della *Weltbefangenheit* può avvenire soltanto come *superamento meontico*, ossia come *duplici* superamento: della correlazione ontica che definisce il rapporto tra soggetto e oggetto da un lato *e* della correlazione ontologica tra coscienza e mondo ricalcata su quella, dall’altro.

¹²⁵ G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 56.

¹²⁶ E. Fink, *Ph.W.*, 3.2, cit., p. 97 (“*Reduktion = ‘Katastrophe’ der Weltbefangenheit*”).

¹²⁷ Cfr. *ivi*, 10a, p. 93: “*Befangenheit ist keine Haltung, die blind macht gegen Seiendes oder Sein, ist keine ontische Befangenheit, sondern nur ‘meontologisch’ (symbolisch, ‘spekulativ’) faßbar*”. Tuttavia, la differenza rispetto all’idealismo speculativo hegeliano sta nel fatto che, mentre in quest’ultimo la riflessione dall’in-sé al per-sé rimane su un piano ontico, l’autoriflessione dell’atteggiamento naturale attuata mediante la riduzione fenomenologica ha carattere meontico e pone capo a una integrazione meontica dell’ontologia. Cfr. *ivi*, 10b, p. 94: “l’idealismo ‘speculativo’ capovolge (*verkehrt*) onticamente, mentre la fenomenologia capovolge o integra meonticamente”. Come fa notare van Kerckhoven, l’impostazione meontica dell’idealismo fenomenologico è alla base della condanna da parte di Fink sia del realismo che dell’idealismo mondano, nel quale sembra rientrare non soltanto l’idealismo gnoseologico kantiano, ma anche, in un certo senso, la stessa impostazione trascendentale husserliana, in quanto anch’essa muove ingenuamente dalla “correlazione intramondana del soggetto e dell’oggetto”, senza abbandonare “l’orizzonte del mondo” (G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 489).

Le parole con le quali il filosofo di Costanza designa tale cambiamento, scorgendo nella riduzione trascendentale una vera e propria emancipazione dalla sfera del mondano e l'avvento di una nuova esistenza, sono molto simili a quelle già impiegate da Husserl per descrivere la conversione implicita nella realizzazione della riduzione. Anche Husserl, infatti, parla dell' "apparizione di una vita completamente nuova"¹²⁸, di una "completa trasformazione personale sulla scorta dell'*epoché*"¹²⁹ o, ancora, di una "conversione totale" (*eine totale Umstellung*)¹³⁰. Ancora una volta, tuttavia, l'apparente vicinanza a Husserl cela in sé al tempo stesso la massima distanza: se infatti anche il filosofo di Prossnitz parla di una "radicale riflessione dell'io"¹³¹, che attraverso la riduzione trascendentale si rende libero dall'autoestraniazione ("*Selbstentfremdung*"¹³²), per il suo allievo tale rendersi libero non ha tanto il senso di un ripiegamento della soggettività trascendentale su se stessa, quanto quello di una "de-umanizzazione" (*Entmenschung*), di un ritorno della soggettività alla propria (trascendente) origine cosmologica.

Con ciò, è negata in partenza ogni introduzione alla filosofia, in quanto il *vero* soggetto della filosofia – l'io fenomenologizzante – non è il soggetto *umano*: "introduzione alla filosofia – è una impossibilità, poiché la filosofia non è una possibilità umana"¹³³. Come vedremo tra breve, ciò comporta un diverso modo di guardare all'etica fenomenologica, mettendo potenzialmente in discussione la fede husserliana nei compiti pedagogici della fenomenologia e nella figura del fenomenologo quale "funzionario dell'umanità".

Il superamento dell'ingenuità naturale mediante la riflessione meontica – che libera il fondo abissale della *Weltbefangenheit* – finisce dunque per coincidere con il superamento della stessa soggettività trascendentale, spostando il livello della costituzione, da questa, a quella dimensione fungente anonima che costituisce il residuo non tematico della fenomenologia husserliana e che viene da Fink compresa in termini radicalmente asoggettivi. Mentre Husserl mantiene il riferimento dell'io fenomenologizzante all'io umano, scorgendo tra le tre forme di *ego* sopra citate – io

¹²⁸ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, cit., pp. 159-160.

¹²⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, in "Husserliana" VI, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 140.

¹³⁰ Ivi, p. 151.

¹³¹ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, cit., p. 224.

¹³² Ivi, p. 233.

¹³³ E. Fink, *Ph.W.*, 3.2, cit., 79a, p. 169.

umano, io costituente e io fenomenologizzante – una sostanziale unità, Fink tende infatti ad accomunare io costituente e io umano in una medesima ingenuità trascendentale, scorgendo tra questi e l'io fenomenologizzante non una distinzione, ma una vera e propria opposizione dialettica, la cui unità è rappresentata da un assoluto fenomenologico che solo impropriamente possiamo definire come ancora soggettivo. Nel pensiero di Fink, l'assoluto, coincidente con l'inizio della filosofia, ha appunto il senso di uno “sfondamento dell'uomo”, di una de-umanizzazione (“*Ent-menschung*”)¹³⁴. Rispetto all'assoluto così concepito, l'uomo non è che un momento, l'esito del processo di ontificazione dell'assoluto che “ontifica il mondo e ‘sé’ come uomo”¹³⁵.

Ciò che Husserl chiama “costituzione”, è detto da Fink “ontificazione”. Le ragioni di tale scelta terminologica sono da individuare, oltre che nell'influenza di Heidegger, nell'esigenza di rendere conto di quei “fenomeni-limite” (*Grenzphänomene*) che non sono geneticamente costituiti e dunque non possono essere chiarificati dalla fenomenologia regressiva genetica e dalla relativa interpretazione temporale, in quanto non si collocano *nel* tempo ma sono essi stessi, nel loro insieme (*Inbegriff*) l'orizzonte della temporalità¹³⁶. Si tratta dei cosiddetti “*Instände*” – termine che scegliamo di tradurre, con Lazzari, come “in-stanze”¹³⁷ – ovvero dei fenomeni-limite, in parte già citati, della storia, della *nascita*, della *morte*, dell'*essere-presso* e del *destino*¹³⁸. Essi costituiscono la cornice di ogni esperienza possibile, presentando in questo senso una certa somiglianza con gli esistenziali di Heidegger nonché, ci sembra di poter affermare, con le *situazioni-limite* di Jaspers (con la differenza che, per Fink, tali situazioni non sono indice di una trascendenza dell'essere, ma sono il prodotto dell'ontificazione dell'assoluto, da intendersi alla stregua di una intuizione intellettuale e di una autoproduzione¹³⁹).

¹³⁴ Ivi, VII/3a: “*Entmenschung = ‘Durchbruch des Menschen’ = ‘Durchbruch zum Absoluten’*”.

¹³⁵ Ivi, XXI/18a, p. 60.

¹³⁶ Cfr. ivi, Z-IV, 44 a-b.

¹³⁷ R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, cit., p. 230.

¹³⁸ Cfr. ivi, Z-IV, 55a.

¹³⁹ Sull'uso del termine in Fink, cfr. R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, cit., p. 230 e R. Bruzina, *Beginnings and Ends in Phenomenology*, cit., p. 1 e sgg. G.J. Giubilato scorge nella teoria finkiana degli *Instände* un tentativo di colmare il vuoto lasciato dall'incompiutezza di *Essere e tempo* (cfr. G.J. Giubilato, *Freiheit und Reduktion. Die Idee einer meontischen Phänomenologie bei Eugen Fink [1927-1946]*, Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie im Fachbereich A, Geistes und Kulturwissenschaften der Bergischen Universität Wuppertal, 2015, p. 183).

Con la parola “ontificazione”, il concetto di costituzione trascendentale viene esteso fino a comprendere – accanto e oltre alla costituzione degli oggetti del mondo – la costituzione dei modi dell’essere-nel-mondo della stessa soggettività; essere-nel-mondo entro il cui orizzonte soltanto si dà l’incontro con l’oggettualità. Se, nell’atteggiamento naturale, la “sfera originaria” appare come già fondata “nel tutto del mondo”, nell’atteggiamento trascendentale la fondazione si inverte comprendendo se stessa appunto come costituzione delle in-stanze, costituzione della totalità delle dimensioni del mondo¹⁴⁰. Il superamento della *Weltbefangenheit* da parte della filosofia meontica consiste nel divenire-per-sé della ontificazione dell’assoluto nella concreta esistenza mondana e, dunque, nell’oltrepassamento della finitezza degli *Instände*, degli stati in cui la coscienza è radicata come essere-nel-mondo: questi cessano di costituire un *primum*, venendo compresi come il risultato della finitizzazione (*Verendlichung*) dell’assoluto.

I termini “*Verweltlichung*” (mondanizzazione) e “*Verendlichung*” (finitizzazione) sono dunque sinonimi, essendo il soggetto umano finito nient’altro che l’“apparenza finita” della soggettività trascendentale¹⁴¹. Come vedremo, tale concezione dell’esistenza mondana come *apparenza* è lontana dalle intenzioni di Husserl, che non condivide la formulazione del rapporto tra soggettività trascendentale e soggettività mondana in termini di essenza e apparenza.

Secondo questo modo di intendere la costituzione, la correlazione husserliana coscienza-mondo si gioca ancora sul piano della orizzontalità ontica e finita, della “instanzialità” (“*Inständigkeit*”), che è appunto l’insieme comprensivo (*Inbegriff*) dell’ontificazione¹⁴², dominata dalla comprensione dell’essere volta a volta in atto (“*je-haft*”)¹⁴³, che presuppone la pre-datità del mondo quale orizzonte della modalità. L’analitica fenomenologica, dunque, si muove ancora sul terreno della

¹⁴⁰ Cfr. E. Fink *Ph.W.*, 3.2, cit., p. 41: “*In der natürlichen Einstellung ist die Originalsphäre fundiert im Ganzen der Welt (in der Totalität ihrer Dimensionen!) – in der transzendentalen Einstellung kehrt sich die Fundierung um: (Instandskonstitution!!)*”.

¹⁴¹ Cfr. ivi p. 49: “*Die menschliche Subjektivität ist der endliche Widerschein der transzendentalen*” e, ancora: “*Der Mensch ist die Entstellung des absoluten Subjekts*”.

¹⁴² Cfr. ivi, XXI/18a, p. 60.

¹⁴³ “L’ ‘essere’ è momento astratto del divenire speculativo della costituzione del mondo: la *Weltbefangenheit*. [...] Solo *nella Weltbefangenheit* è rintracciabile il dispiegamento (*Ausgebreitetheit*) dell’essere, la comprensione volta a volta in atto (*das jehafte Verstehen*) [di esso], cioè la [sua] estensione mondana [*Weltweite*] (la ‘trascendenza’ di Heidegger!). Di conseguenza, solo *nella Weltbefangenheit* la filosofia è *analitica*” (ivi, Z-XV, 38b-39a, evidenziazioni di Fink).

*Weltbefangenheit*¹⁴⁴. Come abbiamo visto, per Fink si tratta di cogliere la genesi della in-stanzialità, della *Inständigkeit* che coincide con il limite cosmologico della coscienza, con la sua stessa apertura al mondo e, in quanto tale, comprende una serie di situazioni mondane insuperabili quali l'esser già nati e il *non* essere *ancora* morti. Il mondo è l'orizzonte unificante, la unitotalità degli *Instände*, in essi permanentemente sottratta. Solo in virtù della preliminare apertura cosmologica, di quello che Fink chiama un "esser-desti" (*Wachsein*), possiamo cogliere la totalità della nostra esistenza e tematizzare la in-stanzialità (così, nell'esempio del filosofo, l'opposizione mondana di sonno e veglia presuppone, per poter apparire in quanto tale ed essere fenomenologicamente rischiarata, il preliminare esser-desta dell'esistenza, condizione di possibilità per l'incontro con l'ente¹⁴⁵).

Ciò che Fink chiama "esser-desto" è, evidentemente, ciò che Heidegger chiama "apertura estatica"; con la differenza che, come vedremo nel secondo capitolo, se per Heidegger tale apertura è essenzialmente apertura all'essere, per Fink essa è apertura al mondo; inoltre, l'esistenziale heideggeriano dell'essere-nel-mondo è per Fink ancora una modalità soggettiva e derivata di relazione al mondo. La finkiana *Wachheit*, infatti, non è un esistenziale, ma il "concetto totale dell'esistenzialità"¹⁴⁶, ovvero di ciò che abbiamo già definito "in-stanzialità". Così, la coscienza con i suoi vissuti egologici costituenti si svolge come presente vivente *stanziato* tra gli estremi della nascita e della morte, e può diventare tematica nella sua totalità per l'io fenomenologizzante (ovvero

¹⁴⁴ Cfr. *ivi*, 24a, p. 276.

¹⁴⁵ Questo concetto sembra richiamare non soltanto l'apertura estatica dell'esistenza teorizzata da Heidegger, ma anche l'esser-desto (*Wachsein*) cui Husserl dedica articolate analisi nei già citati *Grenzprobleme der Phänomenologie*. In realtà, come avremo modo di approfondire (cfr. *infra*, nota 424), Husserl intende tale esser-desto preliminare in modo affatto diverso da Fink; più precisamente, come un essere "anzitutto percettivamente impegnato (intento) in qualcosa" – "*mit irgendetwas primär wahrnehmend beschäftigt (aufmerkend)*" (E. Husserl, *Grenzprobleme*, cit., p. 55). Esso è dunque pensato non come preliminare apertura cosmologica all'essere, ma come modo attivo dell'intenzionalità, come un essere-interessato percettivamente diretto all'oggetto presente, dato nella percezione. Sulla scorta di questa impostazione, sonno e veglia non stanno per Husserl in una auto-differente unità che supera e trascende entrambi, ma il primo fenomeno – e quelli a esso collegati della perdita di coscienza nel sonno, nel "divenire-nullo" (*Null-Werden*) che si realizza nello sprofondare dell'io (*Versinken des Ichs*) negli stati di incoscienza – lungi dall'essere l'opposto dialettico del secondo, è pensato come progressiva diminuzione di coscienza, fino al grado zero (o limite assoluto) dell'interesse, che è la morte, caratterizzata come limite di ogni possibile ridestamento (*Erwachen*) dell'interesse. Quindi, per esempio, l'addormentarsi è visto come "uno stato di transizione dalla veglia al sonno" ("*ein Übergangszustand von Wachen in Schlaf*"; *ivi*, p. 499), "un auto-modificarsi dell'esser-desto, ossia della vita nella forma della vigilanza" ("*ein Sich-Modifizieren des Wachseins bzw. des Lebens in Form der Wachheit*"; *ivi*, p. 12).

¹⁴⁶ "*Wachheit' aber ist kein Existenzial, sondern der Totalitätsbegriff der Existenzialität*" (*ivi*, 10b, p. 119).

per la tendenza trascendentale-riflessiva) unicamente in virtù della apertura al mondo e della *proto-temporalizzazione* da essa messa in atto. Infatti, solo in quanto siamo aperti al mondo possiamo percepire oggetti in generale e auto-obiettivarci nella conoscenza fenomenologica; detto altrimenti, solo in virtù di una apertura intenzionale originariamente cosmologica può esservi coscienza d'atto.

In Fink è sempre presente la consapevolezza che il soggetto trascendentale costituente, teleologicamente proiettato verso i suoi prodotti costitutivi, è sempre un soggetto *nel* mondo per un oggetto *nel* mondo; esso, dunque, collocandosi sul piano di quella che abbiamo definito prima come “correlazione ontica”, non può performare il superamento della cattività mondana. Gioca qui, naturalmente, quella identificazione di ontificazione e mondanizzazione primaria di cui abbiamo detto più sopra. Il soggetto fenomenologizzante, che Husserl pensa come identico al *fenomenologo*, ovvero come io umano *nel* mondo che esercita l'*epoché* in una modalità di esistenza scientifica e teoretica, realizza per Fink il convertirsi del soggetto egologico, dell'io costituente individuato all'interno della in-stanzialità, nello spirito assoluto che precede ogni individuazione e che nell'io costituente per l'appunto si ontifica, individuandosi.

Trovandosi a valle di tale processo di ontificazione, la coscienza non può divenire tematica rimanendo se stessa, ma solamente sdoppiandosi nella riflessione e dando luogo all'esponente fenomenologico, nel quale si compie l'infinitizzazione della soggettività ontica e finita, il salto “oltre l'essere”, “nella dimensione meontica dell'assoluto”¹⁴⁷. La riduzione costituisce infatti il movimento inverso a quello della ontificazione originaria, consistendo in una de-ontificazione e de-mondanizzazione che consente il prodursi dell'autocoscienza fenomenologica, quello che prima abbiamo chiamato, con Fink, “il trascendentale divenire-per-sé di un trascendentale divenire per-sé”.

¹⁴⁷ Cfr. *ivi*, Z-XV, 39a: “Tuttavia, ciò che in tal modo è per la filosofia dogmatica l'ultimo e l'indubitabile, non è per il 'fenomenologo' che il *punto di partenza* di uno spingersi del pensiero in ciò che è *epékeina tes ousias*, oltre l' 'essere'; nella dimensione meontica dell'assoluto” (evidenziazione di Fink, traslitterazione dal greco nostra).

1.4. Dalla “mondanizzazione primaria” alla “mondanizzazione secondaria”:
la (im)possibilità di un’etica fenomenologica

Ora, nella ontificazione dell’assoluto possiamo scorgere ciò che Fink chiama mondannizzazione “primaria” o “autentica”, alla quale corrisponde la conoscenza filosofica dell’io fenomenologizzante che, come abbiamo visto, ontifica il flusso vitale costituente della coscienza trascendentale¹⁴⁸.

Alla de-umanizzazione e alla de-mondannizzazione attuate attraverso la riduzione fenomenologica che attinge la dimensione pre-ontica dell’origine, tuttavia, seguono inevitabilmente una ri-ontificazione e una ri-mondannizzazione, nella misura in cui la verità fenomenologica, la scienza dell’assoluto così conseguita, deve essere comunicata, tradotta in un linguaggio e in una scienza mondani. A ciò, Fink si riferisce parlando di mondannizzazione “secondaria o “inautentica”:

“Per il fenomenologizzare si danno così due movimenti possibili; da un lato la possibilità di rendere patente come non-ontico, in un passo di volta in volta successivo, l’elemento ontico rimasto nell’anonimia, e dall’altro di ontificare di nuovo, ai fini della scientificizzazione, l’elemento divenuto patente”¹⁴⁹.

Il fenomenologizzare deve tradursi in verità di apparizione, obiettivandosi nella scienza mondana, ma ciò significa il rischio di comunicare le verità trascendentali attraverso un linguaggio non ridotto. Come l’io trascendentale-costitutivo è il divenire-per-sé dell’io mondano della *Lebenswelt*, così esso perviene a se stesso attraverso la riduzione trascendentale-riflessiva. Tuttavia, per via della vocazione mondano-costitutiva della coscienza trascendentale, tra il mondano e il trascendentale sussiste, come si è visto, una continua reversibilità: se l’io mondano è sempre già trascendentale, l’io trascendentale si mondannizza, sia come “monade” o io umano (“mondannizzazione primaria”), sia come obiettivazione della fenomenologia nel linguaggio mondano-intersoggettivo (“mondannizzazione secondaria”). Tale mondannizzazione secondaria, tuttavia, è detta da Fink *inautentica*, con una conseguente svalutazione della

¹⁴⁸ Ivi, Z-VII, p. 59: “Il de-nientificare come l’autentica conoscenza filosofica è l’ ‘intuizione intellettuale’ dell’idealismo tedesco”.

¹⁴⁹ H.R. Sepp, “Tracce del meontico”, cit., p. 324.

fenomenologia come *scienza mondana* rispetto alla fenomenologia come *scienza assoluta*: rispetto a quest'ultima, la prima non è che un complesso di verità di apparizione; un "sapere finito" che "è un momento astratto di quello 'infinito', cioè del sapere trascendentale"¹⁵⁰, così come l'essere è solo un momento dell'assoluto.

Il passaggio dal primo tipo di mondanizzazione al secondo è da Fink descritto nel modo seguente:

"La mondanizzazione dell'io costituente a uomo nel mondo, la costituzione delle sue 'autoappercezioni' l'abbiamo già chiamato la mondanizzazione autentica o primaria. Si tratta di un'attività trascendental-costitutiva; l'io costituente si mondanizza attraverso proprie operazioni di costituzione attiva. Queste trascinano con sé l'io 'spettatore fenomenologicamente teorizzante in una mondanizzazione che, in esso non poggiando su un'attività propria, diventa una mondanizzazione inautentica e apparente. Il fenomenologizzare diventa 'apparizione' [...] il fenomenologizzare diventa una scienza nel mondo"¹⁵¹.

Possiamo ora comprendere meglio in che senso la riduzione muova *dal* e continui a riferirsi *all'*atteggiamento naturale come alla situazione fondamentale dell'uomo. Scrive Fink negli appunti preparatori alla *Sesta Meditazione*: "ogni via verso i livelli profondi della costituzione è decostruzione, retrocessione, *regresso*. È dunque della massima importanza che la singola analisi sia considerata sempre a partire dal suo punto di partenza e dalla sua *situazione*"¹⁵². Sembra di cogliere qui un riferimento alla heideggeriana *Befindlichkeit*.

A tale movimento regressivo – dal piano ontico-mondano a quello meontico-trascendentale – fa da contraltare il movimento progressivo della mondanizzazione secondaria, con la quale, per impiegare le parole di Husserl, "la costituzione patente progressiva fornisce scienza trascendentale come costruito della teoria trascendentale circa l'assoluto trascendentale e le sue componenti"¹⁵³.

¹⁵⁰ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 139.

¹⁵¹ Ivi, pp. 111-112; ed. or. pp. 119-120.

¹⁵² E. Fink, *Ph. W.*, 3.1, Z-V VII/15b, p. 323.

¹⁵³ E. Husserl, Appendice XIV, in E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 193.

Così come, nella *Sesta Meditazione*, l'origine meontica di ogni senso d'essere viene guadagnata regressivamente a partire dall'io umano concreto, al quale sempre bisogna ritornare, con un'alternanza di de-mondanizzazioni e ri-mondanizzazioni, nel "secondo" Fink il pensiero speculativo che mira all'origine meontica della totalità dell'ente – al pervenire degli enti nella dimensione della fenomenalità – non può fare a meno di riferirsi ai fenomeni intramondani (*binnenweltlich*), sicché la spinta a trascendere il mondo ricade continuamente nel mondo stesso. Nella mondanziazione inautentica si verifica appunto una ricaduta dal piano meontico guadagnato con la riflessione a quello ontico, una "umanizzazione della deumanizzazione riduttiva" ("*Vermenschung der reduktiven Entmenschung*")¹⁵⁴.

Van Kerckhoven descrive significativamente il tentativo finkiano di procedere dalla dimensione ontica all'origine meontica come un "*rückfallende[r] Absprung*"¹⁵⁵, ovvero come uno slancio destinato a ricadere indietro e conseguito ogni volta mediante l'iterazione della riflessione fenomenologica. Ciò che impedisce l'identità di metodo fenomenologico e metodo speculativo è, in ultima analisi, proprio quel "ristagno ontico" menzionato più sopra, per cui la dimensione meontica originaria non è mai stabilmente e definitivamente guadagnata, ma è un momento all'interno della vita e del divenire dell'assoluto, che consta appunto della circolarità tra ontico e meontico, mondo e origine del mondo. Il significato dell'integrazione meontica della fenomenologia non è quello di una giustapposizione del meontico all'ontico-mondano o all'ontologico-trascendentale, ma quello di un costante superamento dell'ontico e dell'ontologico; un superamento che, tuttavia, non si compie al modo di una hegeliana *Aufhebung*, ma rimane per l'appunto sempre un *tentativo*, incompiuto in quanto a essere incompiuta è l'essenza stessa dell'uomo, il cui 'esser-desto' si realizza come scarto tra il fenomeno e il mondo:

"Il rapporto tra i concetti ontico-ontologici e quelli meontici è di un tipo peculiare. Essi non stanno gli uni accanto agli altri, come fossero riferiti a due dimensioni diverse, ma sussistono nel trapasso (*Übergang*) degli uni negli altri"¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 113; ed. or. p. 120.

¹⁵⁵ G. van Kerckhoven, "Die Heimat Welt", cit., p. 122.

¹⁵⁶ E. Fink, *Ph.W.* 3.2, cit., Z-XV, 31b, p. 279.

Come afferma ancora Fink, perciò, “la riduzione non è fatta e compiuta una volta per tutte”¹⁵⁷, ma si realizza come “incessante salto meontico”¹⁵⁸, coincidendo ogni volta con il superamento dell’orizzonte intramondano finito, con il movimento della assoluzione dalla *Weltbefangenheit*, per cui l’io fenomenologizzante si dà esclusivamente nella performatività della riflessione e l’assoluto fenomenologico sussiste unicamente in tale movimento del divenire per sé della vita trascendentale costituente. Un movimento che possiamo descrivere, con Fink, come *ascensionale* e *regressivo*, in quanto esso costituisce l’inverso del movimento originario, *progressivo* e *discensivo*¹⁵⁹, mediante cui l’assoluto si ontifica e finitizza. Fink parla, non a caso, di *Überstieg*: *oltrepasamento* dell’orizzonte intramondano verso il mondo; dell’intenzionalità come coscienza d’atto rivolta all’oggettività, verso l’intenzionalità come apertura cosmologica dello spirito pre-soggettivo e pre-oggettivo.

Come anticipato, il modo di intendere lo status della fenomenologia quale scienza mondana è assai diverso in Fink e in Husserl. Quest’ultimo, infatti, non condivide il ricorso all’aggettivo “apparente” per descrivere la mondanizzazione secondaria¹⁶⁰, preferendo parlare piuttosto, per descrivere la scienza fenomenologica comunicata e praticata intersoggettivamente, di “esternazione mondana”¹⁶¹ o “localizzazione”, e arrivando a contestare addirittura la scelta finkiana di qualificare tale mondanizzazione come “secondaria”¹⁶². Ciò in quanto, per Husserl, la mondanizzazione “secondaria” è in realtà la prosecuzione della mondanizzazione primaria, con la quale condivide – seppure

¹⁵⁷ “Die Reduktion ist nicht ein für allemal ‘fertig’” (E. Fink, *Ph.W.*, 3.1, cit., Z-IV 64a).

¹⁵⁸ H.R. Sepp, “Tracce del meontico”, cit., p. 326.

¹⁵⁹ Fink impiega non a caso, per descrivere il movimento di ontificazione dell’assoluto, il termine neoplatonico “emanazione”: cfr. E. Fink, *Ph.W.*, 3.2, cit., 22b, p. 276. Sulle affinità tra pensiero finkiano e neoplatonismo torneremo in seguito; tuttavia, anticipiamo qui in nota la nostra tesi, secondo cui, benché Plotino possa indubbiamente offrire un modello per pensare l’individuazione nel primo Fink, non è possibile ridurre la filosofia cosmologica finkiana a un neoplatonismo. Contro tale interpretazione, che tende a scorgere nelle pagine del filosofo una visione prevalentemente monistica del reale, riteniamo di dover leggere Fink come un pensatore della differenza, enfatizzando piuttosto l’influsso di Hegel e di Nietzsche.

¹⁶⁰ All’affermazione di Fink che “la verità di apparizione non si trova, per così dire, su di un livello paritario accanto alla verità trascendentale, ma è in definitiva una verità apparente”, Husserl ribatte che la mondanizzazione secondaria consiste in “una localizzazione spazio-temporale” che “non è parvenza, ma ha un senso che trascende tutte le localizzazioni mondane” (E. Husserl, nota marginale n. 489, in E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 134).

¹⁶¹ Cfr. *ivi*, E. Husserl, nota 474, p. 132.

¹⁶² *Ibidem*, nota 475.

in un senso improprio – l’attività costituente, rappresentando un momento necessario e imprescindibile per l’autorealizzazione della scienza trascendentale:

“deve essere mostrato (*es muss gezeigt werden*) in che modo e secondo quale ordine la soggettività trascendentale si schiude originariamente in esperienza – un’esperienza di un genere totalmente nuovo – divenendo quindi un pensiero, un teoretizzare nuovo e ben radicato: quello della scienza fenomenologico-trascendentale”¹⁶³.

La fenomenologia quale scienza mondana ha dunque un senso eminentemente trascendentale, e non può essere ridotta – come avviene in Fink, forse sulla scorta di Hegel e della concezione hegeliana della natura quale alienazione dell’Idea – a un “mascheramento”. La mondanizzazione impropria, lungi dall’essere mera apparenza, mera esternazione del sapere trascendentale, rappresenta un momento essenziale all’autenticità del sapere trascendentale stesso: come traspare dalla struttura grammaticale della frase sopra citata, essa non è opzionale, ma necessaria (“*es muss*”), rispondendo a un’esigenza da cima a fondo trascendentale¹⁶⁴. Mondanizzandosi, la scienza trascendentale non si aliena, ma diviene se stessa, perviene sul proprio terreno.

È interessante notare come la posizione del filosofo di Costanza in merito alla mondanizzazione secondaria sia alla base del suo modo di intendere il linguaggio. Nella sua *Introduzione all’Origine della geometria* di Husserl, Derrida cita non a caso una affermazione di Fink, nella quale la parola viene intesa come una “localizzazione” (termine che, come abbiamo visto, è impiegato dallo stesso Husserl a proposito della mondanizzazione secondaria) e una “temporalizzazione” di qualcosa di “il-locale” e “in-temporale”¹⁶⁵. Da tale punto di vista, Derrida distingue quindi quello di Husserl, il quale sostiene che l’esteriorità corporea, pur non costituendo l’essenza del segno, gli è in

¹⁶³ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, cit., p. 291 (“[...] *es muss gezeigt werden, wie und in welcher Ordnung transzendente Subjektivität sich ursprünglich in Erfahrung – einer total neuartigen Erfahrung – erschließt und damit zu einem neuen bodenständigen Denken, Theoretisieren, dem der phänomenologisch-transzendenten Wissenschaft werden kann*”).

¹⁶⁴ Potremmo scorgere, qui, la stessa questione – trattata da Husserl nella Terza appendice alla *Crisi* e ripresa da Derrida nella sua *Introduzione a L’origine della geometria* di Husserl – della essenzialità o inessenzialità del linguaggio (orale e scritto) per l’esistenza della scienza e delle oggettualità ideali in generale.

¹⁶⁵ J. Derrida, *Introduzione a Husserl, L’origine della geometria*, cit., p. 143, cit. da E. Fink, «Revue Internationale de Philosophie», 1939, n. 2, p. 210.

qualche modo indispensabile¹⁶⁶. Afferma il filosofo francese sulla scorta di Husserl: “si potrebbero quasi invertire i termini della formula di E. Fink: la non-spazio-temporalità non avviene come senso che per la sua incorporabilità linguistica”¹⁶⁷. Se, com’è noto, Husserl non si spinge fino ad ammettere la possibilità della ‘morte’ del senso trascendentale in seguito al venir meno della sua incorporazione sensibile, la sua posizione sull’argomento è in effetti decisamente più sfumata di quella del suo collaboratore, il quale, oltre a criticare l’uso trascendentale del linguaggio naturale, nella *Sesta meditazione cartesiana* sembra anche revocare al linguaggio la rilevanza che, nonostante tutto, Husserl ancora gli riconosceva. Così se, per Fink, enunciando le verità fenomenologiche, “il fenomenologizzare esce in un certo modo dall’atteggiamento trascendentale”, Husserl tiene a precisare in nota che tale fuoriuscita è soltanto apparente¹⁶⁸.

Il linguaggio sembra dunque essere relegato dal filosofo di Costanza nella sfera dell’esteriorità, dell’inessenzialità e dell’ontico: essenziali sono per lui solo le strutture formali universali della linguisticità, le categorie generali sottese al linguaggio e al pensiero ontologico, che vanno ricondotte alla loro genesi cosmologica (nel prossimo capitolo, ci soffermeremo non a caso sulla differenza tra concezione finkiana del linguaggio ed ermeneutica heideggeriana, che affonda le radici nella vocazione cosmologica della filosofia finkiana)¹⁶⁹.

L’impostazione husserliana – secondo la quale l’esistenza mondana è essenziale alla verità trascendentale – viene in ogni modo mantenuta, nonostante le differenze sopra illustrate, anche da Fink, il quale pur parlando di “apparenza” e di “mascheramento”, aggiunge nel testo della *Meditazione*: “l’autocoscienza [...] accade nello strato trascendentale dell’essere-costituito terminale; in altre parole, il divenire-per-sé della soggettività trascendentale ha luogo nella dimensione costitutiva dell’ ‘essere-fuori-di-

¹⁶⁶ Ivi, p. 149.

¹⁶⁷ Ivi, p. 144.

¹⁶⁸ Cfr. E. Husserl, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., nota 296, p. 92.

¹⁶⁹ Mario Ruggenini sottolinea l’ambiguità della posizione di Fink nei confronti del linguaggio: da un lato, egli si esprime contro la “*Sprachvergessenheit*” della fenomenologia di Husserl, dall’altro, teme il ruolo dominante del linguaggio (M. Ruggenini, “Selbstbezug und Weltbezug. Grundprobleme der Anthropologie Eugen Finks”, in A. Böhmer a cura di, *Eugen Fink*, cit., pp. 141-153; p. 145). Ruggenini si chiede quindi se questo tratto “anti-intellettualistico” del pensiero finkiano, volto a contestare il primato del linguaggio su altri fenomeni fondamentali dell’esistenza umana, non tradisca, in fondo, una inadeguata problematizzazione del fenomeno linguistico (*ibidem*).

sé' – comunque trascendentalmente chiarificato”¹⁷⁰. Tuttavia dai passi sopra citati emerge chiaramente l'oscillazione tra il punto di vista di Husserl e un punto di vista nuovo, a esso alternativo, che si traduce, come si è anticipato, in una differente concezione della riduzione fenomenologica, da Fink reinterpretata quale riduzione meontica e “de-umanizzazione” nell'io fenomenologizzante fungente e anonimo.

Prima di passare a esaminare le conseguenze del concetto finkiano di deumanizzazione, desideriamo far notare che Fink intende in una maniera diversa da Husserl non soltanto la mondanizzazione secondaria, ma anche e innanzitutto quella primaria, definendola una “autocontingentizzazione” del soggetto trascendentale che, mondanizzandosi nell'io umano finito, si de-posiziona divenendo altro da sé, per cui “il soggetto esistente è la de-gradazione (*Entstelltheit*) del soggetto assoluto”¹⁷¹:

“Il processo della costituzione – che abbiamo essenzialmente definito una *finitizzazione* – è *de-gradazione*. Il soggetto assoluto si de-gradava (*entstellt sich*) appercettivamente dal suo primato e dalla sua necessità trascendentali, nella mondana “posizione nel cosmo” e nella “casualità” metafisica (*Selbstkontingentisierung!*)”¹⁷².

L'altro termine con il quale Fink si riferisce alla finitizzazione o ontificazione originaria – ovvero al movimento originario di individuazione degli enti, che egli identifica in questa fase ancora con la costituzione trascendentale – è quello di “*Weltsturz*”, “caduta mondana”; concetto che richiama da un lato l'ipotesi plotiniana, dall'altro la deiezione (*Verfallenheit*) heideggeriana. Husserl, per contro, ritiene che la mondanizzazione primaria, o costituzione mondana, condivide la medesima necessità della vita trascendentale: “ogni vivere e performare trascendentale ha esperito *eo ipso* e in anticipo (*im Voraus*) una appercezione mondanizzante”¹⁷³.

A tale differente interpretazione della costituzione o mondanizzazione primaria, si accompagna una differente visione della soggettività trascendentale, che a sua volta conduce alla diversa valutazione della mondanizzazione secondaria sopra descritta. Infatti, se Fink scorge tra io costituente e io fenomenologizzante una frattura, una auto-

¹⁷⁰ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 137.

¹⁷¹ E. Fink, *Ph.W.*, 3.2, XCIII/1a, p. 175.

¹⁷² *Ivi*, p. 41.

¹⁷³ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, cit., p. 290.

opposizione dialettica interna alla vita trascendentale assoluta, Husserl tende a ricomporre tale frattura, interpretandola piuttosto come una distinzione interna al medesimo io, che è una volta costituente, un'altra fenomenologizzante: "Io posso interrompere l'*epoché* in ogni momento, e con essa la "scissione dell'io" (*Ichspaltung*), per volgermi di nuovo al mondo"¹⁷⁴, e ciò in quanto "io, *lo stesso io*, posso trovarmi *una volta* come io trascendentale nella riduzione trascendentale, l'altra volta come io umano nell'atteggiamento naturale"¹⁷⁵.

A effettuare l'*epoché*, per Husserl, non è l'io fenomenologizzante, ma lo stesso io umano e costituente; non a caso, se Fink interpreta l'io fenomenologizzante come un mero "esponente funzionale" della riduzione trascendentale, Husserl lo pone identico al *fenomenologo* in quanto persona, a "me come fenomenologo"¹⁷⁶. A questo proposito è assai significativa, ancora una volta, la terminologia adoperata da entrambi. Infatti se Fink parla di "medesimezza della *vita* fenomenologicamente tematizzata e tematizzante"¹⁷⁷, Husserl parla di "medesimezza dell'*io* in sé costituente"¹⁷⁸: da un lato troviamo come soggetto della fenomenologia una vita anonima, non impersonata da un io, dall'altro un soggetto concepito, evidentemente, come persona a un tempo empirica e trascendentale, che riunisce entrambe le tendenze – trascendentale-riflessiva e trascendentale-costituente – nell'identità soggettiva di un io, di un *ego* finito.

Solo riconoscendo l'unità personale dei due io è possibile considerare il filosofo, come fa Husserl, un "funzionario dell'umanità"¹⁷⁹. Non a caso, egli insiste sul carattere vocazionale della fenomenologia; la vocazione alla fenomenologia non coinvolge unicamente il piano teoretico-filosofico, ma si declina nei termini di una vera e propria

¹⁷⁴ Ivi, p. 42.

¹⁷⁵ Ivi, p. 113, corsivi nostri. Cfr. anche ivi, p. 376: "Come io trascendentale, puro, assoluto, sono l'io di tutti gli atti e di tutte le produzioni d'atto (*Aktleistungen*) reali e possibili, l'io di ogni appercezione reale e possibile. Come io empirico, come uomo, sono sempre ancora l'io di tutti gli atti, le produzioni, le appercezioni reali e possibili, ma sul fondamento del mondo già esistente, di una produzione totale (*Totalleistung*) sempre già valida, divenuta, implicita (*verborgen*)". Pur avendo qui tradotto "*Leistung*" con "produzione", segnaliamo la traduzione alternativa "*performance*" o "performatività", forse più aderente al senso in cui Husserl intende la produzione trascendentale fungente anonima, cui egli fa evidentemente riferimento nel passo citato.

¹⁷⁶ Cfr. E. Husserl, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., nota 67, p. 39.

¹⁷⁷ Ivi, p. 36.

¹⁷⁸ *Ibidem*, nota 50.

¹⁷⁹ Cfr. anche E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, cit., p. 89.

professione, del lavoro di una vita (significativo è l'uso del termine “*Berufslieben*”¹⁸⁰), essendo la fenomenologia incarnata dalla figura del fenomenologo. Le parole di Husserl a questo riguardo sono inequivocabili: “io non smetto mai di essere uomo; certamente, io sono e resto uomo”¹⁸¹ e, ancora, “l'io trascendentale non è altro che la persona umana assoluta” (“*die absolute menschliche Person*”)¹⁸².

Ora, se si confrontano queste affermazioni con la convinzione di Fink che “l' 'io' è la ‘breccia metafisica’ nel cosmo, ma anche l'ultima roccaforte della visione ontica”¹⁸³, appare evidente che la distanza da Husserl non può essere più grande. Come si è detto, per il filosofo di Costanza l'idealismo trascendentale mette capo a una concezione meontica dell'assoluto, pensato oltre la relazione ontica di soggetto e oggetto: la riduzione può realizzare il superamento della cattività mondana propria dell'atteggiamento naturale mediante il rivolgimento della tendenza costituente dell'io in quella riflessivo-trascendentale (fenomenologizzante). Tale rivolgimento si realizza come un movimento di sfondamento dell'uomo e dell'umano, in direzione dell'origine pre-soggettiva e pre-oggettiva del mondo, di cui l'io fenomenologizzante – il sapere fenomenologico che nella riduzione si produce come eccedenza e scarto dalla soggettività trascendentale-costituente orientata al mondo – rappresenta l'evento epifanico, seppure in una sorta di ‘epifania del nulla’, di ciò che non è dato ma che, pur non essendo dato, in qualche modo si manifesta nel divenire-per-sé della vita trascendentale che si autocomprende come totalità meontica dell'ente e del pre-ente.

Come abbiamo anticipato, questa diversa interpretazione della soggettività trascendentale comporta conseguenze rilevanti sul piano di una possibile etica fenomenologica. Come rileva giustamente Bruzina¹⁸⁴, infatti, il progetto pedagogico della fenomenologia si fonda sul presupposto dell'unità personale degli io; ciò che Fink mette in discussione, richiamandosi piuttosto a una concezione di assoluto per molti versi affine a quella dell'idealismo hegeliano¹⁸⁵. Al modello husserliano della sintesi dei

¹⁸⁰ Ivi, p. 88. Gioca qui, evidentemente, l'affinità concettuale tra vocazione e professione che caratterizza la lingua tedesca.

¹⁸¹ Ivi, p. 496.

¹⁸² Ivi, p. 246.

¹⁸³ E. Fink, *Ph.W.*, 3.2, cit., p. 108.

¹⁸⁴ Cfr. R. Bruzina, *Beginnings and Ends*, cit., p. 107.

¹⁸⁵ Cfr. E. Fink, *Ph.W.*, 3.2, cit., Z-VII, p. 43; XVII/20b: “La dualità metafisica di soggetto e oggetto non è superata nell'idealismo assoluto tramite una mera filosofia della riflessione, che riconduce il tutto del mondo al soggetto; piuttosto, è la stessa opposizione di soggetto e oggetto a costituire lo spunto per

due *io* nell'unità della "persona umana assoluta", si contrappone il modello finkiano del "synthema" tra *tendenza* costituente e *tendenza* riflessiva: "il tema della scienza assoluta è l'assoluto come *synthema* della tendenza costitutiva e 'trascendentale'"¹⁸⁶. La mancata sintesi, nell'unità personale, tra atteggiamento naturale e atteggiamento trascendentale ha per conseguenza l'insuperabilità del primo. Il modello dialettico finkiano acutizza, in tal modo, la discontinuità tra atteggiamento naturale e atteggiamento fenomenologico; da qui, la già citata accusa, rivolta a Fink da Luft, di elaborare una fenomenologia elitaria che, sbilanciata dal lato dello spettatore fenomenologico, rappresenta la negazione dell'illuminismo di Husserl, il quale credeva nella possibilità (e nella necessità!) di sollevare l'atteggiamento naturale alla sua verità trascendentale e al sapere fenomenologico.

In altre parole, con il concetto di "de-umanizzazione" Fink afferma proprio ciò che, nella *Storia critica delle idee* contenuta nella prima parte della *Erste Philosophie*, Husserl rifiutava di Hegel: l'annientamento della coscienza¹⁸⁷ ("*die Vernichtung des Bewußtseins selbst*")¹⁸⁸, nel quale egli ravvisava il pericolo di una sostanziale "passività" del filosofare, in quanto quest'ultimo veniva esercitato non dal punto di vista della coscienza stessa, ma da quello dello Spirito, concepito come un mero spettatore imparziale¹⁸⁹. Quando connotava la ragione hegeliana come un pensiero "divino",

l'inizio della domanda assoluto-idealistica intorno all'origine. Essa, tuttavia, non ha più *nessun senso ontico*".

¹⁸⁶ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 148; ed. or. p. 165.

¹⁸⁷ Ciò che distingue la prospettiva finkiana da quella hegeliana è, tuttavia, l'impossibilità di un completo superamento dell'atteggiamento naturale, di una totale e compiuta *Aufhebung* del presupposto finito della fenomenologia nell'infinità del soggetto trascendentale assoluto. La vita trascendentale nel suo complesso, lungi dall'essere la risoluzione delle distinzioni nell'identità immediata dell'autocoscienza trascendentale con se stessa, è un porre in relazione, un "*In-Beziehung setzen*" (S. Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie*, cit., p. 292); laddove la preposizione 'in' ci sembra denotare appunto il movimento interno alla relazione che, come già abbiamo notato a proposito della due opposte tendenze di "*Entmenschung*" e "*Verweltlichung*", è percorribile in entrambe le direzioni, in quanto l'assoluto è appunto "l'unità infinita del continuo trapassare di un 'momento' (costituzione) nell'altro (mondo)" (E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 145; ed. or. p. 161).

¹⁸⁸ E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923-1924), I, *Kritische Ideengeschichte*, in "Husserliana" VII, a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1956, p. 410.

¹⁸⁹ "*Das Philosophieren ist insofern ganz passiv*" (*ibidem*). Come rileva anche Luft in un recente saggio, l'ultimo Husserl abbandona l'idea dello "spettatore trascendentale" non coinvolto (*unbeteiligt*) nel processo di costituzione-mondanizzazione, preferendo sostituirvi la figura umana del "fenomenologo", volta proprio a ricomporre la frattura che si viene potenzialmente a creare tra atteggiamento naturale e atteggiamento trascendentale; frattura che rischia di compromettere la missione pedagogica della fenomenologia e la sua capacità di produrre un rinnovamento spirituale dell'umanità riconducendola ai suoi fini razionali (cfr. S. Luft, "Phänomenologische und mundane Reduktion", in: R. Bernet – A. Kapust a cura di, *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Wilhelm Fink, Paderborn 2009, pp. 57-72; pp. 68-69). Luft

assoluto nel senso di “privo di presupposti” (“*voraussetzungslos*”), in ultima analisi “mistico”¹⁹⁰, Husserl intravedeva insomma, prendendone le distanze, la possibilità del tramonto dell’io umano nell’assoluto (concetto per il quale Fink, come vedremo nel terzo capitolo, è in parte debitore al superomismo nietzscheano).

Come abbiamo visto, infatti, per Fink la filosofia come possibilità non è nulla di umano; nel senso che essa non è una possibilità *dell’uomo*, ma è la stessa essenza dell’uomo nella misura in cui egli è in grado di compiere il movimento dal finito all’infinito, dall’ente intramondano al mondo come sua origine, dal qui e ora della percezione e della coscienza di oggetti, alla totalità spaziale e temporale entro la quale ogni esperienza ha luogo. L’uomo è solo nel superamento di se stesso; è questo stesso tentativo: l’essenza umana sta nell’ “*übersteigen*”, in quel movimento di oltrepassamento in direzione dell’origine del mondo che abbiamo richiamato sopra e che consiste nella stessa riduzione fenomenologica come liberazione (assoluzione) dalla *Weltbefangenheit*. Come si vedrà, tale movimento ‘verticale’, superante, è tuttavia destinato a ricadere *al di qua* del limite che tenta di superare, venendo costantemente riassorbito dall’orizzontalità intramondana. Come l’assoluto fenomenologico era polarizzato tra tendenza trascendentale-riflessiva (meontica) e tendenza trascendentale-costituente (ontica), così, per il ‘secondo’ Fink, l’esistenza umana sarà polarizzata tra una tendenza ascendente e una tendenza discendente, tra innalzamento e caduta, laddove il limite inferiore – l’atteggiamento naturale avente per correlato l’ente intramondano – viene conservato, fichtianamente, come ciò *su cui* la libertà si esercita.

Di conseguenza, dire che la filosofia non è una possibilità dell’uomo non significa negare l’umanità e i suoi valori spirituali, le sue idealità, ma riaffermare entrambe le

sottolinea come il rischio della mondanizzazione inautentica sia contemplato già da Husserl, con la considerazione della fenomenologia come atteggiamento professionale e attività accanto ad altre, che può essere interrotta e ripresa a piacimento: così come le singole epoché mondane non colgono il senso della riduzione fenomenologica, un siffatto ritorno all’atteggiamento naturale rischia di misconoscere la vocazione “trascendentale-pedagogica” della fenomenologia, il significato trasformativo della riduzione, dopo la quale nulla è identico a prima (cfr. *ivi*, p. 70). Se Luft distingue, con Husserl, tra un ritorno autentico alla quotidianità e uno inautentico, dobbiamo dire che tale distinzione non si applica a Fink, per il quale l’esistenza mondana della fenomenologia è in quanto tale inautentica. Come si vedrà, l’ideale pedagogico è altrettanto presente in Husserl come in Fink; con la sostanziale differenza che quest’ultimo intende l’etica da un punto di vista esclusivamente formale, radicalizzando la riduzione fenomenologica, che viene ad assumere il duplice senso di una liberazione dalla *Weltbefangenheit* e di una de-umanizzazione, di una liberazione *dall’*umanità dell’uomo che è al tempo stesso, come si capirà meglio tra breve, una liberazione *dell’*umanità dell’uomo.

¹⁹⁰ E. Husserl, *Erste Philosophie I*, cit., p. 410.

cose a un altro livello: indagarne le condizioni di possibilità, individuare il fondamento della libertà, al tempo stesso circoscrivendone i limiti. Fondamento e limiti sono determinati a partire dall'essenza cosmologica dell'uomo, dalla sua doppia appartenenza all'aperto del "cielo" e al chiuso della "terra", nella lotta costante tra spirito e natura, con un'operazione per certi versi affine a quella condotta da Kant (che non a caso Fink cita a proposito del rapporto tra finitezza e immortalità) nella *Critica della ragion pratica*, nel momento in cui egli scorgeva alla base della vita morale una tensione tra natura e spirito, empirico e trascendentale.

Per le ragioni sopra descritte, il problema dell'etica può essere secondo Fink esclusivamente di natura *formale*: a un'etica materiale dei valori (scheleriana), egli contrappone perciò, muovendo da Husserl, un'etica formale¹⁹¹. Il punto di convergenza tra questo abbozzo finkiano di etica e la riflessione sul problema etico in Husserl può in effetti essere individuata nell'ideale di una autonormazione ("*Selbstnormierung*") del soggetto. Conviene, a tale proposito, richiamare le parole di Husserl:

"[...] abbiamo, quindi, la meravigliosa peculiarità, che appartiene all'essenza dell'umanità, per cui c'è o può esserci una formazione autonoma, una formazione dell'intera vita e della vita nella pienezza totale delle possibili forme particolari, una

¹⁹¹ E. Fink, *Ph.W.*, 3.1, cit., 26a/1, p. 196: "*Das Problem einer Ethik ist philosophisch nur als Formalproblem zu stellen. Es gibt keine rationale materiale Wertethik*". Molto interessante, sebbene solo parzialmente riuscito, ci sembra il tentativo di Natalie Depraz di spiegare questa "assiologia trascendentale formale" accostando meontica e buddhismo e scorrendo nella figura dello spettatore fenomenologico l'abbozzo, da parte di Fink, di un'etica della non-azione o della "azione non-agente" (cfr. N. Depraz, "Le spectateur phénoménologisant: au seuil du non-agir et du non-être", in N. Depraz – M. Richir a cura di, *Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, cit., pp. 113-134), a partire dal riconoscimento della peculiare forma di produttività che Fink ascrive allo spettatore fenomenologico, consistente come si è visto nella ontificazione dei vissuti trascendentali tramite quella che egli definisce una "intuizione intellettuale". Certamente, il distoglimento dell'attenzione dai risultati costitutivi agli atti costituenti, dal prodotto dell'azione all'azione stessa, dal valore e dall'ideale al processo della *Idealbildung*, presenta diverse analogie con l'atteggiamento contemplativo descritto dalla Depraz nel suo saggio, quando afferma richiamandosi al Tao che "si tratta di agire, ma senza attaccarsi al risultato dell'azione, di compiere degli atti senza appropriarseli" (ivi, p. 120). Tuttavia, come vedremo nel terzo capitolo, a muovere la filosofia di Fink dal dopoguerra in avanti è l'ideale – nietzscheano e assai poco buddhista – della auto-produzione (*Selbsterstellung*) dell'uomo: la de-umanizzazione (*Entmenschung*) non comporta dunque la rinuncia all'azione ma, piuttosto, una sua decisa riaffermazione; così, la liberazione dalla *Weltbefangenheit* non ha il senso di uno schopenhaueriano squarciamento del velo di Maya, ma quello di una ludica rivendicazione del potere creativo dell'uomo, ente cosmologico (*Weltwesen*) e produttore di mondo. Del resto, come sottolinea Sepp, già nella *Sesta meditazione cartesiana* il fenomenologo "non è più semplicemente spettatore", ma "è egli stesso interessato", acquistando la fisionomia di un "giocatore" (*Mit-Spieler*) (cfr. H.R. Sepp, "Nouvelle détermination de l'idéal selon Fink", in N. Depraz – M. Richir a cura di, *Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, cit., pp. 317-326; p. 326).

regolazione nella volontà diretta a una legittimità normativa realmente universale, che si estende fin oltre ogni interesse normativo particolare, anche ogni interesse professionale”¹⁹².

In Fink viene meno, tuttavia, l’insistenza di Husserl sull’universalità e razionalità della norma: l’accento è infatti posto esclusivamente sulla prima parte della tesi su esposta, ossia sulla capacità dell’uomo di prescrivere a se stesso i fini della propria volontà. Così come l’attenzione del fenomenologo deve essere spostata dal *contenuto* della percezione, dal fenomeno, alla *forma* unitaria dell’esperienza ovvero al mondo come *cosmo*, ordinata uni-totalità dei fenomeni¹⁹³, similmente l’attenzione del pedagogista deve distogliersi dal valore e dirigersi sull’atto della libera posizione dei valori (la *Idealbildung*). Nel terzo capitolo intraprenderemo appunto, sulla scorta della lettura di Fink, una analisi fenomenologica della nietzscheana trasvalutazione dei valori, cercando di mostrare come, nonostante tutto, per il filosofo di Costanza sia possibile un’etica fenomenologica. Nella visione pedagogica finkiana si realizza anzi proprio quella fusione di teoria e prassi, esistenza teorica e testimonianza etica, che caratterizza il messaggio filosofico husserliano, e ciò grazie all’influsso della mediazione di

¹⁹² E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924*, in “Husserliana” XXXVII, a cura di H. Peucker; trad. it. di N. Zippel, a cura di F.S. Trincia, *Introduzione all’etica: lezioni del semestre estivo 1920-1924*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 246.

¹⁹³ Sul concetto di unità in Fink, cfr. R. Cristin, “Der Mensch als Weltwesen”, in A. Böhmer, *Eugen Fink*, cit., pp. 128-140. Cristin si concentra sul concetto finkiano di mondo come “evento dell’unità” o “evento unificante”, cogliendo le analogie tra cosmologia finkiana e monadologia: “se unità e molteplicità sono riunite nella monade come monade cosmica (*Weltmonade*), l’Uno è solo un modo dei molti e viceversa. Quando Fink parla di ‘io plurali’, egli è molto vicino a questo pensiero” (ivi, p. 133). Questa intuizione può essere di aiuto se applicata alla questione, solo accennata da Fink nella *Sesta meditazione cartesiana*, circa il rapporto tra l’assoluto e gli io trascendentali costituenti l’intersoggettività monadica. Facciamo tuttavia notare, con Bruzina, come per Fink la parola “monade” sia tratta da una considerazione umana e mondana dell’intersoggettività (cfr. R. Bruzina, “Phénoménologie et critique chez Fink et Husserl”, cit., p. 99) e come, in generale, l’unità sia vista nello schema teorico finkiano come un risultato del processo di individuazione e dunque come un tratto proprio degli enti, che solo impropriamente può essere predicato del mondo in se stesso. Se quest’ultimo è evento dell’unità, può esserlo solo in quanto l’unità è già rotta nella differenza, apparendo nello spazio-tempo aperto dalla contesa originaria di “cielo” e “terra”, così come, nel primo Fink, l’assoluto fenomenologico, l’autocoscienza dell’unità della vita trascendentale, si produceva unicamente nell’opposizione di ontica e meontica, natura e spirito. Il monismo leibniziano è l’assolutizzazione statica di quella che è la tappa di un processo, sia esso pensato (con il primo Fink) come auto-obiettivazione dell’assoluto trascendentale nell’intersoggettività monadica, o (con il secondo Fink) come individuazione cosmologica degli enti intramondani (a questo proposito, rimandiamo al secondo capitolo di questa tesi e al rapporto *Ding/Welt* ivi esaminato alla luce degli scritti finkiani dedicati a Hegel). Riteniamo dunque di dover integrare l’affermazione di Cristin precisando che il mondo può essere ‘evento dell’unità’, solo a patto di essere riconosciuto al tempo stesso e primariamente come ‘evento della differenza’.

Heidegger, originariamente rielaborata da Fink nel momento in cui egli sviluppa una teoria dell'educazione come "*Lebensbesinnung*" e progetto esistenziale del *Dasein*.

Questa distinzione tra formale e materiale ci permette inoltre di risolvere il problema, sopra citato, relativo all'impossibilità di una introduzione alla filosofia in quanto quest'ultima non rientra tra le possibilità umane. L'esercizio concreto della filosofia diventa infatti possibile una volta compiuta la conversione dalla tendenza costituente a quella trascendentale-riflessiva, una volta realizzata, mediante la riduzione, quella de-umanizzazione che sola consente di attingere la profondità dell'atteggiamento naturale. La filosofia, anzi, sussiste unicamente nel continuo performare tale conversione, in quell' "incessante salto meontico" che abbiamo menzionato più sopra; in quanto consiste nella riduzione come reiterata negazione dell'ontico, essa ha un'essenza nichilistica. Tuttavia, il nichilismo della riduzione fenomenologica è un nichilismo costitutivamente incompiuto, in quanto l'assoluto consiste, come si è detto, nel continuo trapassare del meontico nell'ontico, e viceversa. L'origine, di conseguenza, non è attinta nemmeno dalla filosofia meontica, ma permane come la motivazione stessa del filosofare. La "*Lehre vom Anfang*" che costituisce il cuore della fenomenologia è infatti essenzialmente "*Lehre von der Freiheit*", in quanto l'inizio della filosofia coincide con la assoluzione dalla *Weltbefangenheit* e dall'intramondano, in direzione del mondo come quel non-dato che è condizione della fenomenalità in generale e che si dà nella forma de-presentante della nostalgia dell'infinito che abita l'uomo in quanto essere cosmologico.

Nel problema della *Weltbefangenheit* è pertanto possibile scorgere la chiave di volta del sistema finkiano, non soltanto in quanto in esso è pensato il passaggio dall'esistenza non-filosofica a quella filosofica, ma anche in quanto tale concetto è ciò che consente di spiegare il passaggio dalla fenomenologia trascendentale alla antropologia cosmologica del secondo dopoguerra, cogliendo la continuità alla base del pensiero di Fink. La profondità dell'atteggiamento naturale consiste infatti, in ultima analisi, nella non-datità della stessa soggettività umana, che dunque non è coglibile attraverso una visione eidetica, come vuole la fenomenologia di Husserl (e, in parte, quella di Heidegger, nel momento in cui questi individua degli "esistenziali" concepiti come tratti immutabili dell'esserci umano): il carattere dell'essere-sottratto, dell'*Entzug*, accomuna lo spettatore fenomenologico che compie la riduzione e il mondo, entrambi definibili solo

per via meontica. La verità della riduzione, il “trascendentale divenire-per-sé di un trascendentale divenire-per-sé”, è cosmologica: essa consiste nella consapevolezza della distanza che separa il finito dall’infinito, l’intramondano dal mondo, il fenomeno dalla totalità entro la quale esso ha luogo. L’essenza autentica dell’uomo consiste appunto nell’abitare tale distanza: in quanto “*Weltwesen*”, essere cosmico-cosmologico, l’uomo si in-stanzia nello spazio tra il cielo e la terra e nel tempo individuato tra l’inizio e la fine. Come anticipato e come vedremo nel terzo capitolo, l’esistenza filosofica si compie come “nostalgia” (*Sehnsucht*) dell’infinito, del mondo quale origine pre-individuale degli enti.

Se già l’abbozzo della fenomenologia costruttiva lascia intendere la volontà finkiana di superare cosmologicamente la fenomenologia trascendentale di Husserl, d’altra parte l’opera del 1932 mantiene una impostazione che, di fatto, è ancora quella husserliana; da qui, l’impressione di una non conclusività di tale scritto, nonché, probabilmente, l’insoddisfazione di Fink al riguardo¹⁹⁴. Sarà solo muovendo dall’impostazione cosmologica del problema ontologico, in dissonanza con Husserl e con lo stesso Heidegger, che Fink giungerà a concettualizzare in maniera soddisfacente la genesi della *Inständigkeit*, ovvero della struttura orizzontale comprendente i fenomeni-limite caratterizzanti la correlazione “*Mensch-Sein*” e la filosofia della rappresentazione, dominata dal primato metafisico della presenza, della ‘*Gegenwart des Gegenstands*’ come modo originario della relazione soggetto-oggetto. Dal dopoguerra in avanti, la cosmogonia diventerà, da trascendentale, cosmologica. Similmente, se, come notato giustamente da Patočka, l’analisi fenomenologica è per Fink essenzialmente analisi temporale (come emerge dalle domande con le quali abbiamo inaugurato questo capitolo), il problema della temporalità, della totalità temporale della coscienza o della coscienza come ‘tutto ontologico’, cesserà di essere aporetico nella misura in cui esso sarà sciolto dal riferimento alla dimensione trascendentale, la cui funzione originariamente temporalizzante sarà riformulata come il “lasciare tempo e spazio” (“*Zeit und Raum-lassen*”) del mondo. Il riferimento allo spirito – ancora soggettivistico e intriso di motivi idealistico-trascentali – lascerà dunque il posto al mondo come dialettica di soggetto e oggetto, spirito e natura, libertà e necessità, con quella che può

¹⁹⁴ Cfr. A. Marini, “Postfazione”, in E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., p. 199.

essere descritta come una de-soggettivazione e una de-ontologizzazione dell'Assoluto hegeliano.

Se, nella *Sesta meditazione cartesiana*, l'assoluto fenomenologico era rappresentato come unità dialettica di tendenza trascendentale e tendenza costituente, riflessione e costituzione, nulla ed essere, meontica ed ontologia, e se tale assoluto veniva ancora identificato con una dimensione trascendentale (seppure eccedente la soggettività egologica husserliana), dal dopoguerra in poi esso viene a coincidere con il mondo stesso, pensato non più fenomenologicamente, ma speculativamente o, meglio, simbolicamente. La fenomenologia è infatti superata non tanto sulla scorta del concetto, quanto su quella del simbolo e della relazione simbolica che unisce l'uomo al mondo, il costituito all'origine: nel simbolo si esprime l'unità della *Weltstruktur*; in esso è racchiuso il mistero della preadattità del mondo che costituisce la verità profonda dell'atteggiamento naturale e segna i limiti della fenomenologia in quanto questa deve necessariamente fare uso dei concetti ontologici e del linguaggio da essi improntato¹⁹⁵.

La provvisorietà dell'analisi fenomenologica è dunque superata nel mostrare le condizioni di possibilità dell'analisi stessa. Come vedremo, il mondo, coincidente per Fink con il *logos* in senso eracliteo (*Weltlogos*), costituisce un *apriori* sia rispetto all'*essenza*, e dunque rispetto alla coscienza trascendentale husserliana e alla fenomenologia eidetica che Husserl pone a fondamento dell'ontologia formale, sia rispetto all'*esistenza*, e dunque all'ontologia in senso materiale e a Heidegger. Con ciò, la prospettiva finkiana si colloca al di là sia della fenomenologia trascendentale, sia dell'ontologia esistenziale. La peculiare concezione del gioco quale "simbolo del mondo" si spinge infine oltre la stessa ermeneutica del *Dasein*, concependo il pensiero al di là dell'essere e della sua disvelatezza nella parola e nell'ente, a partire dall'originario fondamento cosmico e da quel divenire ontologico che esso rispecchia nel movimento dei suoi concetti.

Proprio nello sforzo di trovare un linguaggio per dire la differenza cosmologica è possibile scorgere, in ultima analisi, il motivo dell'ambiguità semantica che le parole

¹⁹⁵ Cfr. E. Fink, *Ph.W.*, 3.2, cit., Z-XII, p. 199: "L'interpretazione husserliana degli 'atti significanti' è una esplicitazione intenzionale [...] della donazione di senso in quanto espressione di un giudizio attuale (percezione) *sulla scorta del sistema di possibilità predefinito del linguaggio!!!*" (evidenziazione e punti esclamativi di Fink). Per una trattazione più approfondita del rapporto tra categorie ontologiche e linguaggio, rimandiamo al paragrafo 3.2, in cui contrapponiamo al logocentrismo heideggeriano il richiamo, da parte di Fink, all'esplicitezza metaforica (*bildhafte Ausdrücklichkeit*) del linguaggio, che gli deriva dal suo essere in rapporto con lo spazio-tempo del mondo.

“cosmologia”, “ontologia” e “meontica” assumono nella produzione finkiana, rendendo spesso difficile distinguere tra il pensiero di Fink e quello di Heidegger¹⁹⁶ e cogliere, per esempio, la specificità della differenza cosmologica rispetto alla differenza ontologica. Tale specificità costituirà appunto l’oggetto del prossimo capitolo.

¹⁹⁶ Una notevole differenza rispetto a Heidegger, tuttavia, è che, mentre quest’ultimo mette in campo neologismi e ardite ricostruzioni etimologiche, Fink preferisce rimettere in moto la concettualità metafisica in quanto tale, scorgendo nelle tradizionali questioni metafisiche i sentieri della comprensione cosmologica dell’uomo.

2. Il mondo in questione: l'oblio del mondo e la Weltfrage al principio della filosofia

*Verlieren wir nicht die Welt!*¹⁹⁷

2.1. Distanza da Husserl e dal concetto trascendentale di mondo: la “trivialità del mondo” come limite dell'epoché

Abbiamo visto nel precedente capitolo come, per Fink, sia la correlazione soggettività-oggettività, caratterizzata in termini ontici e intramondani, sia la correlazione originaria “coscienza-mondo”, caratterizzata in termini ontologici come la struttura stessa della pre-datità (in virtù della quale, come si è visto, Husserl può considerare il mondo come fenomeno immanente alla coscienza; correlato delle strutture costitutive della soggettività trascendentale e polo delle sue sintesi o, ancora, orizzonte – “*Ichhorizont*” – di ogni esperienza tematica dell'oggettività), debbano essere comprese a partire dalla più originaria correlazione meontica, ossia dal processo della costituzione cosmogonica e ontogonica, che è al tempo stesso la genesi della “*Inständigkeit*” e del presente vivente nel quale la percezione ha luogo.

Una prima importante conseguenza di tale nuova impostazione riguarda appunto il modo di concepire la temporalità. Fink cita polemicamente l'affermazione di Husserl, contenuta in *Idee*, che la coscienza del tempo equivarrebbe a una coscienza percettiva, e gli rimprovera di non distinguere tra esperienza performativa (“*Vollzugserfahrung*”) ed esperienza tematica (“*thematische Erfahrung*”)¹⁹⁸. Se infatti la seconda accezione di esperienza è alla base della percezione in rapporto all'oggettività e si svolge nell'orizzonte temporale del presente, la prima accezione trascende l'oggettività e il presente, in direzione di una totalità non percettivamente data. Di conseguenza, Fink rimprovera a Husserl di scambiare la realtà percettiva con la realtà *tout court*. Il mondo, ciò che è promesso nella riduzione fenomenologica, finisce con l'essere ridotto a

¹⁹⁷ E. Fink, *Ph.W.* 3.2, cit., p. 159, 53a.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 48.

orizzonte del dato, alla sintesi oggettuale di un'esperienza potenzialmente infinita¹⁹⁹. Del resto, è Husserl stesso a identificare “l'essenza ontologica del mondo” con il mondo in quanto esso è oggetto di un'esperienza reale o possibile²⁰⁰. A ciò si accompagna l'ideale etico della fenomenologia come “compito infinito”: proprio perché il mondo è in linea di principio determinabile, esperibile quale orizzonte di ciò che è di volta in volta dato, la fenomenologia può giustificare se stessa come scienza e, nella fattispecie, scienza della datità diretta. Il concetto orizzontale di esperienza riveste dunque in Husserl un ruolo di capitale importanza, in quanto da esso dipendono la concezione della fenomenologia come scienza e lo stesso ideale pedagogico del filosofo come funzionario dell'umanità. L'errore di Husserl, tuttavia, consiste nel non riconoscere, oltre all'orizzontalità dell'esperienza, il suo carattere originariamente “verticale”, nel non cogliere la “profondità” dell'atteggiamento naturale, la “*Weltweisheit*” che si cela nella “*Weltbefangenheit*” e nella “trivialità del mondo” (“*Trivialität der Welt*”)²⁰¹. In questo senso, è significativo quanto Fink scrive in un appunto: “La caratterizzazione husserliana della percezione come auto-datità, il carattere di “prensione” della percezione, [è] insoddisfacente. L'errore principale della sua argomentazione: ‘non si dà una realtà diversa da quella percepita’”²⁰².

La critica del concetto husserliano di mondo è infatti strettamente connessa a quella della riduzione, nella misura in cui quest'ultima, anziché librarsi al di sopra dell'ente intramondano e degli orizzonti d'esperienza intramondani, in direzione della totalità meontica che costituisce la condizione di possibilità di ogni totalità intramondana, ricade nell'orizzonte dell'immanenza trascendentale della coscienza, fallendo nel performare quello “sfondamento” (“*Durchbruch*”) della cattività mondana che costituisce l'essenza stessa della filosofia in quanto fenomenologia. Alla conservazione

¹⁹⁹ Cfr. D. Cairns, *Conversations*, cit., p. 98: “Quando ci fummo congedati da Husserl, Fink disse che, in generale, l'approccio husserliano ai problemi dell'infinità e della totalità è viziato da una concezione troppo ristretta dell'orizzonte come qualcosa che non è in nessun modo *dato*, ma che è un mero indice (nel dato) di un probabile “di più” (*more*)”.

²⁰⁰ Cfr. E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, cit., p. 467.

²⁰¹ Fink afferma a proposito di quest'ultima: “*sie wird zwar als Phänomen gesichtet, zugleich aber wieder abgedrängt*” (E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 34). Cfr. anche E. Fink, *Ph.W.* 3.2, p. 175, XCIII/1a: “*Die Tiefe der Weltbefangenheit ist in Husserls Theorie der phänomenologischen Reduktion keineswegs angezeigt*” e, ancora: “*Husserls Deskription der ‘natürlichen Einstellung’ ist unzureichend und damit notwendig im Gefolge auch die Darstellung der phänomenologischen Reduktion*” (*ibidem*).

²⁰² “*Husserls Charakteristik der Wahrnehmung als Selbstgebung unzureichend. Der ‘Hinnahme’-Charakter der Wahrnehmung. Der prinzipielle Fehler seiner Argumentation: ‘eine andere Wirklichkeit als die wahrgenommene haben wir ja gar nicht’*” (E. Fink, *Ph.W.* 3.2, cit., p. 109, 53a).

dell'unità personale dell'io costituente e dell'io fenomenologizzante e al mancato sfondamento dell'uomo e dell'identità egoica nella *Ent-menschung* – che sola può realizzare l'apertura dell'essere finito all'assoluto del quale esso costituisce l'ontificazione – corrisponde il mantenimento dell'orizzonte intramondano come del correlato inerente a tale soggettività (come polo oggettivo delle cinestesi e dell'*io posso*²⁰³); la riduzione del mondo a un mondo della percezione (“*Wahrnehmungswelt*”) e, dunque, a fondamento di ogni validità e posizione soggettiva. Affermare che il mondo è il fondamento originario della validità e di ogni senso d'essere (così come la *natürliche Haltung* è presupposta alla *Ent-haltung* costituita dalla riflessione trascendentale), equivale in realtà, per Husserl, a postulare la co-originarietà di coscienza e mondo, quella che abbiamo definito più sopra, con Fink, come “correlazione ontologica”. L'assoluto, infatti, non è il mondo stesso, ma il mondo solo in quanto è fenomeno²⁰⁴, ovvero la correlazione trascendentale io-mondo che si annuncia nell'immanenza della coscienza: “[...] in ogni caso, nella posizione del ‘fenomeno del mondo’ e dell'io come esecutore, io possiedo un ‘terreno assoluto’”²⁰⁵. Il fatto che la questione del mondo venga subito provvista di un terreno ontologico venendo ‘collocata’ nella sfera trascendentale della coscienza, non è indifferente per il suo svolgimento: con ciò, è impedita quella radicalizzazione che Husserl stesso invoca nominando il paradosso per cui l'io è a un tempo soggetto *nel* mondo e soggetto *per il* mondo; uomo mondano e ego trascendentale costituente il mondo nei suoi molteplici sensi d'essere²⁰⁶.

Se, da un lato, Husserl riconosce al mondo una funzione condizionante rispetto alla datità, considerandolo il terreno sul quale la coscienza si trova già sempre a vivere nella sua ingenuità, d'altra parte egli non lo problematizza in quanto tale, mettendo troppo frettolosamente tra parentesi, insieme all'atteggiamento naturale, la credenza ontologica

²⁰³ In virtù di tale correlazione, Husserl afferma per esempio: “*Jedes Umdenken der Welt ändert mich selbst aus dem wirklichen in ein mögliches Ich (...)*”; in: E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, cit., p. 250.

²⁰⁴ Secondo Fink, la fenomenologia di Husserl “fissa il fenomeno come assoluto” (cfr. E. Fink, *Elemente einer Husserl-Kritik*, 1940, tesi 31).

²⁰⁵ “[...] jedenfalls habe ich in der Setzung des “Weltphänomens” und des Ich als Vollziehers einen “absoluten Boden” (E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, cit., p. 483).

²⁰⁶ Ivi, p. 264: “*Radikalisierung: Ich als universaler Geltungsträger für die Welt, also für mich selbst als Menschen in der Welt. Das radikale Problem: Ich und Welt. Transzendente Reduktion*”.

a esso correlata, condannata come “ingenua assolutizzazione del mondo”²⁰⁷. La problematizzazione del mondo quale fondamento originario condurrebbe – come già avviene in Heidegger – all’oltrepassamento della soggettività trascendentale che costituisce il presupposto metafisico di tale concezione.

In un certo senso, Fink rivolge al maestro la stessa critica da questi rivolta a Cartesio. Infatti, come Husserl rimprovera Cartesio di distogliere lo sguardo dalla sua scoperta (la sfera immanente della soggettività trascendentale con i suoi atti noetici e i rispettivi correlati noematici), possiamo dire con parole nostre che Fink gli rimprovera di intravedere il problema del mondo, ma non il mondo stesso in quanto *problema cosmologico*, neutralizzandolo troppo presto nella riduzione trascendentale, come emerge del resto dalla seguente dichiarazione: “Ora, il senso dell’epoché sta nell’esigenza che il mondo dell’esperienza esterna in quanto universo tematico dell’uomo naturale sia messo completamente fuori gioco”²⁰⁸. Ciò che Fink critica è, com’è noto, proprio la fattibilità – in linea di principio, prima ancora che procedurale – di una epoché totale, la fede ingenua di Husserl nella possibilità di sottrarsi al “totale pregiudizio mondano”²⁰⁹, per cui, una volta decisi per l’epoché, l’io può effettivamente “uscire dal mondo”²¹⁰.

Se l’io può trarsi fuori dall’intramondano, egli non può chiamarsi fuori dal mondo stesso, il cui sapere costituisce l’“*Ur-Apriori*” della conoscenza e dell’esperienza in generale (qui si innesta anche la critica finkiana al *concetto naturale di mondo*)²¹¹. Ciò è

²⁰⁷ “*Naïve Verabsolutierung der Welt*” (ivi, p. 59). Husserl riconosce il carattere pre-dato del mondo (ivi, p. 67), ravvisando in esso la condizione di possibilità di ogni tematizzazione e, in un certo senso, il tema stesso della coscienza che vive nell’atteggiamento naturale, prima di avere eseguito la riduzione (Cfr. ivi, p. 50: “*Das erste universale Thema ist die Welt, aber ein universales Thema in einem uneigentlichen und doch nicht gleichgültigen Sinn*”). La riduzione rivela “l’ignoranza della relatività trascendentale del mondo” (ivi, p. 59: “*Unwissenheit der transzendentalen Relativität der Welt*”): questo è il suo contenuto di verità. Suo compito è quello di superare definitivamente tale equivoco (“*dies Missverständnis endgültig aufgeben*”): l’equivoco per cui il mondo si erge davanti alla coscienza come un che di assoluto. Con ciò, l’attenzione è spostata, dal mondo, alla soggettività come sua origine ideale-trascendentale.

²⁰⁸ “*Der Sinn der Epoché liegt nun [...] in der Forderung, dass die Welt äußerer Erfahrung als thematisches Universum des natürlichen Menschen ganz und gar außer Spiel gesetzt werden soll*” (ivi, p. 73).

²⁰⁹ “*Wir enthalten uns also des totalen Weltvorurteils*” (ivi, p. 151).

²¹⁰ “*Fasse ich den Entschluss, diese Epoché wirklich universal und auch hinsichtlich meines ganzen Lebens durchzuführen, so bin ich doch in gewisser Weise aus ‘der’ Welt herausgetreten*” (ivi, p. 351).

²¹¹ Il sapere del mondo è sempre storicamente connotato, essendo il risultato dell’esperienza storica, per cui non è possibile presupporre, come fa Husserl, un concetto naturale di mondo, pensando quest’ultimo come una invariante della percezione: “*Der Glaube an einen natürlichen Weltbegriff [...] war ein Aberglaube der Phänomenologie Husserls und seiner Schule*” (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 142). In ciò, Fink si mostra discepolo di Heidegger, additando non soltanto, come abbiamo visto nel

possibile unicamente a patto di intendere il mondo alla stregua di un oggetto; l'esperienza del mondo sul modello dell'esperienza della cosa: "Il mondo come orizzonte inglobante compare solo occasionalmente nell'analisi husserliana dell'atteggiamento naturale, in quanto l'orientamento fondamentale all'intenzionalità dell'incontro oggettuale di cose relega il fenomeno del mondo sullo sfondo"²¹². Come vedremo nel corso del paragrafo 2.3, sarà soprattutto la dialettica hegeliana a fornire al nostro filosofo il modello per pensare la differenza cosmologica tra *Ding* e *Welt*.

La critica mossa da Fink alla *Wahrnehmungswelt* husserliana contiene già il rimprovero – che egli muoverà al defunto maestro nella già citata lezione del 1948, *Philosophie als Überwindung der Naivität* – di intendere l'essere come posizione, nella limitata accezione dell' 'esser-posto'. L'intreccio di riduzione e questione cosmologica trova una sintetica, ma efficace formulazione nella conferenza del 1971 *Reflexionen zu Husserls phänomenologischer Reduktion*:

"L'irritante problematica del concetto di essere non è accantonata se il pensiero risale dalle cose nel mondo al soggetto per il mondo. Solo se l'oscuro nome "essere" non significa altro che validità, posizione da parte di un soggetto che pone; nient'altro che un "carattere tetico" proprio di un oggetto per la coscienza: allora e solo allora può essere dischiusa tramite l'*epoché* la dimensione dell'origine. Ma non c'è, al fondo di questa impostazione husserliana, un modello che merita almeno una domanda?"²¹³.

Non che in Fink sia assente il riconoscimento del mondo come "*Geltungshorizont*" e "*Bodengeltung*" di tutte le singole validità d'essere o posizioni ontologiche: al contrario, è proprio partendo da tale riconoscimento che egli sostiene l'esigenza di una riduzione dell'idea di essere, intravedendo nel concetto di mondo il rovesciamento dell'essere

primo capitolo, l'uso ingenuo del linguaggio – e dei modelli ontologici a esso sottesi – da parte della fenomenologia, ma, più in generale, i "presupposti ontologici" fungenti nell'esperienza quotidiana e alla stessa percezione: "*Im Alltag läuft der geschichtliche Prozeß, der in den Den Kern beginnt, aus in der Trivialität des 'Selbstverständlichen'*" (*ibidem*).

²¹² "*Die Welt als der umstellende Horizont kommt in Husserls Analyse der natürlichen Einstellung nur beiläufig vor, da die grundsätzliche Orientierung an der Intentionalität der gegenständlichen Begegnung von Dingen das Weltphänomen in den Hintergrund drängt*" (E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 26).

²¹³ E. Fink, *Nähe und Distanz*, cit., p. 320, trad. mia.

oggettuale nel non-essere²¹⁴. Tale rovesciamento è del resto anticipato dallo stesso Husserl, che nel paragrafo di *Zur phänomenologischen Reduktion* dedicato all'*ontologia materiale* definisce il mondo, oltre che come “forma della totalità di sostanze” (“*Form der Totalität von Substanzen*”), “tutto” (“*Ganzes*”) e “caso limite” (“*Grenzfall*”), anche come “grado zero della totalità” (“*Null der Ganzheit*”)²¹⁵, prefigurando il concetto speculativo finkiano del mondo come totalità meontica (suggerito, fra l'altro, dal titolo dell'opera *Alles und Nichts*).

Alla luce di quanto sopra, possiamo affermare che il problema del passaggio aporetico dall'atteggiamento naturale all'atteggiamento fenomenologico e alla filosofia come superamento della *Weltbefangenheit* – ovvero il problema dell'origine, nel quale la questione dell'inizio della fenomenologia si salda e si confonde con quella dell'origine del mondo – resta insoluto, in Husserl, perché egli stesso rimane prigioniero dell'orizzonte intramondano, nella misura in cui, identificando l'essere con l'esser-posto e la realtà con la realtà percepita o percepibile avente per modello l'intuizione del dato nel presente percettivo, non mette fra parentesi l'essere stesso della coscienza e delle sue strutture costitutive e, dunque, non intende la riduzione in maniera sufficientemente radicale. Husserl si arresta sulla soglia del nulla senza varcarla, condividendo quella “paura del nulla” che abbiamo visto costituire per Fink il principale ostacolo sulla via dell'elevazione della coscienza naturale alla filosofia, dell'ingenuità trascendentale all'autocoscienza fenomenologica.

In questa critica risuona peraltro un'eco della critica di Heidegger al primato metafisico della presenza (“*Vorhandenheit*”) e alla teoria della rappresentazione: “Ogni presente mondano è presenza della soggettività, che essa condivide con tutto ciò che è. Il presente soggettivo è mondanamente esteso. La presenza è tra soggetto e oggetto”²¹⁶. Il problema, individuato nel primo capitolo, del rapporto tra temporalità trascendentale (temporalizzazione) e temporalità mondana non è in effetti risolvibile, se non abbandonando l'impostazione trascendentale: è appunto in questa direzione che

²¹⁴ Cfr. E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 28: “*Welt ist ein universaler Geltungshorizont, der allen einzelnen Seinsgeltungen vorausliegt und als Bodengeltung den Umschlag gegenständlichen Seins in Nichtsein erst ermöglicht*”.

²¹⁵ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, cit., pp. 266-267. Cfr. anche: ivi, p. 329: “*Totalität des Seins*”.

²¹⁶ “*Alle Weltgegenwart ist Gegenwart der Subjektivität, die sie teilt mit allem, was ist. Die subjektive Gegenwart ist in sich selbst weltausgebreitet. Gegenwart ist zwischen Subjekt und Objekt*” (E. Fink, *Ph.W.* 3.2, cit., p. 48).

conducono la radicalizzazione finkiana della riduzione fenomenologica come *Entmenschung* e il dualismo esasperato tra io trascendentale costituente e spettatore trascendentale o io fenomenologizzante. Come si vedrà, la temporalizzazione originaria (“*Urzeitigung*”) non è più ascritta da Fink alla coscienza, ma al mondo stesso, venendo a coincidere con il concedere tempo e spazio da parte del mondo.

Se dunque, anche in Fink, il superamento della *Weltbefangenheit* mediante la riduzione fenomenologica riconduce all’assoluto come in Husserl, tale assoluto, già negli anni Trenta, non è più sinonimo della coscienza trascendentale: l’acquisizione ultima della riduzione non è soltanto il divenire-per-sé della vita costituente. Il superamento riflessivo della *Weltbefangenheit* assume infatti il senso del riconoscimento della differenza cosmologica, dell’elevarsi al di sopra del proprio essere intramondano, al quale anche la coscienza trascendentale appartiene, in quanto essa è propria di un ente individuato. Nel divenire-per-sé della coscienza trascendentale si realizza la *Ab-lösung* dalla sfera dell’intramondano: l’assoluto non è la soggettività costituente l’oggettività intramondana, ma, performativamente, il sapere che tale soggettività conquista di se stessa come *Weltwesen*; come quell’ente il cui essere consiste nel sapere relativo alla differenza fra il mondo e l’ente intramondano. Questo è, in ultima analisi, il significato della *Lehre von der Freiheit* annunciata da Fink, il cui sviluppo in chiave cosmologica sarà appunto oggetto del presente capitolo e del prossimo.

L’ottimismo e la fiducia di Husserl nella fenomenologia come scienza sono messi in discussione da Fink, nel momento in cui, come si è accennato, la profondità del mondo impedisce di trattarlo come l’oggetto di una scienza. Come egli chiarisce in *Alles und Nichts*, il mondo non può essere dimostrato né mostrato²¹⁷; di conseguenza, di esso non si dà scienza alcuna²¹⁸. In *Welt und Endlichkeit*, il filosofo si interroga sulla possibilità di un pensiero cosmologico non metafisico, constatando come la questione del mondo sia sempre stata posta a partire da e sul modello dell’intramondano. Buona parte dell’opera è in effetti dedicata, come altri lavori, a esaminare le teorie cosmologiche

²¹⁷ Cfr. E. Fink, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 126: “*Welt kann weder bewiesen werden noch aufgewiesen*”.

²¹⁸ Cfr. E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 96. Similmente, come si vedrà nel terzo capitolo, non si dà scienza neppure della libertà.

succedutesi nella storia della metafisica, nella quale Fink scorge, con un'espressione vagamente heideggeriana²¹⁹, la "*Irrweg der Kosmologie*"²²⁰ (come avremo occasione di vedere, tra oblio dell'essere e oblio del mondo vi sono numerose analogie).

Ad ogni modo, egli individua fundamentalmente tre accezioni di mondo:

- 1) Totalità dell'ente o universo
- 2) Modalità di incontro del tutto dell'ente ("*des Seienden im Ganzen*")
- 3) Designazione regionale di un ambito mondano ("*Weltgebiet*")²²¹

Se nella seconda accezione, che Fink qualifica come metaforica, è possibile scorgere l'apporto di Heidegger e la connotazione emotiva dell'essere-nel-mondo come esistenziale, nella terza è avvertibile il contributo di Husserl. Tuttavia, come vedremo, è soprattutto nella prima accezione che Fink declina il suo concetto di mondo, che egli chiama anche concetto *cosmico* di mondo ("*kosmischer Weltbegriff*"). Il mondo è un fenomeno-soglia, un "fenomeno marginale"; esso è sempre presente, ma mai al modo della semplice presenza (Fink distingue qui tra "*Anwesenheit*" e "*Vorhandenheit*"²²²): potremmo provvisoriamente affermare che anche per Fink, come per Patočka, il mondo è "co-dato"²²³ insieme ai fenomeni intramondani. In realtà, la posizione del filosofo tedesco a tale riguardo si muove in una sostanziale ambiguità; una ambiguità che è dovuta, in parte, alla costante oscillazione del metodo tra speculazione e fenomenologia e, in parte, alla natura stessa del problema cosmologico, in quanto, così come, per Heidegger, l'essere è sempre l'essere di un ente, il mondo può diventare tema della considerazione filosofica solo a partire dall'ente intramondano.

In un certo senso, così come Adorno ha parlato di "retrofondazione ontologica dell'ontico" a proposito dell'esserci heideggeriano, è possibile parlare, a proposito di

²¹⁹ Ci riferiamo ovviamente agli *Holzwege* e all'idea della metafisica e del pensiero in generale come "erramento" dell'essere.

²²⁰ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, a cura di F.A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, p. 196.

²²¹ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 84.

²²² Cfr. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 12.

²²³ Cfr. J. Patočka, "Notes sur la préhistoire de la science du mouvement", in Id., *Le mouvement de l'existence humaine*, cit.; trad. it. "Per una preistoria della scienza del movimento", in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., pp. 64-65: "In un certo senso, la totalità preliminare è presente come lo sono le cose singole. [...] Ma quanto alla totalità, che è anch'essa sempre già qui (almeno nella mia vita adulta e normale), non posso mai ricondurmela davanti nella sua presenza corporea, e cioè in una presenza analoga a quella delle singole cose. Eppure ogni singolarità proviene a noi da quella totalità come una sorta di esplicitazione".

Fink e in circostanze mutate, di una “retrofondazione cosmologica dell’intramondano”. Con la differenza sostanziale che Fink ammette che tale fondazione può venire colta solo speculativamente, non fenomenologicamente, in quanto la fenomenologia, se vuole trascendere il piano fenomenico, può farlo unicamente tramontando nella speculazione. Come egli afferma, infatti, “la fenomenalità dei fenomeni non è mai una datità fenomenica; di conseguenza, “essa è necessariamente sempre un tema della determinazione speculativa”²²⁴. Come si legge poco oltre, “l’apparizione dell’ente non è qualcosa che a sua volta appaia”²²⁵. Da qui, l’insufficienza della fenomenologia di fronte alla questione del mondo, dal momento che il mondo, nelle parole di Patočka, è appunto “l’istanza universale dell’apparizione”²²⁶. Nel terzo capitolo, in particolare, vedremo che parlare di “codatità” del mondo in Fink è inesatto per una serie di altre ragioni.

Di esso – del mondo come totalità dei fenomeni – è possibile schizzare soltanto, come avviene in Kant, una “ontologia negativa”²²⁷ (“*eine negative Ontologie der Allheit*”). Il mondo è quell’insieme comprensivo (*Inbegriff*) dei fenomeni, quel tutto dell’essere (*Seinsganze*) che Fink tenterà di mettere a fuoco nel *Colloquio sulla Dialettica* e nel seminario su Eraclito; in entrambe le occasioni, Heidegger e il suo tardo pensiero cosmologico dell’*Ereignis* – specialmente quello elaborato ne *L’origine dell’opera d’arte* – costituirà l’interlocutore privilegiato e il termine di paragone per definire il rapporto tra ontologia e meontica, essere e mondo, differenza ontologica e differenza cosmologica.

In *Alles und Nichts*, Fink esamina quella che abbiamo elencato più sopra come la terza accezione di mondo, tratta dalla fenomenologia regionale, e svolge una analisi della “*Nahsphäre*”²²⁸, muovendo husserlianamente dal *corpo proprio* come “fenomeno

²²⁴ E. Fink, *Nähe und Distanz*, cit., p. 148 (trad. it. p. 131).

²²⁵ *Ibidem*, trad. nostra (cfr. trad. di A.M. Lossi: “Il manifestarsi dell’ente non è qualcosa che si manifesta a sua volta”). Com’è noto, la distinzione tra il fenomeno (*das Erscheinende*) e l’apparire del fenomeno (*das Erscheinen*), tra l’apparire e ciò che appare, è anche alla base della critica di Patočka a Husserl. Il filosofo ceco insiste infatti sulla necessità di distinguere tra *ciò* che appare, *colui a cui* esso appare e il *modo in cui* appare (per un approfondimento del rapporto Patočka-Husserl, rimandiamo al saggio di C. Rabanus, “Sichtbarkeit und Erscheinung. Ein Blick auf Husserl und Patočka”, in H.R. Sepp, A. Wildermuth, *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth - Eugen Fink - Jan Patočka*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, pp. 140-152; cfr. in particolare p. 151).

²²⁶ J. Patočka, “Corpo, possibilità, mondo, campo di apparizione”, in Id., *Che cos’è la fenomenologia?*, cit., p. 226

²²⁷ E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 95 e p. 113.

²²⁸ *Ivi*, p. 94.

originario” (*Urphänomen*) e “punto zero di ogni orientamento”. Già qui, nell’ambito del mondo come mondo ambiente e fenomeno regionale, sorge una prima difficoltà. Se infatti il mondo è, come si è detto, un fenomeno marginale, d’altro canto l’uomo non si trova mai al margine del mondo²²⁹, ma sempre coinvolto nel suo corso già avviato: “Noi non ci troviamo mai al principio del mondo, bensì nel mezzo del suo corso”²³⁰.

Il secondo punto sopra accennato – l’accezione esistenziale di mondo – sarà qui trattata nel paragrafo 2.6 del presente capitolo, incentrato appunto sulla critica mossa da Fink al concetto heideggeriano di mondo.

Per quanto riguarda invece il primo punto – il concetto cosmico di mondo come “universo”, unitotalità dell’ente, desideriamo richiamare il seguente schema teorico, che, analogamente a quello già presentato, riporta quattro possibili concezioni dell’infinito:

1. “Come orizzonte del mondo [*Welthorizont*] (l’illimitato aleggia intorno a me): l’infinito mondano.
2. L’infinito assoluto si finitizza nella mondanità, la cui struttura ha una infinità (mondo).
3. La tradizionale infinità di Dio è un non-concetto (*Unbegriff*) per una totalità intramondana.
4. Cfr. la definizione hegeliana dell’infinito, del quale il finito stesso è un momento”²³¹.

Alla luce dell’analisi sin qui condotta, non è difficile trovare espresso, nel secondo punto di questo schema, l’assoluto trascendentale così come esso era stato teorizzato negli anni della collaborazione con Husserl, cioè come il doppio processo della ontificazione-umanizzazione-finitizzazione (*Katabasis, Weltsturz*) e della successiva de-ontificazione, de-umanizzazione, infinitizzazione (anabasi, *Ab-lösung*, superamento della *Weltbefangenheit* nella riduzione e nella riflessione fenomenologica, per cui la soggettività trascendentale diviene consapevole di se stessa in quanto costituente

²²⁹ “Der Mensch kann nie am Rande der Welt sein” (E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 93).

²³⁰ “Wir finden uns nie am Anfang der Welt, sondern mitten im Weltlauf” (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 111).

²³¹ E. Fink, *Ph.W.* 3.2, p. 138.

fondamento dell'oggettività). L'obiettivo principale del presente capitolo è appunto quello di mostrare come tale impostazione si applichi altrettanto alla cosmologia speculativa elaborata da Fink a partire dal dopoguerra: lungi dall'introdurre concetti nuovi, infatti, la presunta "svolta" cosmologica finkiana consiste piuttosto nella risignificazione in chiave speculativa di concetti pregressi come quelli di individuazione, ontificazione, temporalizzazione originaria, o meglio la liberazione dell'essenza speculativa dei concetti e dei modelli ontologici che stanno alla base della fenomenologia. In questo senso, vedremo nel paragrafo 2.9 come il seminario su Eraclito consista, da parte di Fink, proprio nello svolgimento, in chiave speculativa e cosmologica, della tesi enunciata nel secondo punto dell'ultimo schema, che diventa pienamente perspicua soltanto se messa in relazione con quanto egli sostiene, in quella sede, nel confronto con Heidegger e muovendo da una terminologia eraclitea.

Il confronto con il filosofo di Messkirch, tuttavia, non può essere immediatamente intrapreso, essendo esso mediato innanzitutto dal riferimento ad altri due filosofi fondamentali per lo sviluppo del pensiero finkiano: Hegel e Nietzsche. Se Nietzsche sarà affrontato soprattutto nel terzo capitolo, Hegel è invece l'oggetto dei prossimi paragrafi, costituendo la prima occasione di confronto esplicito con Heidegger e di distanziamento da quest'ultimo.

2.2. *L'interpretazione heideggeriana di Hegel: l'Autocoscienza come chiave di volta della Fenomenologia dello Spirito*

Com'è noto, l'interpretazione heideggeriana della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel termina con l'autocoscienza. Salvo alcuni accenni alla *coscienza infelice*, il commento si arresta al secondo paragrafo (compreso) de "La verità della certezza di se stesso". Heidegger tace dunque completamente la lotta per il riconoscimento, la dialettica signoria-servitù che ne deriva e i restanti paragrafi di *stoicismo* e *scetticismo*. Tale interruzione può sembrare a prima vista ingiustificata, soprattutto considerando che l'autocoscienza è l'inizio di una nuova fase del sapere: sarebbe stato forse più ovvio concludere con "Forza e intelletto", che segna il coerente compimento della sezione della Coscienza. Tuttavia, quella di Heidegger è certamente una scelta non casuale,

dovuta a ragioni di carattere squisitamente filosofico: nel secondo paragrafo dell'Autocoscienza, infatti, si annuncia il problema della temporalità, della relazione tra essere, tempo e Spirito. Tale problema è concepito da Heidegger come un nuovo inizio, che dischiude nuove domande: delineare una diversa possibilità di rapporto tra l'essere e il tempo sarà proprio il compito che impregnerà della propria urgenza gli anni successivi alla *Kehre*. Il corso su Hegel si conclude, perciò, con una lunga serie di quesiti, sulla scorta di una concezione della storicità dell'essere (e del *logos*) antitetica a quella hegeliana.

La trattazione non prosegue, dunque, con l'Autocoscienza e oltre essa, perché Heidegger ha già trovato ciò che cercava: nella figura dell'autocoscienza egli intravede un bivio, nel quale s'incontrano, e per un attimo si fondono, la via della trascendenza autentica dell'esserci e la via dell'infinità dello Spirito assoluto. Proseguire nella trattazione seguendo Hegel sarebbe superfluo. Per Heidegger, infatti, la *Fenomenologia* comincia assolutamente con l'Assoluto e l'ontologia è sin dall'inizio intesa come *onto-teo-ego-logia*; la finitezza, la supposta immediatezza, è sempre già stata tolta e ricompresa nell'infinità del Concetto:

“Questo immediato cui noi, coloro che mediano, ci abbassiamo, sta già sin dall'inizio sotto la sovranità del mediare, del superamento, che dal suo canto può essere senz'altro ciò che esso è soltanto quando si abbassa ad un *in*-mediato, proprio per *mediarlo*. L'*in*-mediato è già l'*in*-mediato del mediare.”²³²

Insomma, l'inizio non può che essere l'immediato, ma in quanto *in*-mediato esso non è già più immediato. La mediazione non subentra all'immediatezza in un secondo tempo, ma è sempre già data in essa e con essa. Questo è il senso stesso del capitolo sulla certezza sensibile: l'essenza della presunta immediatezza è la mediazione.

L'obiettivo di Heidegger, com'è noto, è mostrare la fallacia dell'Assoluto hegeliano. Tale fallacia dipende dal nesso tra essere e *logos* in virtù del quale “il Concetto è la potenza del tempo”. La struttura della *Fenomenologia* si rivela infatti essenzialmente

²³² M. Heidegger, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, trad. it. di S. Caianiello, Guida, Napoli 1988, p. 86.

temporale: essa ha una logica interna, la *negazione della negazione*, ricalcata su una certa idea di temporalità. Osserva a questo riguardo Heidegger:

“Se qui si allude di proposito ai momenti *temporali* nell’essere di ciò che si deve sapere in modo assolvante, è con piena consapevolezza che così andiamo oltre Hegel, ed invero non semplicemente in una direzione che solo per caso non divenne per lui già un problema suo proprio, ma in una direzione che, se imboccata, si rivolge proprio *contro* di lui”²³³.

Egli precisa quindi quale sia questa direzione, ribadendo in modo più esplicito quanto già aveva notato a proposito del rapporto tra l’essere (l’universale) e l’ente (il singolare) nella Certezza sensibile: “*Hegel determina il tempo così come determina l’io, cioè in senso logico-dialettico, a partire dall’idea dell’essere già dall’inizio decisa*”²³⁴. La temporalità diventa cioè essa stessa *negazione della negazione*: la negazione della negazione, questa legge interna, non appartiene alla temporalità, ma le è attribuita dalla concezione dell’essere come infinità, Concetto assoluto. È la logica a determinare la concezione hegeliana della temporalità in senso quantitativo²³⁵.

Desideriamo affrontare subito la questione, posta da Heidegger, se l’infinità hegeliana sia in realtà la “trascendenza dissimulata”, la contraffazione dell’apertura estatica dell’esserci. Se, come Heidegger stesso sottolinea, l’autocoscienza si presenta

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ Per una critica dell’interpretazione heideggeriana della temporalità in Hegel, segnaliamo: L. Cortella, “La logica hegeliana come ontologia della temporalità”, in L. Ruggiu (a cura di), *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 222-234, e M. Pagano, “L’eternità come ricapitolazione del tempo nella prospettiva di Hegel”, in: *ivi*, pp. 252-255. In particolare Cortella sostiene, contro Heidegger, che “in realtà nella *Logica* Hegel affronta proprio il compito di delineare un’ontologia della temporalità, che fondi un tempo altro da quello naturale, un tempo appunto originario, di cui il tempo naturale risulti solo una cattiva rappresentazione, ovvero il tempo dell’idea” (L. Cortella, “La logica hegeliana come ontologia della temporalità”, *cit.*, p. 232). In questo senso, “l’eternità dell’idea è caratterizzata dalla stessa negatività che caratterizza il tempo” (*ivi*, p. 231), ma la negazione della negazione – che sarebbe per Heidegger alla base della concezione inautentica della temporalità – non ha alcun fondamento, se non quello della nullità stessa dell’essere. Tale concezione negativa dell’essere è evidente per Cortella soprattutto nella logica dell’essenza, che rivelando come l’essenza non sia nient’altro all’infuori del movimento stesso della riflessione, costituisce il superamento definitivo dell’ontologia della presenza: “La verità dell’essere in cui consiste l’essenza non può più essere intesa come un qualcosa di oggettivo e stabile, ma come la negazione di questa stabilità. Né questa mobilità può daccapo essere intesa come un passare davanti allo sguardo: questa restaurazione della presenza [...] viene evitata proprio perché quel movimento, nella logica dell’essenza, è in realtà un internarsi, uno sprofondare in sé dell’essere” (*ivi*, pp. 229-230).

come “una realtà più alta rispetto all’essere degli oggetti semplicemente presenti per la coscienza”²³⁶, non si può in effetti fare a meno di notare una certa affinità tra l’essere-per-sé dell’autocoscienza e l’esserci, quell’ente che può porre la domanda sull’essere in quanto non è semplicemente-presente alla stregua degli altri enti²³⁷.

Sia per Heidegger, sia per Hegel, si dà un’assolvenza del soggetto dall’oggettività semplicemente-presente; tuttavia, in Heidegger tale assolvenza è *finita*, in quanto perviene all’esserci come esistenza, orizzonte temporale non ulteriormente trascendibile, mentre in Hegel essa si traduce in un’assolvenza dal relativo in generale, configurandosi come *infinita*, assoluta. L’assolutezza dell’assolvenza è dunque possibile, secondo il filosofo di Messkirch, solo a patto di dissimulare la trascendenza. Hegel, cioè, “coglie nel segno nel pensare l’oltrepassamento come un affrancarsi dalla semplice presenza dell’ente, ma coglie paradossalmente nel segno solo dissimulando il bersaglio”²³⁸, ovvero dissimulando la trascendenza finita e intrascendibile del *Dasein*, sostituita con una finitezza “occasionale”: “l’essenza dell’assoluto è l’assolvenza infinita, ed in ciò allo stesso tempo la negatività e la positività in quanto assolute, infinite”²³⁹. Di conseguenza, Heidegger accusa Hegel di non prendere sul serio la negatività, sin dall’inizio trascesa nell’infinità dello Spirito²⁴⁰.

Ci limitiamo qui ad accennare alla possibile affinità tra la trascendenza dell’esserci e l’autocoscienza hegeliana nella *decisione anticipatrice* della morte. In essa si realizzerebbe l’*infinità ontologica* dell’esserci, che, se non può esperirsi onticamente

²³⁶ Ivi, p. 198.

²³⁷ A questo proposito, come nota Mauro Vespa, la reticenza di Heidegger sulla dialettica signoria-servitù sembra costituire un limite teorico dell’analisi, in quanto con ciò ci si impedisce non solo di comprendere come avvenga la determinazione dell’essere dell’ente come identico alla soggettività, ma anche di cogliere le potenziali analogie tra l’ipseità speculativa e l’ipseità ermeneutica quale esistenza autentica dell’esserci che si è deciso per la morte: “Avendo posto il confronto con Hegel nel chiasmo di finitezza e trascendenza tra *Selbst* ontologico e *Selbst* dialettico, eludere una riflessione sulla dialettica di signoria e servitù [...] significa eludere il confronto con la vicenda stessa della trascendenza in quanto rapporto ontico-ontologico delle autocoscienze nella lotta per il riconoscimento, e dunque precludersi la possibilità di verificare fenomenologicamente la determinazione essenziale dell’essere dell’ente come *subjectum*” (M. Vespa, *Heidegger e Hegel*, Cedam, Padova 2000).

²³⁸ M. Vespa, *Heidegger e Hegel*, cit., p. 143.

²³⁹ M. Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 90.

²⁴⁰ Per una critica dell’interpretazione heideggeriana della negatività in Hegel, segnaliamo lo studio di F. Brencio, che afferma: “Ciò che risulta essere forse il cuore del limite dell’intendimento heideggeriano riguardo alla negatività hegeliana è la commistione dei piani di flessione del negativo: quello fenomenologico e quello logico” (F. Brencio, *La negatività in Heidegger e Hegel*, Aracne, Roma 2010, p. 254). La tendenza del filosofo di Messkirch è in effetti quella di leggere la *Fenomenologia* alla luce della *Scienza della logica*, misconoscendo il ruolo che l’esperienza del negativo ha per l’ontologia hegeliana.

come una totalità, può però cogliersi come tale da un punto di vista *ontologico*, includendo la morte – “la possibilità dell’impossibilità di ogni possibilità”²⁴¹ – nel proprio poter-essere. Il *Dasein* sarebbe onticamente finito, ma ontologicamente infinito, e il rivolgimento esistenziale della decisione anticipatrice verrebbe ad assumere il senso di una riflessione in senso speculativo²⁴². La struttura riflessiva dell’esistenza autentica renderebbe l’esserci un assoluto ontologico, al pari dell’autocoscienza hegeliana, che comprende nell’identità se stessa e la propria negazione, configurandosi come ritorno a sé dall’essere-altro²⁴³.

In realtà, ciò che innanzitutto rende impossibile condurre fino in fondo l’accostamento tra differenza ontologica e riflessione speculativa è il fatto che la prima è fondata non nel concetto, ma nella temporalità: prima nella *Verfallenheit* e nell’*essere-per-la-morte* del *Dasein* (in *Essere e tempo*), poi nell’*Ereignis*. In entrambi i casi, la temporalità oppone resistenza alla mediazione concettuale e all’azione superante del concetto, costituendo piuttosto l’abissale fondamento di ogni fondazione razionale e della stessa coscienza²⁴⁴. Come accennato più sopra, è appunto a partire da una determinata concezione della temporalità che, per Heidegger, Hegel può dissimulare la trascendenza dell’esserci nell’immanenza del Concetto. Non a caso, egli scorge nella

²⁴¹ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it. di F. Volpi, sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2006, p. 314.

²⁴² Cfr. G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell’essere*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 175: “Questa inclusione della morte conferisce all’esistenza autentica una struttura riflessiva?”.

²⁴³ “L’esito di questa riflessione rischia di essere un ‘per sé’: il nulla costituisce infatti una ‘sostantivizzazione’ della negazione” (*ibidem*). È ciò cui anche Vespa si riferisce parlando di “retrofondazione ontologica dell’ontico” (M. Vespa, *Heidegger e Hegel*, cit., p. 9).

²⁴⁴ Ecco perché non condividiamo la tesi di Vespa, secondo il quale nei *Beiträge* e nel pensiero dell’*Ereignis* si compirebbe una “cancellazione programmatica della trascendenza” (M. Vespa, *Heidegger e Hegel*, cit., p. 148). Per un articolato confronto tra circolarità riflessiva e circolarità ermeneutica, cfr. sempre G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell’essere*, cit., pp. 109-130; in particolare p. 115, p. 118 e p. 119, dove si insiste sull’insuperabile antecedenza della flessione e sulla distinzione tra negazione logica e negatività esistenziale, laddove quest’ultima è intesa come “limitazione delle possibilità aperte dalla comprensione”, essendo sempre riferita non alla posizione come negazione logica (e dunque superabile), ma alla pre-struttura della comprensione dell’esserci, all’esistenza come “in-essere”, costitutiva apertura estatica che impedisce la perfezione ontologica del *Dasein*. In questo senso, sottolineiamo che anche l’essere totale dell’esserci rimane pur sempre, nelle parole di Heidegger, un “poter-essere-totale” (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 316). Il passato sul quale ritorna la riflessione nella decisione anticipatrice non è un “non-più”, ma un “non-ancora”; non è il passato metafisico, un passato *passato*, ma è nel futuro; è l’essenza dell’esserci come possibilità ontologica. Troppo spesso si dimentica il ruolo delle possibilità *esistentive* e il senso *progettuale* della decisione anticipatrice. Similmente, nel paragrafo 74 dedicato alla “costituzione fondamentale della storicità”, Heidegger afferma: “la storia non ha il suo centro di gravità né nel passato né nel presente e nella sua ‘connessione’ col passato, ma nell’accadere autentico dell’esistenza quale scaturisce dall’*avvenire* dell’Esserci” (*ivi*, p. 454, corsivo di Heidegger).

hegeliana *Erinnerung* un preludio dell'eterno ritorno nietzscheano²⁴⁵, in quanto essa è quel movimento mediante il quale, al termine della *Fenomenologia*, il Concetto diviene presente a se stesso in tutto il suo processo temporale, che è con ciò interiorizzato, quindi tolto e conservato nella compresente totalità della logica.

La critica del tempo metafisico è stata condotta, tra gli altri, da Benjamin e da Horkheimer e Adorno. Nella *Dialettica dell'illuminismo* si legge in effetti un passo che ricorda molto da vicino la critica heideggeriana della temporalità spazializzata e inautentica: “lo schema tripartito deve liberare l'attimo presente dalla potenza del passato, ricacciando quest'ultimo dietro il confine assoluto dell'irrecuperabile e mettendolo, come sapere utilizzabile, a disposizione dell'*ora*”²⁴⁶, e “solo una costante *presenza* di spirito strappa l'esistenza alla natura”²⁴⁷. Allo stesso modo, per Heidegger il tempo cronologico è il tempo della *deiezione*, della *cura* degli enti intramondani essenti qui e ora come *utilizzabili*. È proprio questa visione reificata del tempo a consentire a Hegel di affermare che il Concetto è la potenza del tempo. La critica del filosofo di Messkirch, esposta nelle *Lezioni sulla Fenomenologia dello Spirito* ma anche in *Essere e tempo*²⁴⁸, è infatti che lo Spirito può cadere nel tempo naturale e poi “togliere” quest'ultimo conservandone intatti i momenti nel Concetto soltanto in virtù di una analogia strutturale, di un “isomorfismo”, tra quest'ultimo e il tempo²⁴⁹. La *negazione della negazione* che toglie l'opposizione e consente la sintesi conservante, infatti, è possibile solamente in quanto lo Spirito è pensato *sul modello* del tempo naturale²⁵⁰,

²⁴⁵ Com'è noto, con la teoria della volontà di potenza e dell'eterno ritorno, Nietzsche mostra per Heidegger di appartenere proprio a quella tradizione che aveva inteso negare. Il mancato oltrepassamento della metafisica da parte di Nietzsche dipende essenzialmente da una mancata comprensione dell'essenza del nichilismo, che egli pensa “fin dall'inizio e *soltanto* in base al pensiero del valore come il processo della svalutazione dei valori supremi” (M. Heidegger, *Il nichilismo europeo* [1961], a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003, p. 57), senza comprendere che nichilistica è proprio la posizione dei valori, in quanto essa copre l'essere a favore di ciò che nell'ente è rappresentabile, calcolabile. Nella volontà di potenza si esprime infatti la pura soggettività metafisica, che, nell'eterno ritorno, consolida se stessa come *presenza* a sé del soggetto: l'eterno ritorno è l'eternizzazione dell'*ego volo* che ha sostituito l'*ego cogito* come fondamento dell'essere, rendendo esplicito ciò che in esso vi era ancora di implicito. Avremo modo di approfondire in seguito la diversa interpretazione di Nietzsche fornita da Fink.

²⁴⁶ M. Horkheimer – Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), trad. it. di R. Solmi, introd. di C. Galli, Einaudi, Torino 1997, p. 40.

²⁴⁷ *Ibidem*, corsivo mio.

²⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., par. 82a-b e 83.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 508.

²⁵⁰ “E se ora Hegel parla del tempo nel contesto della problematica della storia e persino dello spirito, ciò avviene ogni volta in una traslitterazione, formalmente estesa a questi ambiti, del concetto di tempo della filosofia della natura” (M. Heidegger, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 208).

come una successione di punti-ora, di enti presenti (in generale, le figure della *Fenomenologia*), ciascuno dei quali si comporta come negazione del precedente ed è a sua volta negato da quello successivo, in una dialettica di presenza (l'ora) e assenza (il *non-più* e il *non-ancora* dell'ora) che mette capo, infine, alla presenza assoluta del Concetto nella *Erinnerung*.

L'opposta tesi di Heidegger, per cui non l'essere è l'essenza del tempo ma, viceversa, il tempo è l'essenza dell'essere, mette in atto quella "storicizzazione dell'ontologia" che è anche un'istanza di Adorno²⁵¹, il quale parla, a proposito di Kant e di Hegel, di "detemporalizzazione del tempo", scorgendo la concordanza di idealismo soggettivo e oggettivo nella determinazione di un comune sostrato: "il soggetto come concetto, privo del suo contenuto temporale"²⁵², variante moderna dell'atto puro e del primo motore immobile aristotelici. In Kant come in Hegel, tempo e storia diventano qualcosa di eterno, o per meglio dire di atemporale; così, nel pensatore di Stoccarda "la dialettica tra il tempo e il temporale diventa interna all'essenza del tempo"²⁵³, cioè al soggetto come movimento della negazione e della negazione della negazione. Adorno invita quindi, come già Heidegger, a riconoscere nella logica "relazioni temporali coagulate"²⁵⁴, detemporalizzate, e avanza l'ipotesi che la necessità della concretizzazione del Concetto e della logica nel tempo costituisca una sorta di "autocorrezione", un tentativo di "risarcire il tempo" (*ibidem*) di quanto gli è stato sottratto, in particolare del suo momento vitale.

L'imperativo dell'immanenza, che costituisce per Horkheimer e Adorno il carattere mitico dell'illuminismo, è proprio quell'*onto-teo-ego-logia* diagnosticata da Heidegger, per la quale il pensiero, il *logos*, pone se stesso a fondamento dell'essere, giungendo a identificarsi, in Hegel, con la stessa totalità dell'ente e divenendo con ciò l'Assoluto. Analogamente, l'individuazione dell'essere dell'ente nel valore e nella volontà di potenza che pone e toglie i valori, autorizza a scorgere in Nietzsche – come già in Hegel

²⁵¹ "Possiamo, in sintesi, formulare queste tesi: *Hegel* – l'essere (infinità) è anche l'essenza del tempo. *Noi* – il tempo è l'essenza originaria dell'essere" (ivi, p. 211).

²⁵² Th.W. Adorno, *Dialettica negativa* (1966), trad. it. di P. Lauro, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 296.

²⁵³ Ivi, p. 297.

²⁵⁴ Ivi, p. 298.

– il culmine della tradizione metafisica, la cui direzione fondamentale è “il mutamento dell’entità nella soggettività”²⁵⁵.

2.3. Distanza da Heidegger – La dialettica come “progetto ontologico”: Hegel e il superamento della Dingontologie

Diversamente che per Heidegger, per Fink la filosofia hegeliana non è una metafisica dello Spirito, né una metafisica della soggettività. Nella *Fenomenologia dello Spirito*, infatti, l’autocoscienza, non va interpretata in termini ontici²⁵⁶. Al contrario, essa va letta per il filosofo di Costanza nei termini di un “progetto ontologico”. Se Heidegger vede in Hegel il culmine della metafisica come onto-teo-ego-logia, egli, al contrario, scorge nel filosofo di Stoccarda, e nello stesso Nietzsche, l’annuncio di una “nuova esperienza dell’essere”, alternativa a quella metafisica fondata sulla soggettività, o quantomeno più originaria di essa. Se, in Nietzsche, tale nuova impostazione del pensiero rimane soltanto abbozzata, a motivo dell’ “avversione nietzscheana per il concetto”, Hegel è l’ultimo, dopo Kant, a elaborare una organica concezione ontologica: “Hegel è stato l’ultimo pensatore che ha intrapreso un progetto ontologico globale”²⁵⁷. La tesi fondamentale alla quale Fink riconduce tutta la filosofia hegeliana è la natura concettuale dell’essere²⁵⁸: il sapere, il *logos*, infatti, non è altro che l’esperienza che l’essere fa di se stesso, in quanto la coscienza è la stessa ontologia nel suo accadere (“*die geschehende Ontologie*”²⁵⁹) come movimento dei concetti ontologici; “*esperienza* in cui si configura la relazione di *‘essere e uomo*”²⁶⁰. Tuttavia, se Hegel tende a risolvere, speculativamente, l’essere nell’esperienza ontologica stessa, come vedremo Fink ribadisce la necessità di mantenere distinti il pensiero e l’essere²⁶¹, senza togliere

²⁵⁵ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 294.

²⁵⁶ Cfr. M. Vespa, Introd. a M. Heidegger – E. Fink, *Colloquio sulla dialettica e ultima lezione non tenuta del semestre estivo 1952*, a cura di M. Vespa, Cedam, Padova 1999, p. 31.

²⁵⁷ “Hegel war der letzte Denker, der einen umfassenden ontologischen Entwurf durchgeführt hat” (E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/A150, Freiburg i.Br. 1948/1949, p. 3).

²⁵⁸ “Es ist die eigentliche Grunderfahrung der Hegelschen Philosophie: das Sein ist Begriff” (ivi, p. 107).

²⁵⁹ Ivi, p. 57.

²⁶⁰ “Erfahrung, als welche sich der Bezug von ‘Sein und Mensch’ ereignet” (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 47).

²⁶¹ Come Fink precisa, un conto è l’essere, un conto è la nostra esperienza dell’essere: in ciò, egli prende le distanze da Hegel, che identifica le due cose nel sapere assoluto: “*die ontologische Erfahrung ist nicht*

con una *Aufhebung* la tensione tra i due momenti, in quanto l'essere è originariamente scisso, diviso, e non esiste un fondamento ultimo che possa garantire la sintesi delle determinazioni dialettiche, l'identità dell'identità e della non-identità. L'intuizione più profonda, pre-nietzscheana, di Hegel consiste appunto nello *scetticismo ontologico*²⁶², ovvero nella teorizzazione della negatività assoluta dell'esperienza, che consente di realizzare il passaggio dall'ontologia cosale ("*Dingontologie*") alla cosmologia, nel quale è tolta la stessa problematica ontologica che consisteva nella dialettica di apparenza ed essenza. In effetti, l'esito cosmologico della lettura finkiana di Hegel dipende principalmente dal fatto che, mentre Heidegger interpreta la dialettica come una dialettica di soggetto e oggetto – dunque tramite un apparato categoriale attinto dalla gnoseologia moderna di stampo cartesiano – Fink la interpreta, più fedelmente a Hegel stesso, come dialettica di apparenza ed essenza, scorgendo all'opera nel filosofo di Stoccarda una concettualità di matrice greca, come è evidente innanzitutto dall'insistenza sull'analogia tra dialettica e *polemos* eracliteo: dietro l'Idea della *Scienza della logica* non c'è l'idea platonica, ma, piuttosto, il *logos* eracliteo; non l'essere atemporale, ma il divenire come temporalità e processo.

Di conseguenza, il tema della filosofia hegeliana non è, come vuole Heidegger, la soggettività, ma l'essere: essa è anzi fondamentalmente "il dispiegamento della

*schon das Sein selbst, auch nicht das Sein des Seienden, sie ist die menschliche Offenheit zum Sein" (E. Fink, Sein und Mensch, cit., p. 180). Malgrado Hegel stesso, tuttavia, l'esperienza ontologica come divenire per-sé dell'essere in-sé si presta anche a una lettura non speculativa e, malgrado Heidegger, non ontologico-esistenziale (come vedremo nel prossimo paragrafo, a proposito della critica del concetto esistenziale di mondo). In ciò, Fink si distingue da Heidegger, che condanna il concetto speculativo dell'essere senza coglierne le potenzialità: "Die Erfahrung des seinsdenkenden Menschen [...] muß nicht notwendig zusammenfallen mit der darin gedachten Bewegung des Seins selber. Das ist unser entscheidender Vorbehalt gegen Hegels Auslegung der Erfahrung, als auch gegen Heideggers Interpretation. Die Erfahrung vom Ansich und Fürsich muß nicht selber vom Ansich zum Fürsich laufen" (ivi, p. 183). In realtà, vedremo più avanti che senso abbia per Fink il divenire per-sé dell'essere-in-sé. Se Heidegger, nella sua lettura di Hegel, fa corrispondere all'essere-in-sé l'oggetto e all'essere-per-sé il concetto, Fink riporta al centro dell'attenzione la dialettica tra apparenza (fenomeno) ed essenza, laddove quest'ultima non è una realtà soggettiva ontica (qui sta la differenza dall'interpretazione di Heidegger), ma piuttosto una ontologica, pensata tuttavia (e qui sta la diversità da Heidegger stesso) non soltanto nel suo carattere di essere dell'ente, in quanto si tratta di capire che è proprio l'essere a presentarsi in se stesso differenziato, contrassegnato dal divenire. Di conseguenza, l'essere è più che essere: esso rimanda al mondo come al teatro di tale *divenire*, archi-originaria condizione di possibilità della stessa differenza ontologica fra l'essere e l'ente o fra il pensiero e l'Essere all'interno dell'*Ereignis*. In questo senso, con la separatezza di essere ed esperienza ontologica, Fink prende le distanze anche da Heidegger, che scorge nel "ci" dell'esser-ci la radura, la *Lichtung* essenziale alla manifestazione dell'essere, tanto che quest'ultimo finisce con l'identificarsi con la stessa radura.*

²⁶² Cfr. ivi, p. 260.

domanda intorno all'essere", coincidendo con la stessa "esperienza ontologica"²⁶³. Se, nel *Colloquio sulla dialettica*, per Heidegger la dialettica è "un imbarazzo filosofico", per Fink essa è la relazione che l'essere intrattiene con se stesso in quanto è originariamente mediato, travagliato dal conflitto e dalla differenza. La legge logica – la dialettica come negazione e come negazione della negazione – è espressione della legge cosmologica, e nella negatività dell'esperienza che la coscienza fa si annuncia la negatività dell'essere stesso (non a caso, nella sua Introduzione al *Colloquio sulla dialettica*, Mauro Vespa parla di un "doppio disvelamento: quello operato dal sapere diretto alle cose e quello che accade nelle cose stesse in forma di manifestazione")²⁶⁴: "La dialettica è più di un 'metodo' [...] essa è il dialogo originario del LOGOS che regna nell'essere, il cui dissidio apre e al tempo stesso chiude"²⁶⁵.

Ciò che fa problema agli occhi di Heidegger – la mediazione – viene al contrario rivendicato da Fink: come si legge nella *Einleitung in die Philosophie*, "l'essere è assolutamente mediato"²⁶⁶. L'esserci, per Fink, non è soltanto la *Lichtung*, la radura per l'apparizione dell'essere, ma anche e originariamente *Weltlogos*; l'essere speculativo e simbolizzante che si rapporta alla totalità mediante i propri simboli e concetti ontologici (questa originaria compresenza e coesistenza di fenomenalità e concettualità nel

²⁶³ Cfr. E. Fink, *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der 'Phänomenologie des Geistes'*, hrsg. von J. Holl, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, p. 61 e E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 47.

²⁶⁴ M. Vespa, Introd. a M. Heidegger - E. Fink, *Colloquio sulla dialettica*, cit., p. 31. A questa duplicità del disvelamento corrisponde la distinzione di Fink tra "*Vorschein*" e "*Anschein*", ovvero tra il movimento dell'apparire insito nelle cose – mediante il quale le cose appaiono da loro stesse – e il movimento dell'apparire in relazione all'uomo e alla sua comprensione/esperienza ontologica. Quest'ultimo non è essenziale per il darsi del primo, nel senso che la conoscenza non è la causa dell'essere e dell'esser-così delle cose, ma tale causa va rintracciata nel movimento cosmologico della *Erscheinung*, del pervenire delle cose all'apparenza in quanto esse sono individuate all'interno della totalità cosmologica (cfr. E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Nijhoff, Den Haag 1958, p. 106). Nell'ambito di questa differenza si giocherà, come vedremo, sia la partita con Husserl, in quanto la costituzione trascendentale viene scavalcata in direzione del più originario processo cosmologico dell'individuazione che ricomprende in sé la stessa coscienza, sia la partita con Heidegger, la cui concezione della *Lichtung* postula una co-appartenenza originaria tra pensiero ed essere. Da questo punto di vista, possiamo in effetti affermare che l'*Ereignis-Denken*, per la struttura di rimando circolare (anche terminologico) tra *Sein* e *Da-sein* che lo caratterizza, costituisce la riaffermazione, a livello dell'ontologia fondamentale, dell'impostazione avviata con *Essere e tempo* e con il concetto esistenziale di mondo, in quanto per Heidegger la funzione disvelante dell'esserci è essenziale al disvelamento stesso dell'essere, che accade esclusivamente all'interno della comprensione ontologica.

²⁶⁵ "*Dialektik ist mehr als eine 'Methode' [...] sie ist das Urgespräch des LOGOS, welcher im Sein waltet, dessen Gegensatz aufbricht und ebenso zusammenschließt*" (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 211. Cfr. ivi, p. 322: "*Die Dialektik ist nicht also eine bloß menschliche Methode, ein Kunstbegriff, um das Unendliche in den endlichen Begriffen einzufangen. Die Dialektik des kosmologischen Denkens gründet in der dialektischen Zwietracht der Welt selbst*").

²⁶⁶ "*Das Sein ist absolut vermittelt*" (E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 54).

Weltwesen dell'uomo costituisce già una prima motivazione della contaminazione tra metodo fenomenologico e metodo speculativo): “La mediazione appartiene all'essenza di un ente, il quale può e deve mediare in quanto è un mediatore?”²⁶⁷. In quanto ente cosmologico, l'uomo vive perennemente diviso tra il cielo e la terra, la notte e il giorno, la lontananza e la vicinanza: la dualità è alla radice di ogni esperienza ontologica (come Fink ribadisce ponendo l'accento sul dualismo dei sessi e rompendo con ciò il *fallo-лого-центризм* denunciato da Derrida alla base della metafisica), derivando all'essere dalla cornice cosmologica in cui esso ha luogo, posto che ogni tempo e luogo intramondano presuppone già il concedere tempo e spazio del mondo²⁶⁸. L'esistenza come progetto ontologico è dialettica per il fatto di consistere nel movimento delle categorie ontologiche; un movimento che investe la stessa soggettività vivente, nel momento in cui esistere significa per l'uomo, in virtù della sua essenza e vocazione cosmologica, trascendere l'ente intramondano in direzione della totalità del mondo.

In un certo senso, Fink rivendica al soggetto ciò che Heidegger gli ha tolto con la sua analitica esistenziale: mentre infatti l'esserci heideggeriano, per via della circolarità tra passato e futuro, *essere-gettato* ed *essere-per-la-morte*, si trova sempre dove già è, per Fink, come vedremo soprattutto nel terzo capitolo, il soggetto è ciò che diviene e non esiste una modalità autentica di questo divenire, in quanto esso non scaturisce dalla risposta alla “chiamata” dell'essere. Bisogna infatti tenere sempre presente che la trascendenza dell'esserci è intesa da Fink non tanto come ipseità ontologica, quanto come trascendenza me-ontica, negazione di ogni essenza determinata. Benché, come si è accennato, il giovane Fink condivida sostanzialmente il modello heideggeriano della deiezione (“*Verfallenheit*”), a proposito della mondanizzazione secondaria e, in generale, del fallimento cui sottostà il rivolgimento cosmologico dell'ente intramondano nella riduzione fenomenologica, la filosofia antropologica del ‘secondo’ Fink accentua indubbiamente il carattere ascensionale, incrementante di tale movimento, subendo in ciò l'influsso nietzscheano: “L'essenza dell'uomo è vista a partire dal movimento dell'oltrepassamento [...] L'uomo è compreso come ‘trascendenza’”²⁶⁹.

²⁶⁷ “Gehört Vermittlung zum Wesen eines Seienden, das vermitteln kann und muß, weil es ein Mittler ist?” (*Ibidem*).

²⁶⁸ Cfr. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 198: “Nähe und Ferne von Binnen-Räumlichem und Binnen-Zeitlichem gibt es nur, weil Raum und Zeit je ein Außenander vorgängig bilden”.

²⁶⁹ “Das Wesen des Menschen wird von der Bewegung des Überstiegs her gesehen [...] Der Mensch wird als ‘Transzendenz’ begriffen” (ivi, p. 76, evidenziazione mia).

Proprio il concetto del movimento, imparentato con quello metafisico del divenire, sarà alla base, come vedremo tra breve, della diversa lettura della temporalità hegeliana da parte di Fink. Per il momento, ci limitiamo ad anticipare che, se Heidegger interpreta la temporalità a partire dall'originario invio dell'essere, e dunque all'interno di un orizzonte ontologico (come nota Adorno, se, da un lato, quella di Heidegger è, antimetafisicamente, una ontologia "storicizzata", dall'altro essa sfocia in una "ontologizzazione della storia"²⁷⁰, per cui la storia è interpretata in termini destinali, ricondotta alla storicità autentica dell'essere), Fink la interpreta in termini cosmologici, riconducendo l'essere stesso al divenire cosmologico e interrogandone l'origine meontica. A questo conduce la declinazione cosmologica della riduzione, che già abbiamo visto essere risignificata da Fink nel senso di una "riduzione dell'idea di essere". In questo senso, egli trova in Hegel un alleato, in quanto la filosofia hegeliana realizza proprio quella riflessione meontica dell'origine di cui egli lamenta l'assenza in Heidegger: il focus viene così spostato, dalla fenomenalità, all'origine del fenomeno e del suo essere. Hegel rappresenta dunque un modello per pensare la cosmologia, nel momento in cui egli pensa l'ente essente a partire dall'origine dell'essere ("Alles Seiende aus dem Ursprung des Seins *her versteht*"²⁷¹).

Possiamo in effetti affermare che Hegel soddisfa la doppia esigenza di Fink di porre, con Heidegger, la questione ontologica, senza perdere di vista la problematica costitutiva, benché slegata dall'impostazione trascendentale di Husserl e pensata piuttosto come individuazione – asoggettiva e cosmologica – dell'ente intramondano. A questo proposito dissentiamo, pur condividendone l'analisi generale, da Simona Bertolini, che scorge nell'interrogativo sull'essere "la distanza, oltre che dalla fenomenologia husserliana, anche dalla prospettiva meontica e dalla 'riduzione dell'idea

²⁷⁰ Cfr. Th.W. Adorno, "Die Idee der Naturgeschichte", in Id., *Philosophische Frühschriften*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, a cura di v. R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973; trad. it. "L'idea della storia naturale", in Id., *L'attualità della filosofia. Testi all'origine del pensiero critico*, a cura di M. Farina, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 63-69.

²⁷¹ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 41, evidenziazione di Fink. Siamo sostanzialmente d'accordo con S. Bertolini, che afferma: "il passaggio dalla *ontologische Differenz* alla *kosmologische Differenz* [...] è mediato dal modo in cui la prima viene per Fink elaborata nelle pagine hegeliane" e, ancora: "alla luce di Hegel, non di Heidegger, sono perciò comprensibili il dispiegamento e la strutturazione del mondo finkiano, il cui rapporto con l'intramondano è leggibile nell'ottica di una ricomposizione di tipo dialettico e non nel segno della 'differenza' heideggeriana" (S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo*, cit., p. 258 e p. 330).

di essere' del primo periodo"²⁷². Nella nostra interpretazione, infatti, il concetto hegeliano della *vita* presenta una profonda affinità con quella vita fungente anonima alle spalle della coscienza trascendentale che costituisce la più brillante intuizione di Husserl, svolgendo un ruolo cruciale nel passaggio dalla fenomenologia trascendentale degli anni Trenta alla cosmologia del dopoguerra.

Benché Fink oscilli tra quella che è a tutti gli effetti una *cosmologizzazione dell'essere* e quella che possiamo definire una "*ontologizzazione del mondo*" (concetto per la cui tematizzazione rimandiamo al paragrafo 2.10), la nozione della "vita" non può essere considerata come esclusivamente ontologica, in quanto in essa sono pensati sia l'essere, sia il divenire. La vita dello Spirito presenta, non a caso, molte più analogie con la costituzione trascendentale husserliana che non con l'essere heideggeriano, il quale, come avremo modo di approfondire nei prossimi paragrafi, è a sua volta un risultato costitutivo, collocandosi dal lato dell'intramondano e rivelando la propria insufficienza di fronte al problema della *Seinsganzheit*, della totalità dell'essere fenomenico di cui Fink cerca, husserlianamente, di rendere conto nel suo sorgere, nel suo "*Aufgehen*"²⁷³. La totalità del gioco delle differenze, dunque, non è in Hegel nulla di

²⁷² S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo*, cit., p. 96.

²⁷³ Come vedremo, si tratta essenzialmente di comprendere che l'essere è sempre individuato. Nella nostra interpretazione, allora, la meontica, lungi dall'essere abbandonata insieme alla fenomenologia trascendentale, costituisce anzi il filo conduttore che consente di scorgere la continuità tra 'primo' e 'secondo' Fink, tematica costitutiva e tematica cosmologica. Anche alla luce dell'interesse manifestato da Eugen Fink per Schelling (cfr. par. 3.2), concordiamo dunque con Luca Bisin, che enfatizza la priorità della fondazione, del *Grund*, dell'origine del mondo (o del mondo come origine) rispetto al mondo come totalità dispiegata dell'essere, ossia rispetto al mondo come essente, già identico alla *Seinsganzheit*: "nominare la differenza come cosmologica anziché ontologica vuole piuttosto significare una originarietà del mondo rispetto all'essere" (L. Bisin, "Essere e mondo. Il problema del fondamento nel pensiero di Eugen Fink", in «Rivista di filosofia neo-scolastica», anno XCII, 3-4, 2000, p. 517). Infatti, come vedremo e come il saggio di Bisin mette bene in evidenza, il mondo ha per Fink la doppia accezione di origine meontica dell'essere e di totalità dell'essere. Sempre Bisin evidenzia inoltre la trascendenza del mondo come origine dell'essere (cfr. Bisin, cit., p. 499: "[...] è importante notare che la differenza agisce nella riflessione fenomenologica anche come l'indicazione positiva di una trascendenza del mondo e di una sua funzione fondativa rispetto all'essere dell'ente"). Di conseguenza, dissentiamo da Franz, che ci sembra accomunare troppo facilmente Fink e Heidegger nell'orizzonte della cosiddetta "fenomenologia ontologica" (cfr. T. Franz, " 'Der Leib ist eine große Vernunft'. Eugen Finks kosmologisch-anthropologische Interpretation von Eros und Thanatos", in: A. Böhmer e A. Hilt (a cura di), *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität*, Königshausen & Neumann, Orbis Phänomenologicus, Perspektiven 2008, p. 92) e assumiamo piuttosto, in via provvisoria, la tesi di Hans Rainer Sepp di una "fenomenologia negativa" di Fink (per la quale rimandiamo al terzo capitolo). Proprio in virtù del permanere della dimensione meontica, riteniamo fra l'altro che non si possa concludere, come fa Ruggenini, per il cedere di Fink alla "seduzione naturalistica" di un mondo pensato come natura autosufficiente (cfr. M. Ruggenini, "Être, monde, finitude. Phénoménologie et ontologie dans la pensée

essente, se non nella ipostatizzazione finale del movimento della negatività assoluta nello Spirito, che per Fink, diversamente che per Heidegger, non è l'esito scontato della dialettica, a essa fallacemente presupposto, ma sembra quasi sopraggiungerle da fuori e in modo inaspettato²⁷⁴.

Come si vede, la dialettica hegeliana offre a Fink la possibilità di mediare fra le posizioni dei due più importanti riferimenti teorici che hanno contrassegnato la sua formazione filosofica. Tutta l'opera finkiana può essere letta appunto come il tentativo di trovare una mediazione fra l'impostazione ontologica di Heidegger e quella trascendentale-costitutiva di Husserl; in questo senso, la tematica cosmologica funge per Fink da banco di prova per definire pregi e limiti di entrambe le impostazioni e, prendendo le distanze da questi ultimi, sviluppare la propria autonoma e originale via filosofica²⁷⁵.

Ponendo la questione in questi termini – ovvero svincolando Hegel dal pregiudizio heideggeriano, che ne fa il campione della soggettività metafisica incentrando la propria interpretazione sullo Spirito – ci si accorge che il sistema non è la logica reificata a realtà, la soggettività posta a fondamento dell'essere, bensì la forma stessa della totalità cosmologica, che nel pensiero perviene all'autoconoscenza: “[...] allora il sistema *non* è una forma esteriore della verità filosofica: allora, esso è la forma essenziale”²⁷⁶. Nel movimento del concetto, la dialettica performa e riproduce da un lato il movimento discendente dell'origine che termina nell'individuazione degli enti, dall'altro il movimento inverso mediante il quale la singolarità sopprime se stessa, tornando alla comune origine meontica: “la dialettica è distruzione ontologica, come il pensiero speculativo è costruzione ontologica”²⁷⁷. In Hegel, Fink trova ciò di cui rileva la mancanza in Heidegger: il problema metafisico fondamentale dell'individuazione (“*das metaphysische Grundproblem der Vereinzelung*”²⁷⁸).

de Fink”, in: N. Depraz - M. Richir a cura di, *Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, cit., pp. 345-367; cfr. in particolare pp. 357-358 e p. 362).

²⁷⁴ “Das ist ein Resultat, das zunächst gar nicht vorhersehbar ist” (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 197).

²⁷⁵ Cfr. anche S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo*, cit., p. 52, p. 249 e p. 331.

²⁷⁶ “[...] dann ist System nicht eine äußerliche Form der philosophischen Wahrheit: dann ist sie die wesentliche Form” (*Ibidem*, evidenziazione di Fink).

²⁷⁷ “Dialektik ist ontologische Destruktion, wie das spekulative Denken ontologische Konstruktion ist” (ivi, p. 28).

²⁷⁸ Ivi, p. 30.

Non che Hegel teorizzi esplicitamente una cosmologia; tuttavia, le determinazioni dialettiche dell'*essere-in-sé* e dell'*essere-per-sé* costituiscono, come si vedrà in seguito, modi di relazione al mondo, che resta lo sfondo imprescindibile della teoria hegeliana dell'esperienza. Così, per esempio, nella Certezza sensibile le determinazioni spazio-temporali intramondane del "qui" e "ora" sussistono e si rapportano reciprocamente esclusivamente a partire da quel contesto, da quel più originario e omnicomprensivo teatro di azione costituito dal mondo come loro "*Spielraum*". La stessa distinzione tra la cosa di per se stessa ("*Ding an sich*") e la cosa come appare ("*Ding als Erscheinung*") riconduce lo sguardo dalla sfera del fenomeno intramondano alla condizione della fenomenalità; dalla conoscenza, al sorgere del mondo ("*Weltaufgang*") – nel senso del pervenire all'apparenza – anteriore a ogni conoscenza fenomenica. Ciò che si annuncia nella filosofia hegeliana è insomma un nuovo pensiero del mondo, la possibilità – intorno alla quale ci interrogavamo nel paragrafo 2.1 – di un pensiero cosmologico non metafisico. A questo riguardo, Hegel rappresenta per Fink un interlocutore più soddisfacente di Nietzsche, in quanto egli articola concettualmente quel gioco cosmologico che in quest'ultimo rimane al livello di una intuizione metaforica e poetica: "il mondo permane nell'ombra come l'orizzonte del gioco: del gioco dialettico dei concetti universali-ontologici"²⁷⁹; "gioco dell'essere mosso e movente in ogni ente" ("*Spiel des bewegten, bewegenden Seins in allem Seienden*")²⁸⁰. Il concetto hegeliano dell'essere, dunque, non va letto nel segno di un soggettivismo: più che a istanze moderne di stampo cartesiano, esso è riconducibile alla sensibilità rinascimentale di un Giordano Bruno, esplicitandone con maggiore rigore logico l'intuizione fondamentale di un concetto dell'essere come "vita dell'universo" ("*Seinsbegriff als das Leben des Universums*")²⁸¹. Parimenti, sarebbe assente in Hegel qualsiasi soggettivazione della totalità del mondo²⁸². Come afferma Fink nel *Colloquio sulla dialettica*, nella *Logica hegeliana* "il fondamento non è più la soggettività umana"²⁸³.

²⁷⁹ "Welt ist der im Halbschatten verbleibende Horizont des Spiels, des dialektischen Spiels der universal-ontologischen Begriffe" (E. Fink, *Versuch über Hegel* (1967), Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/A134, Freiburg i.Br., p. 10).

²⁸⁰ E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 32.

²⁸¹ E. Fink, *Die Exposition des Weltproblems bei Giordano Bruno* (1976), Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C250, Freiburg i.Br., p. 10.

²⁸² Cfr. E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 131.

²⁸³ E. Fink, in: M. Heidegger - E. Fink, *Colloquio sulla dialettica*, cit., p. 53.

Se l'interpretazione di Heidegger è incentrata sulla nozione di "Spirito", quella di Fink fa invece leva sul concetto hegeliano di "vita"²⁸⁴, denunciando l'unilateralità della lettura heideggeriana, che isola, all'interno della vita universale, il momento soggettivo a discapito di quello oggettivo, come egli rimprovera al maestro nel *Colloquio* di Muggenbrunn ("lei insiste troppo sull'essere-per-sé e trascura l'in-sé"²⁸⁵). Essere-in-sé ("Ansichsein") ed essere-per-sé ("Fürsichsein") sono momenti della totalità, concetti "universali-ontologici" nei quali si esprime la doppia natura delle cose, che da un lato si presentano come indipendenti ("selbstständig"), dall'altro appartengono al mondo, essendo quest'ultimo lo sfondo meontico dal quale esse ricevono la loro essenza, il loro *essere* e il loro *esser-così*. Nel rapporto della cosa al suo proprio essere (differenza ontologica), si cela la distinzione tra il mondo e la cosa stessa (differenza cosmologica), nella quale traluce l'ontogonia alle spalle dell'ontologia; la contraddizione – ancor più originaria di quella fra l'essere e l'ente – tra nascondimento e manifestatività, *lethe* e *aletheia*. Il mondo come origine e totalità delle cose intramondane è appunto l'intima unità di questa contraddizione originaria, per cui la vera differenza non è quella che corre fra l'essere e l'ente, ma tra il mondo e l'essere e, siccome il mondo non è a sua volta qualcosa di essente (esso è anzi il puramente, totalmente negativo: "*Weltstreit selbst ist das ursprünglich Negative*"²⁸⁶), tra il divenire cosmologico e l'essere che ne consegue. Nel concetto dialettico dell'origine si esprime dunque l'identità di essere e nulla, o, come si legge in Cairns, costituito e costituente. Come nota lo studioso americano riportando la sua conversazione con Fink del 23/9/1932, infatti, la difficoltà di un'interpretazione di Hegel sta nel fatto che alcune sue tesi fondamentali rimangono oscure o comunque vengono fraintese, se lette alla luce delle categorie mondane²⁸⁷, di cui l'impostazione hegeliana costituirebbe invece il superamento, in direzione

²⁸⁴ "A una interpretazione critica di Hegel pertiene il compito, essenziale e finora inavaso, di una chiarificazione del concetto hegeliano di 'vita' – il quale costituiva già l'intuizione originaria e fondamentale dei suoi scritti giovanili – che non muova da quello soggettivistico di 'Spirito' ma che, al contrario, a partire dal suo [di Hegel] concetto di vita, chiarifichi la vita dello Spirito" (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 177, trad. mia).

²⁸⁵ E. Fink, in: M. Heidegger - E. Fink, *Colloquio sulla dialettica*, cit., p. 52.

²⁸⁶ E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 248.

²⁸⁷ Cfr. D. Cairns, *Conversations*, cit., p. 97: "*The difficulty with Hegel interpretation is the erroneous application of mundane concepts and logic to what Hegel says. For example, the identity of Sein (being) and Nichts (nothing) is not a mundane identity, but the identity of constituted and constituting. All interpretations from the point of view of the world necessarily find nonsense in Hegel, or rather read nonsense into him*". Cfr. anche M. Vespa, Introduzione a M. Heidegger - E. Fink, *Colloquio sulla dialettica*, cit., p. 10 nota 9.

dell'origine del mondo. Come vedremo successivamente, infatti, il nulla non è, per Hegel (e nemmeno per Fink), il “Ni-ente” di Heidegger, l'affermazione dell'essere come negazione dell'ente; esso, piuttosto, è l'assoluto non-essere dell'essere.

Di conseguenza, la condanna dell'assoluta indeterminatezza dell'essere da parte di Hegel – in virtù della quale, nella *Scienza della Logica*, egli sostiene l'identità dell'essere e del nulla – non è da respingere come fa Heidegger (il quale, com'è noto, accusa il filosofo di Stoccarda di non comprendere la vera motivazione dell'identità dell'essere e del nulla, fraintendendola come identità speculativa²⁸⁸), ma contiene una tesi che, sulla scorta di Fink, possiamo definire come *cosmologica*: l'essere stesso – proprio in quanto, per dirla con l'Heidegger di *Essere e tempo*, è sempre l'essere di un ente – non pre-esiste al processo di individuazione. Quello che Heidegger denuncia come un appiattimento del nulla sulla negazione logica consente in realtà di comprendere concettualmente il divenire cosmologico come passaggio dall'Uno indifferenziato ai molti, quella co-appartenenza tra lo *EN* e i *PANTA* che costituisce la questione portante dell'*Heraklit-Seminar*.

In questo senso, anche la volontà di potenza viene reinterpretata da Fink in termini cosmologici, come “il modo di essere in movimento di ogni Ente come tale”; similmente alla dialettica hegeliana, essa non è che un'altra metafora dell'inquietudine della vita (“*Unruhe des Lebens*”) come doppio movimento dell'individuazione – o, per continuare a impiegare la terminologia finkiana degli anni Trenta, “de-nientificazione”, “ontificazione”, “finitizzazione” o, ancora, “*Weltsturz*”, movimento “catabanico” (“*katabanisch*”) – e della “negatività assoluta”, dell'infinità che toglie, nientificandole, le determinazioni finite. Questa negazione assoluta è il modo in cui l'assoluto esiste, in

²⁸⁸ L'esistenza è pensata da Hegel come determinatezza; più precisamente, come determinazione-negazione logica che, in quanto è un opposto, può essere rimossa. Nella *Logica*, egli esclude la realtà del Nulla: “Il puro essere e il puro nulla sono dunque lo stesso” (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, riveduta da C. Cesa, Laterza, Bari 1968, vol. I, p. 71). Il nulla, così come l'essere indeterminato e astratto, non esiste: il puro essere e il puro nulla coincidono nel loro non-essere. Essi sussistono solamente come poli mediati di una relazione dialettica. Com'è noto, invece, per Heidegger il Nulla ha un essere, antecedente a qualsiasi dialettica: quell'essere che si manifesta nella situazione emotiva dell'angoscia. Esso è anzi l'essere stesso, in quanto *Ni-ente*, che fa essere l'ente, manifestandolo ogni volta nel suo particolare *Wie*, sempre emotivamente connotato. Il Nulla, cioè, non è, dialetticamente, la negazione dell'ente, ma si situa su un piano differente, è anzi la condizione di possibilità stessa della svelatezza dell'ente. “Questo assolutamente altro rispetto a tutto l'ente è il non-ente. Ma questo Niente è essenzialmente in quanto essere” (M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* [1929], in Id., *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008, p. 75).

quanto esso si compie esclusivamente come quel movimento “catastrofale-riflessivo” nel quale si realizza la anabasi dell’assoluto come meontica assoluzione (“*Ab-lösung*”) dal finito e dalla prigione dell’intramondano: è il già citato passaggio dall’ontologia cosale alla cosmologia; quella “*Katastrophe der Weltbefangenheit*” che nel primo capitolo abbiamo visto essere il significato profondo della riduzione fenomenologica²⁸⁹. Proprio in virtù di questo secondo movimento, nella filosofia hegeliana si compie quel superamento del finito e dell’intramondano in direzione dell’infinito e della totalità cosmologica che Fink designa con l’espressione “*Überstieg zur Welt*”, individuando l’essenza dell’uomo appunto nel movimento della “*Steigerung*”, del superamento-trascendimento dell’intramondano. La finitezza diviene così *simbolo* dell’infinità.

2.4. *L’interpretazione finkiana dell’analogia tra tempo e Concetto in Hegel: l’inquietudine della “vita” come medio di pensiero ed essere*

Alla luce di quanto detto, possiamo procedere a illustrare l’interpretazione fornita da Fink dell’analogia tra il tempo e il Concetto in Hegel. Infatti, quella che Heidegger critica come una mera affinità esteriore, fondata sulla concezione inautentica della temporalità che abbiamo richiamato più sopra²⁹⁰, racchiude per il filosofo di Costanza una profonda verità, ovvero la co-appartenenza di uomo e mondo, pensiero e infinito; una co-appartenenza che non inerisce all’uomo come una proprietà fra le altre, ma costituisce la sua stessa essenza in quanto egli è l’essere cosmologico, lo

²⁸⁹ Traduciamo con “anabasi” ciò cui Fink si riferisce con l’aggettivo “*ekbantisch*”. Cfr. R. Bruzina, “Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik – Pädagogik”, in: A. Bömer (a cura di), *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, cit., pp. 193-219; p. 200 nota 14.

²⁹⁰ La tesi di Heidegger, lo ribadiamo, è che tra tempo e Spirito vi sia un legame meramente esteriore, costituito da una vuota analogia formale: lo Spirito è *negazione della negazione*, ovvero è l’unità che pone la differenza e la rimuove in quanto inessenziale, affermandosi come identità tautoeterologica (dell’*identità* e della *non-identità*) e perciò infinita; il tempo, in quanto è la negazione della puntualità nella successione cronologica, possiede la stessa struttura dialettica dello Spirito, configurandosi anch’esso come *negazione della negazione*. L’unica differenza tra tempo e Spirito è che il tempo è la negazione della negazione solo immediatamente, in una maniera ancora astratta: esso è “divenire *intuito*”. Il tempo è il divenire – l’essenza dello Spirito come negazione della negazione – intuito dalla coscienza che ancora non si sa come soggetto assoluto: lo Spirito si comprende inizialmente *nel* tempo e *come* tempo. Quando il Sé si solleva dall’intuizione al Concetto, il tempo viene dissolto, superato: il *divenire intuito* si estingue nel momento in cui diventa *divenire concepito*. “Poiché l’inquietudine dello sviluppo dello Spirito che procede verso il proprio concetto è la *negazione della negazione*, allo Spirito che si realizza in questo modo non resta che cadere “nel tempo” in quanto immediata negazione della negazione” (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit. p. 507).

“*Zwischenwesen*” che abita nello spazio fra il cielo e la terra: “per Hegel vale l’identità speculativa di essere e tempo, perché il pensiero, in quanto potenza cosmica, inabita l’essere operando come sua inquietudine: l’inquietudine della ‘vita’”²⁹¹.

L’elemento comune che fonda l’analogia formale tra il tempo e il Concetto è, dunque, la potenza del negativo, la “potenza inabitante della negatività”²⁹². All’azione nientificante dell’Infinito hegeliano corrisponde infatti – come avremo modo di vedere – la nietzscheana trasvalutazione dei valori (ma anche la concezione dell’essere-per-sé in Sartre): come Fink scrive in *La filosofia di Nietzsche*, “l’uomo falsifica il mondo perché *pensa*, perché progetta categorie ed inventa la struttura delle cose, lo schema della cosità, a priori da ogni esperienza”²⁹³. Se il divenire cosmogonico è l’evento originario dell’individuazione, il pensiero o *nous* (il “*Wissen*” hegeliano) è l’evento fondamentale (“*Ur-ereignis*”) della “luce”, ovvero il divenire-rischiara della realtà così individuata, che *si mostra* nella molteplicità articolata dei fenomeni, degli eventi intramondani, “[...] l’accadere fondamentale della *Lichtung*, nella cui chiarezza soltanto possono apparire i comuni eventi e accadimenti”²⁹⁴. La compagine del mondo (“*das Gefüge der Welt*”²⁹⁵), il “cosmo”, riflette già le distinzioni del pensiero, non essendo altro che “l’intelaiatura dei pensieri ontologici” (“*das Gerüst der Seinsgedanken*”): in ciò risiede il motivo ultimo della coappartenenza di *Denkgeschichte* e *Seinsgeschichte*; il significato cosmologico e non meramente antropologico della storia del pensiero. Hegel trova dunque il principio del movimento dell’esperienza nella negatività come “contraddizione infinita”²⁹⁶.

Il concetto hegeliano di “vita” e, dunque, di divenire e movimento – intesi non metafisicamente, ma nella loro essenza negativa, meontica – è, come accennato, ciò che consente a Fink di spiegare l’affinità apparentemente esteriore tra il tempo e il Concetto, mostrandone l’intima necessità. Lungi dal poter essere ridotto alla pretesa totalitaria della soggettività di coincidere con il reale, quello dialettico è un pensiero dalla

²⁹¹ “Für Hegel gilt die spekulative Gleichung von Sein und Zeit, weil das Denken als kosmische Macht dem Sein einhaust und als seine Unruhe wirkt: Unruhe des Lebens” (E. Fink, *Ph.W.* 3.2, cit., p. 291).

²⁹² “die einhausende Gewalt der Negativität” (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 75).

²⁹³ E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960; trad. it. *La filosofia di Nietzsche*, trad. it. di P. Rocco Traverso, Mondadori, Milano 1977, p. 179.

²⁹⁴ “[...] das Grundgeschehen der *Lichtung*, in dessen Helle allererst sonstige Ereignisse und Begebnisse sich zeigen können” (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 64).

²⁹⁵ Ivi, p. 139. Si noti l’uso, da parte di Fink, di un linguaggio heideggeriano.

²⁹⁶ “Unendlicher Widerspruch” (ivi, p. 318).

vocazione schiettamente cosmologica, “un pensiero che pervade il mondo” (“*ein Denken, das die Welt durchwaltet*”)²⁹⁷ e che annuncia il superamento del dualismo metafisico di soggetto e oggetto²⁹⁸, essere e divenire, apparenza ed essenza.

Anche Heidegger, nelle sue lezioni sulla *Fenomenologia dello Spirito*, intravede la novità introdotta da Hegel con l’idea di *Leben*, scorgendo in essa *un nuovo concetto di essere*. Tuttavia, egli fornisce di tale nuovo concetto ontologico fondamentale un’interpretazione di segno opposto rispetto a quella di Fink su esposta.

Com’è noto, la “vita” è quell’universale incondizionato, quella differenza interna, infinità o inquietudine assoluta che era emersa alla fine di “Forza e intelletto” e che Hegel chiama anche “l’anima del mondo, il sangue universale”²⁹⁹, mai interrotto da differenze, poiché è “esso stesso tutte quante le differenze e, a un tempo, il loro essere-rimosse”³⁰⁰. Il nuovo concetto di essere è, dunque, qualcosa “che produce *sé da sé* e che nel suo movimento mantiene *sé in sé*”³⁰¹.

Nel secondo paragrafo di “La verità della certezza di se stesso”, Hegel definisce la vita come “l’essenza semplice del tempo, la quale, in questa uguaglianza con se stessa, ha la figura compatta dello spazio”³⁰². L’“essenza semplice del tempo” è tuttavia, secondo Heidegger, quell’idea di essere *fin dall’inizio* coincidente con l’infinità speculativa del sapere assoluto, fallacemente presupposto dalla *Fenomenologia*. La nozione di essere che emerge, dunque, è “nuova” solo in relazione allo sviluppo del sapere fenomenico che ha condotto ad essa come al proprio risultato: ogni figura della coscienza, infatti, ha il suo specifico concetto di essere (la semplice presenza per la Certezza sensibile, l’universalità determinata per la Percezione, l’universalità

²⁹⁷ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 185.

²⁹⁸ Segnaliamo, a tale proposito, l’affinità tra questa interpretazione della “vita” in Hegel e la ripresa in chiave asoggettiva del “mondo della vita” (*Lebenswelt*) da parte di Patočka, che scorge in esso la struttura di apparizione cosmologica e pre-soggettiva dei fenomeni (cfr. J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, Orbis Phänomenologicus, Quellen, Bd. 3, a cura di H. Blaschek-Hahn e K. Novotny, Freiburg i.Br./München 2000, pp. 116-172, p. 281). Cfr. anche Id, *Papier phénoménologiques*, p. 101: “[...] Il mondo compreso come la totalità dell’ente ci sembra ora essere il correlato della vita al ‘mondo’, nel senso di un complesso intelligibile di relazioni la cui chiave si trova ancora in qualcosa d’altro” (“[...] le monde compris comme la totalité de l’étant nous semble être maintenant le corrélat de la vie au ‘monde’. Au sens d’un complexe compréhensible de relations dont la clef se trouve dans encore autre chose”).

²⁹⁹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von H.F. Wessels, H. Clairmont, Hamburg 1988; trad. it. *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 253.

³⁰⁰ *Ibidem*.

³⁰¹ M. Heidegger, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 207.

³⁰² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 265.

incondizionata per l'Intelletto). Tale concetto di essere, all'opposto che per Fink, è lo stadio finale della fondazione metafisica di una "ontologia assoluta"³⁰³.

Per il filosofo di Costanza, invece, come si è visto, il concetto hegeliano di "vita" rappresenta proprio il potenziale scardinamento dell'ontologia metafisica, *in primis* in quanto esso non va pensato tanto in relazione all'ontologia, quanto alla cosmologia: l'accadere fondamentale pensato nella "vita", infatti, non è l'annientamento della finitezza nella mediazione concettuale, dell'oggettività nella soggettività assoluta, ma l'individuazione come evento della differenza cosmologica fra il mondo e l'ente intramondano, la totalità dell'ente e i singoli enti, il mondo e la cosa. La verità della logica è la cosmologia, il cui fondamento non è il soggetto, ma il "Weltlogos", inteso come quel movimento comune all'essere e al pensiero che abbiamo precedentemente descritto e che, lungi dal costituire l'ipostatizzazione del momento razionale, si configura – nietzscheanamente – come potenza articolante e differenziante che realizza, nell'atto stesso del differenziare, l'unità dell'apollineo e del dionisiaco³⁰⁴, solo a posteriori scindibile nelle determinazioni e concrezioni costituite dagli enti nella loro molteplicità, da un lato, e nel flusso universale della "vita" che le attraversa e connette, dall'altro: "in questa scissione originaria si dà l'unità del mondo"³⁰⁵. Nel concetto dell'infinito è pensato non l'opposto del finito, ma il gioco eterno della posizione delle determinazioni finite (la negazione) e del loro superamento meontico (negazione della negazione), per cui esse si rivelano come momenti dell'unità infinita, esattamente come, in Nietzsche, l'apollineo finisce con l'essere, più che l'opposto, un momento emergente del dionisiaco³⁰⁶. La dialettica, dunque, non è fondata soggettivamente, ma cosmologicamente: la sua verità è "che tutto è uno"³⁰⁷; è il carattere apparente della molteplicità, già intuito da Kant nella definizione del fenomeno come apparenza intramondana.

Il divenire per-sé dell'essere-in-sé, di conseguenza, non ha il senso di un mero rivolgimento soggettivo dell'autocoscienza, ma istituisce una frattura nell'immanenza fenomenica e nella stessa soggettività, realizzando l'apertura cosmologica che

³⁰³ M. Heidegger, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 205.

³⁰⁴ Cfr. E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 75: "das Wissen ist das Sichunterscheiden, ist die Macht des Unterschieds".

³⁰⁵ "in dieser Ur-Entzweigung ereignet sich die Einigung der Welt" (ivi, p. 217).

³⁰⁶ Cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 20.

³⁰⁷ Ivi, p. 26.

costituisce l'essenza dell'uomo: come Fink scrive prendendo a prestito una metafora eraclitea, “[n]ell'essere-per-sé dell'ente si specchia la luce originaria del fuoco divino”³⁰⁸. Mediante tale movimento si realizza il trascendimento del finito intramondano; lungi dal rappresentare il consolidamento della soggettività ontica nella sua realtà autonoma, perciò, esso va letto nel segno di una *derealizzazione*³⁰⁹, alla stregua di quella *Entmenschung* che abbiamo visto costituire per Fink la via di accesso dell'assoluto a se stesso nella riduzione fenomenologica. Così come, nella *Sesta meditazione cartesiana*, la riflessione produceva uno sfondamento della soggettività trascendentale, pervenendo alla soglia della dimensione asoggettiva e puramente fungente a essa sottesa, il divenire-per-sé della coscienza in Hegel perviene secondo il suo interprete all’“*Unausdenkliche*”, al “*Walten der Welt*” che costituisce l'orizzonte cosmologico di ogni egoità (“*Ichheit*”), costituendo il limite assoluto di ogni soggettivazione dell'ontologia e del discorso ontologico. Qui l'interpretazione finkiana di Hegel giunge a un punto di indistinzione con il pensiero di Fink stesso: questo meontico “rivolgimento del progetto ontologico nell'uomo” (“*Umkehrung des Seinsentwurfs im Menschen*”)³¹⁰ è infatti, in ultima analisi, il senso del ‘sacrificio’ della coscienza che caratterizza il passaggio dalla meditazione finkiana degli anni Trenta alla filosofia cosmologica del dopoguerra.

Sembra dunque valere anche per Fink la massima nietzscheana secondo cui bisogna perdersi per ritrovarsi e l'essenza del pensiero consiste proprio in questa autoestraniazione³¹¹. Questo concetto sarà centrale nel terzo capitolo, quando

³⁰⁸ “*Im Fürsichsein des Seienden spiegelt sich das Ur-Licht des himmlischen Feuers*” (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 31). Come si può notare, il linguaggio eracliteo sostiene operativamente tutta l'interpretazione finkiana di Hegel (al punto che sia ha quasi la sensazione che talune tesi restino indimostrate, e che, più che essere direttamente ricavate dall'opera del filosofo di Stoccarda, siano a lui attribuite in virtù di una radicalizzazione dell'analogia tra *polemos* eracliteo e dialettica). Non solo: Fink legge Hegel a tutti gli effetti come un pensatore eracliteo (“*Hegel ist vor allem Herakliteer*”: ivi, p. 50), scorgendo nella *Vernunft* hegeliana la ripresa – in chiave antisoggettivistica e antimoderna – del *logos* di Eraclito.

³⁰⁹ Cfr. anche S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo*, cit., p. 301: “Nonostante Hegel ‘parli qui il linguaggio dell'ascesi’, è la risoluzione finale della problematica ontologica iniziata con la certezza sensibile a venire ora scorta dalla lettura finkiana. [...] Affinché la coscienza guadagni se stessa, ad esserle richiesto, paradossalmente, è il sacrificio di sé come coscienza: essa scopre ‘la sua realtà, mentre si derealizza’”.

³¹⁰ E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 149.

³¹¹ Cfr. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, in “*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*”, a cura di G. Colli e M. Montinari, II, W. de Gruyter, Berlin - New York 1967; trad. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, in “*Opere di Friedrich Nietzsche*”, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. II, Adelphi, Milano 1981, n. 306: “*Perdere se stessi. Una*

affronteremo il tema della libertà: la libertà, la *Befreiung der Freiheit*, consiste appunto in questo sacrificio della soggettività che scopre così la propria essenza cosmologica, in quanto l'essenza propria dell'uomo come progetto ontologico è appunto quella di mediatore del mondo e delle categorie cosmologiche (“*Weltwesen*” e “*Vermittler*”). La dialettica di universale e particolare diventa quindi dialettica di *Ding* e *Welt* e, dunque, mondo e intramondano. Le relazioni interne alla cosa, infatti, rimandano continuamente al di fuori di essa, acquistando il loro senso unicamente in virtù della totalità, del campo infinito di relazioni all'interno del quale la cosa sussiste appunto come *quella* cosa, la cui identità con se stessa (il cui essere) è dunque cosmologicamente mediata: “Ogni ente, non soltanto l'uomo che comprende l'essere, è al tempo stesso presso di sé (“*bei sich*”) e fuori di sé (“*außer sich*”), chiuso e aperto, nascosto e illuminato”³¹². Nell’“autoesibizione” della cosa, si ripete la dialettica cosmologica di “cielo” e “terra”³¹³, nella misura in cui la cosa è al tempo stesso (“*sowohl*”) chiusa in se stessa, autonoma, e (“*als auch*”) fenomenicamente dischiusa nell'esternazione delle sue proprietà: la conoscenza della cosa documenta appunto il passaggio dalla *Verschlossenheit* alla *Lichtung*, rispecchiando la genesi stessa della manifestatività. Torna, qui, quel “doppio disvelamento”, quell'intreccio cui abbiamo già fatto riferimento, tra *comprensione ontologica* ed *essere* (la cui originaria e insuperabile co-appartenenza ricorda per certi versi l'intreccio di *conoscenza fenomenologica* e *vita trascendentale costituente* nella *Sesta meditazione cartesiana*, in quanto a essere mantenuta è proprio la connotazione meontica del pensiero come riflessione ontologica).

volta che si sia trovato se stesso, bisogna essere capace di tempo in tempo di *perdersi* – e poi di ritrovarsi: presupposto che si sia un pensatore [...]”.

³¹² E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 305.

³¹³ Fink parla qui di “*Wiederholung der Erde*”, avendo evidentemente presente l'analisi condotta da Heidegger ne *L'origine dell'opera d'arte*, scritto che infatti egli cita altrove a testimonianza dell'evoluzione cosmologica del pensiero heideggeriano: qui, infatti, Heidegger parla a proposito dell'opera d'arte di “*Herstellung der Erde*”, in quanto l'opera – nel suo esporre, nel suo portare alla luce il mondo (“*Aufstellen der Welt*”) – lascia apparire la terra come tale (“*Das Werk läßt die Erde eine Erde sein*”; M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950; *L'origine dell'opera d'arte*, edizione italiana con testo a fronte a cura di I. De Gennaro e G. Zaccaria, Marinotti, Milano 2000, p. 64), cioè nella sua funzione di fondamento occulto e in sé contratto, che lascia essere ritraendosi, divenendo visibile in quanto tale solo a partire dal sorgere del mondo: “*Die Erde her-stellen heißt: sie ins Offene bringen als das Sichverschließende*” (ivi, p. 66) e “*Die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde durchragt Welt*” (ivi, p. 70).

A fronte di quanto appena visto, si può concludere che l'interpretazione finkiana del filosofo di Stoccarda non soltanto differisce da quella di Heidegger, ma è di segno nettamente opposto: mentre quest'ultimo vede riassunto, nel concetto hegeliano dell'essere-per-sé, il punto di vista per il quale “la diversità è la medesimezza (*Selbigkeit*)”³¹⁴, per Fink la lezione di Hegel consiste nell'aver portato a consapevolezza che “l'essenza della medesimezza è la differenza”³¹⁵, il differire dell'essere da se stesso. Nel differimento dell'identità della cosa con se stessa si esprime la sua appartenenza al mondo. Ecco perché il movimento della dialettica non si arresta all'autocoscienza come al suo fondamento ultimo, come sembra invece suggerire Heidegger, nel momento in cui interrompe il commento alla *Fenomenologia* nel punto che si è detto, attribuendo senz'altro al passaggio dalla coscienza all'autocoscienza il significato dell'identità di pensiero ed essere nella soggettività assoluta. In questo senso, possiamo affermare che l'infinità, lungi dall'essere “trascendenza dissimulata” come nell'accusa di Heidegger, è in realtà proprio la realizzazione della trascendenza, intesa non più come differenza ontologica fra l'essere e l'ente, ma come differenza cosmologica; trascendenza dell'intramondano in direzione del mondo e della totalità.

Così come la ragione non è la ragione soggettiva, allo stesso modo il tempo non è il tempo oggettivo dell'ente, il tempo ontico, ma il tempo cosmico-cosmologico, l'*AION*; quella mobile eternità di cui è immagine il gioco del fanciullo in Eraclito e in Nietzsche³¹⁶. Proprio questa (implicita) concezione cosmologica della temporalità – l'essere temporale del mondo come origine e principio individuante³¹⁷ – costituisce il terreno comune a Hegel e a Nietzsche, che consente di accomunarli nel superamento della metafisica (un superamento che, come vedremo poi, fallisce in entrambi i casi). La frase “il Concetto è la potenza del tempo” rivela una verità cosmologica, coglibile solo se si pensa il tempo a partire non, come fa Heidegger, dall'essere, ma dal mondo come gioco della differenza, evento dell'individuazione, movimento onto-gonico; ancora, genesi dell'essere-in-sé, dell'apparenza del fenomeno.

³¹⁴ M. Heidegger, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 196.

³¹⁵ E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 21: “*In der Ruhe des einfachen und unmittelbaren Vorhandenseins aller Dinge haust der Unterschied; das Selbstsein aller Sachen schon ist reine Selbstunterscheidung – oder, in spekulativer Kürze: das Wesen der Selbstheit ist der Unterschied*”.

³¹⁶ Cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 122: “Il volgersi al mondo è [...] sempre per Nietzsche amore per l'eternità, ma per l'eternità stessa del mondo”.

³¹⁷ In *Welt und Endlichkeit*, Fink definisce il tempo “un principio cosmologico formale del mondo dell'apparenza”, ovvero del mondo dei fenomeni (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 68).

Fink rivendica quindi l’analogia tra il tempo e il concetto, tra il divenire cosmogonico e il pensiero come divenire delle categorie ontologiche, scorgendo nella “vita” un’indicazione per così dire “meta-ontologica”, che rimanda all’ontogonia di cui il pensiero non è che il rispecchiamento microcosmico, in quanto esso riproduce quella “potenza articolante”, quell’ “agire della differenza”³¹⁸ che è il mondo. In quanto l’essere è divenire, esso è storico: la già citata identità di pensiero ed essere, “*Seinsgeschichte*” e “*Denkgeschichte*” (che per Fink – a motivo della co-appartenenza di *Sein* e *Mensch* – rimane invece una analogia) apre alla *Weltgeschichte*” e alla cosmologia. L’essere, per Hegel, è temporale in quanto è pensiero, e il pensiero è movimento; è la vita dell’essere come divenire ontologico, il flusso stesso del tempo: “l’essere è, in termini universali, ciò che è in-sé-mosso, ciò che muove ed è mosso; la corrente della vita, il flusso del tempo”³¹⁹. L’essere è temporalizzazione originaria, l’evento stesso della temporalità e della manifestatività. Diversamente che in Heidegger, dunque, nel concetto hegeliano dell’essere non è pensato solamente l’“essere” nella sua differenza dall’ente, ma anche il pervenire della differenza stessa nella *Lichtung* all’interno della quale essa appare: se, da un lato, Fink afferma che l’essere per Hegel è identico al tempo perché è essenzialmente *Lichtung* e dunque pensiero³²⁰, dall’altro egli ha di mira non l’essere illuminato come tale, ma l’*evento* della *Lichtung*, non le statiche determinazioni ontologiche, ma il loro divenire tali in virtù della potenza oggettivante del pensiero e del soggetto rappresentante, per quanto riguarda Hegel; del divenire cosmogonico di cui il pensiero è a sua volta evento, per quanto riguarda Fink stesso.

Più sopra abbiamo accennato a una affinità tra il mondo e il gioco. Ora, tale affinità ci rivela forse il motivo per cui la teoria cosmologica di Nietzsche si ferma a questa metafora di origine eraclitea, senza fondare concettualmente le intuizioni cosmologiche dell’eterno ritorno e della volontà di potenza (nella quale Fink, diversamente da Heidegger, scorge non tanto – o non solamente – la celebrazione della moderna soggettività metafisica, quanto piuttosto un principio cosmico, “l’essenza creatrice della terra”, assimilabile, come si è visto, alla “vita” hegeliana). Il motivo è l’asimmetria infinita tra il tutto dell’ente e i singoli enti; la differenza tra ciò che Fink chiama

³¹⁸ E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 181.

³¹⁹ “*Sein ist, universal gedacht, das In-sich-Bewegte, das Bewegend-Bewegte, der Strom des Lebens, der Fluß der Zeit*” (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 64).

³²⁰ Cfr. *ivi*, p. 65.

“concezione del mondo” e ciò che egli chiama “concetto categoriale”³²¹. Del mondo e del gioco non si può avere una conoscenza concettuale: essi sfuggono alla concettualizzazione o alla tematizzazione diretta, in quanto costituiscono la condizione di possibilità di ogni concettualizzazione e tematizzazione. Come vedremo nel paragrafo 3.5 del terzo capitolo, il gioco respinge da sé i concetti, presupponendo una sorta di epoché del pensiero. Similmente, può darsi tematizzazione delle totalità intramondane, ma mai del mondo stesso, che abbiamo detto all’inizio costituire un “fenomeno marginale”.

2.5. Hegel come “Giano bifronte”: “Weltvergessenheit” e “Andenken der Welt” nella filosofia hegeliana

Forse per questo, il nuovo pensiero del mondo inconsapevolmente avviato da Hegel finisce con il ricadere nella metafisica, nella misura in cui esso “ontifica” la *vita infinita* nello Spirito, realizzando, più che una soggettivazione della totalità (come abbiamo visto, per Fink non è questo il caso di Hegel³²²), una sua “reificazione” (“*Verdinglichung der Allheit*”), finendo per intraprendere la via “metafisico-teologica”³²³, alla quale invece Kant si sottrae grazie alla “ontologia negativa della totalità” cui l’antinomia del mondo mette capo (non a caso, Fink associa la filosofia hegeliana alla “*Gottesfrage*”³²⁴, compiutamente dispiegata in essa). Per Fink, infatti, il filosofo di Königsberg è il primo a porre esplicitamente la domanda intorno al mondo – la *Weltfrage* – discostandosi in ciò dai suoi predecessori e in parte, come si è appena visto, dai suoi successori, che la confondono con la domanda metafisica sulla “*Ganzheit*”³²⁵. In questo senso, Hegel non ha pensato in maniera sufficientemente radicale: se, da un lato, mediante il concetto ontologico di “vita”, la sua filosofia

³²¹ E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 178.

³²² Lo Spirito non è inteso da Hegel in termini ontico-sogettivi, ma in termini ontologico-cosmologici, come “*weltweites Sein in allem Seienden*” (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 38). In effetti, Heidegger tende a confondere i caratteri dello Spirito con quelli dell’autocoscienza: come si è detto, il fatto che la sua lettura di Hegel si arresti all’Autocoscienza non è casuale, e nemmeno neutro per le conclusioni che egli ne ricava.

³²³ E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 95.

³²⁴ Cfr. E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 65.

³²⁵ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 114.

cosmologica supera l'orizzonte metafisico nel quale è storicamente elaborata, prefigurando quella potenza creativa cui poi Nietzsche darà il nome di "volontà di potenza"³²⁶, dall'altro essa costituisce a buon diritto il culmine della metafisica in quanto offusca il fondamento meontico del mondo in un assoluto posto come essente.

La sintesi finale è dunque la "pietra di inciampo" di Hegel, il quale, operando quello che Fink chiama un "rischiamento finale" dell'essere (per cui "l'Assoluto è l'essere completamente rischiarato"), ricade nella "*Lichtmetaphysik*" inaugurata da Platone e dalla determinazione del *Sein* come idea, manifestatività, verità³²⁷. Per Fink, invece, la contraddizione cosmologica è insuperabile, in quanto non è possibile guadagnare, rispetto a essa, un punto di vista assoluto, antepoendo al gioco delle differenze una posizione ultima in virtù della quale esse sarebbero "tolte".

Il giudizio complessivo su Hegel è dunque lo stesso già formulato da Heidegger. Come si è visto, tuttavia, mentre quest'ultimo finisce – per usare un'espressione un po' triviale – con il "gettare il bagno col bambino dentro", Fink scorge anche il *non detto* della teoria hegeliana dell'esperienza: il mondo come totalità meontica dell'essere, dialettica originaria di *Lichtung* e *Verbergung*; "il mondo come il chiuso della terra e l'aperto del cielo"³²⁸. Se Heidegger non coglie questo tacito, inconscio presupposto della dialettica hegeliana è perché, suo malgrado, condivide con Hegel una certa concezione della differenza³²⁹ e, in generale, perché è egli stesso prigioniero dell'ontologia cosale nella quale rimane confinato anche Husserl: di una visione dell'essere come "ente rischiarato" nella *Lichtung*, nel campo di apparizione costituito per Husserl dalla coscienza trascendentale, per Heidegger dal "ci" dell'esser-ci e dal linguaggio come "casa dell'essere". Non a caso – lo vedremo nel paragrafo 2.7 –

³²⁶ "Hegel gerät endgeschichtlich an den Rand der Metaphysik, sofern er vom Seienden zurückfragt in das waltende, welthafte Sein [appunto, la vita]" (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 69). In questo senso, egli può essere considerato un precursore di Nietzsche, "Vorläufer einer dionysischen Seinserfahrung" (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 198).

³²⁷ Per cui, come già rilevato da Heidegger, la storia fenomenologica della coscienza sottende una concezione adeguazionistica della verità, avendo nell'Assoluto il suo fine escatologico (cfr. E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., pp. 120-121). Esamineremo il concetto della *Lichtmetaphysik* più avanti, quando affronteremo il seminario su Eraclito.

³²⁸ "Welt als das Verschlossene der Erde und das Offene des Himmels" (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 185).

³²⁹ Cfr. Ivi, p. 237: "Hegel bleibt mit seinem Begriff des Unterschieds, der ebenso zu setzen wie aufzuheben ist, in der Dimension der 'ontologischen Differenz' Heideggers". L'unica differenza che non è "ponibile" o "toglibile", e che dunque è autenticamente originaria, infatti, è quella non fra l'essere e la cosa, ma fra il mondo e l'ente intramondano.

Heidegger tende a leggere la differenza tra mondo e cosa come una variante, come un caso o una metafora della differenza ontologica fra l'essere e l'ente. Per Fink si tratta invece proprio di interrogare il presupposto (meontico) della differenza ontologica che, lungi dal costituire un *primum*, è essa stessa un risultato, un prodotto. Mettere in dubbio l'originarietà della differenza ontologica significa porre il problema del mondo, superare criticamente l'ontologia cosale e l'ontologia in generale, in direzione della cosmologia, come suggerito dalla seguente domanda: “non è la differenza tra la terra che cela e occulta ogni cosa e il cielo che tutto rivela ancor più originaria della differenza tra mondo e cosa?”³³⁰.

A questo proposito, ci limitiamo per ora ad anticipare che, in ultima analisi, la vera differenza tra l'impostazione della questione ontologica in Heidegger e in Fink risiede nel fatto che il secondo ripropone su un terreno non-metafisico il tema metafisico dell'assoluto, mentre il primo espelle l'assoluto dalla riflessione filosofica. La sfida della filosofia finkiana consiste proprio, a nostro avviso, nel problematizzare la possibilità di una tematizzazione non ontica, non metafisica e non assoluta, dell'assoluto. Quest'ultimo viene in parte pensato sul modello presocratico della *physis*³³¹, già condiviso da Heidegger, il quale però, identificando la *physis* con l'essere e intendendo quest'ultimo come essere *disvelato*, manifestatività, si preclude la possibilità di pensare il movimento dell'apparire come tale, il pervenire alla manifestatività da parte dell'essere, la cui dimensione originaria non è la *aletheia*, ma la *lethe*: il nascondimento, il fondo oscuro dal quale tutte le cose – tutti gli enti essenti – hanno origine. La dialettica hegeliana, in tal senso, non è altro che la rappresentazione concettuale del divenire ontogonico o, per dirla con Nietzsche ed Eraclito, dell'essere come divenire. Ciò nonostante, come si è visto, Hegel ricade nella metafisica, ipostatizzando, ontificando il movimento ontogonico stesso nella figura dello Spirito autofondato e auto-giustificato³³².

³³⁰ “*ist der Unterschied zwischen der alles bergend-verschließenden Erde und dem alles offenbarmachenden Himmel nicht noch ursprünglicher als der Unterschied von Welt und Ding?*” (*Ibidem*).

³³¹ Cfr. *ivi*, p. 300: “*Das Ganze von Verbergung und Lichtung, das Ganze des gegensätzlichen Spiels nennen wir die PHYSIS*”.

³³² Cfr. S. Bertolini: “Il movimento costitutivo giunge [...] finalmente al concetto nel suo valore di mediazione, venendo però estremizzato ed arrivando a negare a sua volta ciò da cui è mediato, il mondo stesso” (S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo*, cit., p. 323).

L'ontificazione dell'assoluto da parte di Hegel e della metafisica, tuttavia, non è niente di casuale. Così come, per Heidegger, l'oblio dell'essere è destinato dall'essere stesso, dal suo nascondimento nella disvelatezza dell'ente, per Fink l'oblio del mondo, della totalità meontica, è dovuto alla stessa differenza cosmologica, che tende per così dire a "ricadere" dalla parte dell'ente intramondano, dell'essente, dell'apparenza rischiarata:

“Il fatto che l'assoluto nella sua esposizione filosofica prenda la forma dell'essere più alto o più comprensivo ('concreto' – 'astratto'), è esso stesso un' 'apparenza' (*Schein*) necessariamente implicita nell'interpretazione meontica. Cedere a quest'apparenza, esserne accecati, è il costante pericolo di ogni 'filosofia assoluta'. Essa non può evitarlo; può tuttavia 'superarlo' (*ihn 'aufheben'*): 'fallimento' (*Scheitern*) come 'riflesso' (*Widerschein*)”³³³.

Come vedremo nel prossimo capitolo, la riflessione filosofica finkiana costituisce proprio il tentativo, attraverso la ripresa in chiave esplicitamente³³⁴ cosmologica della

³³³ “*Daß das Absolute in der philosophischen Explikation die Form des höheren oder umfassenderen Seins annimmt ('konkret' – 'abstrakt'), ist selbst ein im Wesen der meontischen Explikation notwendig liegender 'Schein'. Diesem Schein zu verfallen, durch ihn geblendet zu sein, ist die ständige Gefahr für jede 'absolute Philosophie'. Ihm entrinnen kann sie nicht; aber ihn 'aufheben': 'Scheitern' als 'Widerschein'.*” (E. Fink, *Ph.W.* 3.2, p. 95, evidenziazioni di Fink).

³³⁴ “Esplicitamente” nel senso che se, negli anni Trenta, sulla scorta di Husserl, il tema del mondo veniva posto a partire dall'oggettualità – in quanto il mondo era visto come orizzonte della percezione di cose – esso viene ora posto *di per se stesso*: la totalità non è più indagata *regressivamente*, a partire dal singolo fenomeno, ma in quanto tale. L'hegeliana ontologia negativa dell'esperienza – nella quale l'esperienza dell'essere (“*Seinserfahrung*”) diventa esperienza del mondo (“*Welterfahrung*”) – costituisce allora il modello per pensare la differenza cosmologica alla base della differenza ontologica, ovvero la possibilità meontica e la genesi di ogni fenomenologia, essendo quest'ultima scienza dei fenomeni intramondani considerati nel *come* del loro essere; un essere che è ciò che è in virtù della totalità articolata in seno alla quale appare come l'essere di *un* ente; essere individuato. Come scrive Fink in *Sein und Mensch*, “se questo regresso a partire dalla cosa è divenuto da cima a fondo problematico, [...] perché in qualche modo intuiamo che il mondo è anteriore alle cose [...], che le cose hanno il carattere cosmologico dell'“intramondanità” e della ‘ripetibilità’, allora è evidentemente necessario un pensiero ontologico radicalmente diverso, che non muova regressivamente dalle cose cercando di risalire alle loro condizioni, ma che, al contrario, muova dalle pure condizioni cosmologiche di tutte le cose, dal cielo e dalla terra e dalla loro opposizione conflittuale, per poi comprendere le cose” (“*wenn dieser Rückgang vom Ding aus im ganzen fragwürdig geworden ist, [...] weil uns irgendwie die Ahnung aufdämmert, daß die Welt früher ist als alle binnenweltlichen Dinge, die Dinge den kosmologischen Charakter der 'Zwischen-Dinge' und der 'Wiederholtheit' haben, dann ist offenbar ein ganz anderes Denken des Seins notwendig, das nicht regressiv von den Dingen herkommt und den Aufstieg zu den Bedingungen versucht, sondern das umgekehrt bei den reinen Weltbedingungen aller Dinge, bei Himmel und Erde und*

Lehre von der Freiheit abbozzata nella *Sesta meditazione cartesiana*, di elaborare una filosofia dell'assoluto *non assoluta* (perlomeno non nella tradizionale accezione ontico-metafisica dell'aggettivo). In questo senso, il fallire (“*das Scheitern*”) della filosofia assoluta – e, come si è visto a proposito dell'interpretazione dell'essere-per-sé quale “sacrificio dell'intramondano”, di ogni tentativo della soggettività di porre se stessa come assoluta – costituisce l'inizio di una fenomenologia della libertà, essendo il fallimento di ogni assoluto (di ogni assolutizzazione dell'intramondano) l'atto di nascita della libertà stessa, della “*Befreiung der Freiheit*”. “*Scheitern*”, infatti, significa qui qualcosa di più che non semplicemente “scacco”, “fallimento”, rimandando a quel movimento discendente della “caduta mondana” mediante cui l'assoluto (lo EN) si finitizza nella molteplicità dei PANTA. Il fallimento di ogni totalità intramondana funge dunque da “riflesso” (“*Widerschein*” o anche, come si legge altrove, “*Abbild*”) dell'assoluto, del movimento catabanico mediante il quale l'assoluto decade nelle strutture di totalità intramondane³³⁵. Proprio a partire dal riconoscimento di queste ultime come “insufficiente riflesso dell'infinito e incalcolabile (indeterminabile) insieme comprensivo del mondo”³³⁶, è possibile porre la questione cosmologica – che è per Fink tutt'uno con la questione dell'assoluto – al di fuori del tracciato della metafisica.

ihrem widersprüchlichen Streit anfängt und von dort aus die Dinge verstehen sucht” (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., pp. 315-316; cfr. anche ivi, p. 258).

³³⁵ Cfr. E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 217: “*Die Welt spiegelt sich in sich selbst, - sie hat einen eigentümlichen Widerschein in sich selbst zurück, wiederholt im Modus einer seltsamen Gebrochenheit ihre Allheitsstrukturen in Strukturverhältnissen der Dinge*”.

³³⁶ Fink lo scrive a proposito della quantità numerica indeterminata ma in linea di principio calcolabile: “*ein derartiger endlicher Inbegriff, der dem Zählen voraufgeht, ist gewissermaßen ein 'Abbild', ein unzulänglicher Widerschein des unendlichen und abzählbaren All-Inbegriffs der Welt*” (*ibidem*).

2.6. La critica finkiana del concetto esistenziale di mondo

Il *Colloquio sulla dialettica* costituisce una sorta di premessa del seminario su Eraclito del 1966/1967. Si può in effetti affermare che il tema dei due dialoghi sia sempre lo stesso, la totalità dell'essere (-s *Seinsganze*), indagata dapprima con riferimento a Hegel e alla dialettica, poi a Eraclito, unito a Hegel da un filo che l'interpretazione svolta da Fink contribuisce a dipanare molto più che non quella svolta da Heidegger. Nel *Colloquio*, quest'ultimo non sembra particolarmente a suo agio nel trattare della totalità, e sin dall'inizio rifiuta di impostare la discussione sul piano cosmologico indicato dal suo ex allievo, tentando di ricondurre la differenza cosmologica da questi proposta sul terreno della differenza ontologica fra l'essere e l'ente. Nel seminario del semestre invernale 1966/1967, invece, quelle che si presentavano come due voci distinte sembrano completarsi e a tratti sovrapporsi, nel comune compito di mettere a punto, al di là – o forse proprio in virtù – dei rispettivi presupposti, la concezione ontologica sottesa alla filosofia di Eraclito. Tale slancio teoretico giunge infine sulla soglia di una “mistica speculativa” di fronte alla quale il pensiero ammutolisce, riconoscendo l'impossibilità di determinare ulteriormente il fondamento oscuro dell'essere, nella cui indistinzione originaria sembra infine cadere anche la differenza tra i due modi di intendere la *lethe* della *aletheia*.

La struttura dei nostri paragrafi rispecchia dunque questa propedeuticità del *Colloquium* rispetto all'*Heraklit-Seminar*.

Prima di dedicarci all'analisi dei testi sopra menzionati, tuttavia, riteniamo essenziale soffermarci su quella che è la critica di Fink al concetto heideggeriano di mondo. Chiunque voglia addentrarsi nel confronto tra Fink e Heidegger, infatti, non può prescindere dal fatto che il secondo è oggetto di una critica esplicita da parte del primo e che, in questo caso, sono i filosofi stessi a imbastire il confronto fra le proprie posizioni filosofiche, e in un modo tale che la posizione dell'uno sembra definirsi in relazione dialettica alla posizione dell'altro. Il risultato di un simile intreccio è, come già notato da Patočka, l'illusione (impieghiamo volontariamente questa parola, in quanto la nostra ipotesi è invece quella di una differenza *di fondo* tra Fink e Heidegger, dovuta all'impostazione meontica che la questione ontologica assume nel primo) di un progressivo appianarsi delle differenze tra i due: “[...] laddove la differenza scompare

sempre più, in quanto la tarda ontologia di Heidegger è diventata sempre più cosmologica, e la cosmologia di Eugen si è significativamente ontologizzata³³⁷.

Per il momento, siamo interessati ad approfondire il primo lato dell'intreccio, ovvero la cosmologizzazione del pensiero heideggeriano. Si può in effetti affermare che, così come Fink ha condizionato la riflessione dell'ultimo Husserl spingendolo a confrontarsi, seppure in maniera indiretta, con l'idealismo tedesco, egli influenza anche l'ultimo Heidegger, la cui tarda filosofia subisce, come notano sia Fink sia Patočka, una progressiva "cosmologizzazione". Quando ha luogo il *Colloquio sulla dialettica*, nel 1952, sono passati due anni dalla pubblicazione, in *Holzwege*, di quella che può essere considerata a tutti gli effetti come l'opera più "cosmologica" di Heidegger: *L'origine dell'opera d'arte*. In questo testo, come nota Fink, si fa avanti una nuova determinazione essenziale della verità; non più a partire dal *Dasein*, ma dall'essere stesso, nel segno di un superamento della concezione esistenziale della verità che aveva caratterizzato *Essere e tempo*: "nell'idea della 'terra', traluce il concetto cosmologico di mondo in Heidegger"³³⁸. Se, nell'opera del 1927, il mondo era pensato come "totalità dei rimandi" ("*Verweisungsganze*") e come "esistenziale" ("*Welt als Existenzial*")³³⁹, sulla scorta di quella interpretazione soggettivistica del mondo di cui l'Io penso kantiano costituiva piuttosto il punto di arrivo (laddove il punto di partenza era invece il concetto naturalistico di mondo attinto dalla scienza)³⁴⁰, adesso esso è pensato da Heidegger a partire dalla *aletheia*, dalla disvelatezza dell'essere. Ciò non significa che il concetto esistenziale di mondo venga soppiantato da quello cosmologico (come vedremo, questo sarebbe falso anche applicato a Fink): "Heidegger non butta a mare il concetto esistenziale di verità e non lo abbandona; tuttavia, ne riconosce i limiti. La verità come accadimento fondamentale nel *Dasein* dell'uomo è possibile innanzitutto

³³⁷ "[...] wobei immer mehr der Unterschied schwindet, denn Heideggers Spätontologie ist immer mehr kosmologisch geworden und Eugens Kosmologie hat sich bedeutend ontologisiert [...]" (J. Patočka, 23.9.1976, in: E. Fink – J. Patočka, *Briefe und Dokumente*, cit., p. 137).

³³⁸ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 178 ("mit dem Begriff der 'Erde' der kosmische Weltbegriff bei Heidegger wetterleuchtet").

³³⁹ Ivi, p. 156 e p. 160.

³⁴⁰ Cfr. ivi, pp. 152-153 ("das Modell für Heideggers Ansatz bildet die geschichtliche Welt, während Kants Modell der Naturbegriff von Welt war"; "Heidegger setzt ein, wo Kant endet: eben in einer subjektivistischen Interpretation der Welt").

perché si è già accesa una luce (*Lichtung*) nel tutto dell'ente (*im Ganzen des Seienden*)”³⁴¹.

Affiora, qui, il riferimento al “tutto dell'ente” o “tutto dell'essere”, ovvero al mondo come totalità di ciò che è, cui Fink si riferisce, nel *Colloquio*, con l'espressione “*Seinsganze*”. Senza affrontare subito la questione, ci limitiamo intanto a far notare che, in questa espressione, “essere” ed “ente” sono di fatto impiegati come sinonimi.

Se, in *Essere e tempo* e fino a *L'origine dell'opera d'arte*³⁴² – con l'eccezione di *Vom Wesen des Grundes* (1929), in cui la questione del fondamento prefigura la questione del mondo, seppure considerata ancora in relazione al progetto dell'esserci, la cui trascendenza è ora declinata in termini cosmologici³⁴³ – il mondo è interpretato da Heidegger a partire dalla comprensione dell'essere, e dunque entro un orizzonte ancora soggettivo (in continuità con Husserl, benché la coscienza trascendentale sia sostituita, nella sua funzione di *a priori*, dalla comprensione dell'essere), con lo scritto del 1936 il mondo viene pensato come un tutto né soggettivo né oggettivo. Il mondo è adesso “la radura dell'essere” (“*Welt ist die Lichtung des Seins*”) ³⁴⁴. Un concetto, quest'ultimo, che ci rimanda a quella differenza tra “*Vorschein*” e “*Anschein*” cui abbiamo precedentemente accennato in nota, a proposito della differenza tra l'essere considerato in se stesso e l'esperienza ontologica. L'impostazione cosmologica dell'ontologia finkiana consente infatti di tematizzare la distinzione tra l'apparire delle cose da loro stesse (*Vorschein*), e l'apparire delle cose in quanto esse sono percepite dall'uomo (*Anschein*)³⁴⁵, che è l'apparenza in senso hegeliano e già kantiano. Per il primo significato dell'apparire, “l'esistenza dell'uomo non è necessaria”³⁴⁶. Infatti, afferma

³⁴¹ Ivi, p. 177.

³⁴² Bisogna tuttavia tenere presente che Fink non aveva letto i *Beiträge zur Philosophie* e dunque non aveva una conoscenza diretta della concezione del rapporto essere-verità ivi esposta: sarà soprattutto la conferenza tenuta su suo invito da Heidegger nel 1962, *Zeit und Sein*, a fornirgli una visione d'insieme della filosofia dell'ultimo Heidegger.

³⁴³ Fink afferma a proposito di *Vom Wesen des Grundes*: “Il problema-guida è il mondo, benché nel titolo si faccia riferimento alla trattazione del ‘fondamento’. Il fondamento e il fondare vengono concepiti a partire dal progetto cosmologico dell'esserci (*vom Weltentwurf des Daseins her*). Il progetto cosmologico è chiamato da Heidegger la *trascendenza dell'esserci*” (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 165).

³⁴⁴ Ivi, p. 183.

³⁴⁵ Riccardo Lazzari traduce, con una scelta felice, *Vorschein* con “apparizione” e *Anschein* con “apparenza” (cfr. R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, cit., p. 243). Noi optiamo qui per una traduzione più articolata e descrittiva.

³⁴⁶ Su questo punto, segnaliamo l'affinità con la “fenomenologia asoggettiva” di Patočka, del quale ci occuperemo più estesamente nel terzo capitolo: come afferma anche il filosofo ceco, “che l'apparizione

Fink, “che l’ente appaia nel senso dell’apparenza non è necessario dal punto di vista dell’ente stesso. L’ente è, che-cosa è e come è, – indipendentemente dal fatto che appaia o no. L’essere-rappresentato e l’essere-oggetto non lo riguardano in se stesso”³⁴⁷. È così posta quella che possiamo chiamare, con Franz, la distinzione tra una “fenomenologia dell’apparizione” e una “fenomenologia della rappresentazione”³⁴⁸.

Come si è visto più sopra, tuttavia, il concetto cosmologico di mondo non sostituisce quello esistenziale: piuttosto, quest’ultimo esprime la nostra relazione soggettiva al primo, così come l’esistenza umana realizza la relazione soggettiva alla verità dell’essere rappresentando non la sua origine, ma l’occasione per la sua manifestazione. È come se Fink distinguesse qui tra la verità e l’evento della verità, tra il mondo e l’essere-nel-mondo come comprensione esistenziale-ontologica, laddove è il mondo come tale a costituire l’origine di quest’ultima, il fondamento, il teatro delle distinzioni ontologiche e, in ultima analisi, della stessa differenza ontologica fra l’essere e l’ente. Di tale differenza, Fink sembra dirci che essa è – per usare un’espressione di Nietzsche – ancora “umana, troppo umana”, in quanto è ricavata dalla prospettiva di quel particolare ente intramondano che è l’uomo, il cui pensiero può collocarsi sempre soltanto dal lato dell’originato: “Determinando la verità come radura dell’essere, Heidegger supera il concetto di verità esistenziale-soggettivo, giungendo alla convinzione che la verità è qualcosa di sovrumano e pervenendo a un concetto più originario di uomo”³⁴⁹.

Qui la questione del mondo appare strettamente connessa alla questione dell’uomo, per cui al concetto cosmologico di mondo si accompagna un nuovo concetto di uomo e di umanità che, come vedremo, consiste in una radicalizzazione di quella “trascendenza” che lo stesso Heidegger aveva individuato quale essenza del *Dasein*, modificandola infine nel senso di un “progetto cosmologico”. La critica del concetto

sia qualcosa che avrebbe bisogno di soggetti come portatori e fondamento è un pregiudizio; forse è il contrario – i soggetti sono possibili solo se c’è il piano dell’apparizione che rende possibile qualcosa come un rapporto a sé, poiché il rapportarsi a se stessi presuppone un’apparizione a sé” (J. Patočka, *Che cos’è la fenomenologia?*, cit., p. 236).

³⁴⁷ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, cit., p. 106.

³⁴⁸ T. Franz, *Der Mensch und seine Grundphänomene. Eugen Finks Existenzialanthropologie aus der Perspektive der Strukturanthropologie Heinrich Rombachs*, Rombach, Freiburg i.Br. 1999, p. 59.

³⁴⁹ “Indem Heidegger die Wahrheit als Lichtung des Seins bestimmt, überwindet er den subjektiv-existenzialen Begriff der Wahrheit, gewinnt die Einsicht, dass Wahrheit etwas Übermenschliches ist, - und dringt zu einem ursprünglicheren Begriff des Menschen vor” (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 188).

esistenziale di mondo ci permette in tal modo di comprendere meglio la tesi con la quale abbiamo concluso il precedente capitolo: in quanto l'uomo è un "*Weltwesen*", un essere cosmologico, *l'essenza dell'uomo non è nulla di umano*. In questa affermazione si condensa il superamento nietzscheano di Heidegger compiuto da Fink, che va di pari passo con il "superamento critico dell'ontologia" da parte della cosmologia³⁵⁰.

Così come l'essenza dell'uomo non è nulla di umano, l'essenza del mondo non è nulla di "cosmico" o di "mondano" in senso ontico, e nemmeno – ci sentiamo già di aggiungere – in senso ontologico. La nostra tesi è infatti che Heidegger non ponga la domanda cosmologica, considerandola semplicemente come un'appendice della questione ontologica. Porre, con Fink, la domanda intorno al mondo e all'origine del mondo significa invece interrogare il fondamento stesso dell'essere e dell'*aletheia*, con una radicalità che manca a Heidegger e che Fink ha ereditato, piuttosto, da Husserl e dalla pratica della riduzione fenomenologica. Già negli anni Trenta, infatti, egli accomunava in una medesima critica l'ontologia e il "concetto naturale di mondo", descrivendo la "*Weltbefangenheit*" come "irretimento nell'idea dell'essere"³⁵¹. Come scrive Patočka a Susanne Fink dopo la scomparsa dell'amico, "le riflessioni riguardo a come l'ontologico sia condizionato dal cosmologico, vanno già non soltanto al di là della problematica husserliana, ma anche al di là di quella heideggeriana. Anche nelle sue ultime trasformazioni, Heidegger rimane un ontologo, e il suo concetto di mondo non è l'insuperabile cosmo di Fink"³⁵².

Differenza ontologica e differenza cosmologica non sono altro, in ultima analisi, che modi diversi di porre la questione del fondamento³⁵³, che Fink riformula – a partire dal

³⁵⁰ Ivi, p. 185: "*Die Kosmologie überholt kritisch die Ontologie*".

³⁵¹ "*Weltbefangenheit als Gebanntheit in die Seinsidee*" (E. Fink, *Ph.W.* 3.2, cit., p. 142).

³⁵² "*Die Betrachtungen im 'Nachdenklichen' darüber, wie Ontologisches von Kosmologischem bedingt ist, gehen schon nicht nur über Husserlsche, sondern auch über Heideggersche Problematik hinaus. Auch in seinen letzten Wendungen bleibt Heidegger noch Ontologe, und sein Weltbegriff ist nicht der Finksche unüberholbare Kosmos*" (J. Patočka, 2.7.1976, in: E. Fink – J. Patočka, *Briefe und Dokumente*, cit., p. 134).

³⁵³ Cfr. L. Bisin, "Essere e mondo", cit., p. 516: "Si tratta di decidere l'originarietà dell'essere o del mondo, di pensare il fondamento ontologicamente o cosmologicamente", anche se, come vedremo, l'originarietà del fondamento non va intesa nel senso di una anteriorità cronologica, in quanto la trascendenza dell'origine è sempre implicita, "co-data" nell'immanenza della cosa, per cui, descrivendo l'ente come intramondano, è già nominato anche il mondo come sua origine meontica. Il principale punto di forza della posizione di Fink è, in effetti, la capacità di rendere conto a un tempo di se stessa e della posizione ontologica sostenuta da Heidegger; dell'ulteriorità dell'origine e della sua relazione con l'essere mondano (l'originato). Con la differenza cosmologica, Fink avanza l'esigenza di un ripensamento dell'ontologia al di fuori della *Lichtmetaphysik*: come si dirà, tuttavia, la meontica non è una mera integrazione dell'ontologia, ma la sua profonda trasformazione "dall'interno", secondo una vera e

saggio del '33 citato nell'introduzione – come questione dell'origine del mondo. L'origine del mondo, per via della coincidenza di essere e mondo posta nella *Sesta meditazione cartesiana*, è tuttavia sinonimo di “origine dell'essere”, essendo l'origine pensata letteralmente come “*Ur-sprung*”, come il salto originario-originante dal non-essere all'essere: quel movimento dell'apparire (inteso nella prima accezione di *Vorschein*) mediante il quale le cose si autopresentano pervenendo alla presenza (“*Vorhandenheit*”).

Come cercheremo di mostrare, l'impostazione della questione del fondamento in Fink è potenzialmente più radicale che in Heidegger. Diciamo qui “potenzialmente”, in quanto, come vedremo, Fink oscilla costantemente fra il punto di vista ontologico di Heidegger e lo svolgimento coerente di quel “problema meontico dell'origine” che abbiamo menzionato nel titolo del presente lavoro e che è sotteso alla questione della determinazione ontologica del mondo. Proprio la determinazione della natura della *Seinsganzheit* costituisce il problema portante del *Colloquio sulla Dialettica* e del seminario su Eraclito, che costituiscono l'argomento dei prossimi paragrafi.

2.7. Come pensare la totalità? “Seinsganze” vs “Seiende im Ganzen”

Com'è noto, il *Colloquio sulla dialettica* comincia con una incomprensione: Heidegger chiede infatti a Fink di specificare meglio cosa egli intenda distinguendo la domanda sul tutto dell'essere (*Seinsganze*) dalla domanda sull'essere dell'essente, ovvero insistendo sulla necessità di porre la questione cosmologica come se essa fosse alternativa a quella ontologica. Bisogna riconoscere che né la prima risposta data da Fink sulla scorta di Hegel – “la dialettica non è legata all'essere dell'essente”³⁵⁴ – né la seconda risposta che egli fornisce, nuovamente sollecitato da Heidegger – “lei considera l'essere dell'essente come l'essere essente presente nell'aperto dell'essente, ma non

propria “rivoluzione” della comprensione ontologica. Bisin coglie bene l'intento “rivoluzionario” di Fink, quando afferma, come abbiamo sostenuto anche noi nella nostra introduzione, che sono proprio le problematiche degli anni Trenta legate alla fenomenologia husserliana a condurre Fink alla domanda intorno all'origine del mondo, nella “progressiva consapevolezza che il loro superamento dovesse determinarsi come una modificazione radicale della domanda fenomenologica sul fondamento” (cfr. *ivi*, p. 513).

³⁵⁴ E. Fink, *Colloquio sulla dialettica*, cit., p. 41.

come il tutto dell'essere"³⁵⁵ – sono veramente soddisfacenti. La differenza cosmologica sembra in effetti essere avanzata da Fink, in questa sede, più che altro come una ipotesi volta a colmare un vuoto di riflessione, insinuata dal dubbio che, come egli suggerisce nel *Colloquio*, “la differenza tra essere ed essente forse non [sia] sufficiente per poter porre la domanda sul tutto dell'essere"³⁵⁶ e, dunque, che la differenza ontologica così come la formula Heidegger rimanga confinata entro i limiti della metafisica.

Il motivo dell'incomprensione da parte di Heidegger dipende tuttavia, più che dalle laconiche risposte di Fink, dalla fondamentale differenza dei presupposti dai quali muovono i due interlocutori, che sembrano pensare ciascuno all'interno del suo circolo ermeneutico, generando tuttavia una sinfonia di voci che contribuisce a mettere a fuoco, battuta dopo battuta, il tema del colloquio: la dialettica e il rapporto pensiero-essere.

La diversità dei presupposti dipende in ultima analisi dal modo di intendere, a monte della differenza cosmologica o ontologica, la problematica del fondamento.

In tal senso, è eloquente la domanda, posta da Heidegger, se nello EN metafisico non sia già pensata l'unità dell'essere dell'essente (questione che sarà ripresa nell'*Heraklit-Seminar*), nonché come debba determinarsi “una totalità separata dalla determinazione metafisica fondamentale di ogni essente"³⁵⁷, ovvero un “tutto dell'essere” al di là dell'essere dell'essente. È evidente che Heidegger pensa il tutto – lo EN quale unitotalità dell'essere – come a sua volta essente; di conseguenza, egli non coglie la necessità di pensare il mondo nella sua non-coincidenza con l'essere.

Che “la determinazione trascendentale del mondo” sia lo EN, peraltro, è proprio ciò che Fink mette in discussione, domandando “non è forse il dualismo, il *polemos*, più originario dell'unità dell'essere?”³⁵⁸. Già in *Sein und Mensch*, si avanza la seguente critica alla concezione metafisica dell'essere:

“L'interpretazione dell'essere sulla scorta e sul fondamento dell'unità domina in tutta la tradizione filosofica [...]. L'essere stesso ricade sotto la determinazione fondamentale dell' ‘uno’; tra gli antichi, questa interpretazione ontologica raggiunge il suo culmine nella metafisica di Plotino. Dove, tuttavia, si affaccia una intuizione del mondo come

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶ *Ivi*, pp. 41-42.

³⁵⁷ *Ivi*, p. 42.

³⁵⁸ *Ivi*, p. 43.

l'originario spazio-tempo dell'essere, l'interpretazione monistica dell'essere diventa problematica³⁵⁹.

Una delle questioni centrali dell'*Heraklit-Seminar* sarà appunto la determinazione del rapporto tra lo EN e i PANTA, tra l'Uno come origine del mondo e il mondo *essente*, ovvero l'essere mondano originato come pluralità articolata degli enti: in che senso lo EN possa essere l'unità della molteplicità, se al modo di una immanenza (nel qual caso, il mondo stesso sarebbe l'unità dell'essere), o al modo di una trascendenza (nel qual caso, venendo meno la coincidenza tra il mondo e l'origine del mondo, resterebbe da spiegare il rapporto tra lo EN trascendente e i PANTA). Come vedremo, lo EN non è pensato da Fink come a sua volta *essente*. L'essere come determinazione fondamentale, infatti, vale solo a proposito dell'ente intramondano, non della totalità stessa degli enti, la quale, propriamente parlando, non è nulla di essente o reale (“il Tutto in quanto tale, detto con precisione, non è affatto qualcosa di reale, ma è la realtà complessiva³⁶⁰). Lo EN non è né a sua volta un ente (come nell'impostazione ontoteologica della domanda sul tutto), né, d'altra parte, “l'idea dell'essere unico³⁶¹”.

Se anche Heidegger concorda sul fatto che l'unità non è la determinazione originaria dell'essere (che è, piuttosto, la differenza fra sé e l'ente), tuttavia si tratta di comprendere che per Fink è proprio l'originarietà dell'essere – il costante presupposto di Heidegger – a essere messa in discussione. L'essere, che egli considera alla stregua dell'unicità dell'ente in quanto essere *del* singolo ente, va infatti compreso a partire dalla “contesa di terra e cielo, spazio e tempo³⁶²”. “Essere” è sinonimo di “essere individuato”. Nella prospettiva di Fink, insomma, sarebbe più corretto affermare che l'essere è una determinazione dell'uni-totalità meontica (e non, viceversa, lo EN una determinazione trascendentale dell'essere). Ma procediamo con ordine.

³⁵⁹ “Die Interpretation des Seins auf die Einsheit und aus der Einsheit beherrscht within die philosophische Überlieferung [...] auch das Sein überhaupt rückt unter die Grundbestimmung des ‘Einen’; in der Antike erreicht diese Seinsdeutung ihren Höhepunkt in der Metaphysik Plotins. Wo aber eine Ahnung von der Welt als dem ursprünglichen Zeit-Raum des Seins aufdämmert, wird die monistische Seinsinterpretation problematisch” (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 245).

³⁶⁰ “Das All ist als solches, genau gesprochen, überhaupt nicht etwas Wirkliches, sondern es ist die Gesamtwirklichkeit” (E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 215).

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 245.

La diversità delle due impostazioni teoriche traspare anzitutto dal linguaggio impiegato. Mentre infatti Fink parla per lo più, con qualche eccezione³⁶³, di “*Seinsganze*” (o anche di “*welthafte Ganze des Seins*”³⁶⁴), Heidegger ricorre preferibilmente all’espressione “*Seiende im Ganzen*”, intendendo con ciò riferirsi al medesimo concetto, ossia al mondo come tutto dell’ente. In realtà, ciò che è preso di mira nelle due espressioni è qualcosa di molto diverso. Se la terminologia scelta da Heidegger lascia intendere che gli enti sono nel tutto e che il tutto dell’ente è nell’essere come spazio diradato, come l’aperto della *Lichtung* (poiché, come viene detto anche nel *Seminario*, ciò che è oltre l’ente è solamente l’essere³⁶⁵), Fink intende invece porre la questione della totalità stessa, ossia del rapporto tra *la totalità* e l’essere, e non più fra *l’ente* e l’essere, da Heidegger predicato solo degli enti come “essere dell’ente” (cioè – come nota giustamente il Nostro nel *Colloquio* – di questo o quell’ente *presente*). La terminologia impiegata da Fink sintetizza dunque la questione del rapporto tra l’essere (*Sein*) e il tutto (*Ganze*): al centro della riflessione non c’è più né l’ente, né l’essere dell’ente, ma il tutto dell’ente, la totalità di ciò che è.

La difficoltà deriva dal fatto che, per Fink, il mondo non è immediatamente identico all’essere; questo perché, come già abbiamo anticipato in nota, nella questione del mondo sono pensati a un tempo il mondo (come totalità degli enti intramondani) e l’origine del mondo³⁶⁶.

Come emerge chiaramente da un passaggio, Heidegger pensa la differenza cosmologica tra il mondo e la cosa come una variante della differenza ontologica fra l’essere e l’ente: “mondo e cosa”, afferma, “sono una formulazione analoga della differenziazione metafisica di essere ed essente, una base per rendere visibile la

³⁶³ In *Welt und Endlichkeit*, Fink impiega in un paio di occasioni l’espressione heideggeriana “*Seiende im Ganzen*”: “*die Allheit des Seienden im Ganzen zu denken [...]*” (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 24); “*die Frage nach der Welt ist Frage nach dem Seienden im Ganzen*” (ivi, p. 150).

³⁶⁴ Ivi, p. 15.

³⁶⁵ Cfr. E. Fink - M. Heidegger, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, a cura di F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1970; trad. it. di M. Nobile, *Dialogo intorno a Eraclito*, a cura di M. Ruggenini, Coliseum, Milano 1992; nuova trad. it. di A. Ardovino, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/1967*, Laterza, Roma-Bari 2010; p. 103 (nuova trad.).

³⁶⁶ Nella nostra opinione, vale per il secondo Fink ciò che Bisin afferma relativamente al primo Fink: “la trascendenza del mondo e il suo differire dall’ente si presenta ora come un piano non ancora ultimativo nella ricerca del fondamento, la quale deve piuttosto procedere oltre la trascendenza del mondo stesso per pensare la sua relazione all’origine e la sua inclusione nell’orizzonte complessivo dell’essere trascendentale, di modo che l’indagine metafisica della fenomenologia sembra articolarsi in un duplice trascendimento, per così dire dell’ente verso il mondo e del mondo stesso verso l’origine” (L. Bisin, “Essere e mondo”, cit., p. 503).

differenza ontologica”³⁶⁷. In questo modo, la differenza cosmologica è considerata alla stregua di una versione imprecisa, “divulgativa” o anche, se vogliamo, “ontica”, della differenza ontologica, per cui, in questa equazione, il mondo sta alla cosa come l’essere sta all’ente. Ciò che sembra sfuggire a Heidegger è che Fink, con la differenza cosmologica, non pone semplicemente la differenza fra il mondo e l’ente intramondano, ma anche la differenza fra il mondo e l’essere, in quanto quest’ultimo è sempre pensato come l’essere di un ente e, dunque, cade anch’esso dalla parte dell’intramondano: “la cosa è, o l’essere coseggia” (“*das Ding ist, oder das Sein dingt*”)³⁶⁸. Come abbiamo visto a proposito dell’interpretazione finkiana di Hegel, la metafisica ha dunque in un certo senso ragione nel porre il problema dell’essere come problema della sostanza.

Non che Fink misconosca il carattere essente del mondo o, per meglio dire, il carattere mondano dell’essere (da lui anzi definito, come abbiamo appena visto, “*welthaft*”).

L’ambiguità nasce dalla circostanza che egli impiega, da un lato, il mondo come aggettivo o attributo dell’essere e, dall’altro, l’essere come aggettivo o attributo del mondo. In *Sein und Mensch*, per esempio, si legge: “comprensione ontologica e apertura cosmologica non sono due momenti distinti: il mondo è l’orizzonte dell’essere; l’essere mondeggia, o il mondo ‘è’”³⁶⁹.

Eppure, nonostante questa equivocità, appare chiaro da altre affermazioni che mondo ed essere non coincidono in una identità immediata e non sono affatto sinonimi. Già in un appunto degli anni Trenta, Fink ascriveva alla cattività mondana dell’atteggiamento naturale il punto di vista che considera il mondo come identico all’orizzonte dell’essere³⁷⁰. Nella conferenza “Mondo e storia” degli anni Cinquanta, egli affronta apertamente la questione, domandando: “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?”³⁷¹. Egli, tuttavia, prosegue: “pensiamo di dover rispondere negativamente a questa domanda. Poiché il concetto heideggeriano di essere è pensato fondamentalmente a partire dal linguaggio, dal *logos*, all’essere appartiene

³⁶⁷ M. Heidegger, *Colloquio sulla dialettica*, cit., p. 45.

³⁶⁸ E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 190.

³⁶⁹ “*Seinsverständnis und Weltoffenheit [...] sind nicht zwei verschiedene Momente: die Welt ist der Horizont des Seins; das Sein weltet, oder die Welt allein ‘ist’*” (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 273).

³⁷⁰ Cfr. E. Fink, *Ph.W.* 3.2, cit., p. 142.

³⁷¹ E. Fink, “Welt und Geschichte” (1956); trad. it. “Mondo e storia”, in: Id., *Prossimità e distanza*, cit., p. 151.

essenzialmente la radura [...] Il velamento appartiene all'essere, allora, più come l'ombra appartiene alla luce, che non come la notte senza luce e abissale³⁷². Analogamente, nel seminario con Heidegger, egli afferma: “non ci è consentito pensare la velatezza dell'oscurità soltanto a partire dall'appartenenza del diradamento del Ci. Sussiste il pericolo di intendere l'oscurità soltanto come limite dello stare aperti, come parete esteriore, circostante l'aperto³⁷³. Approfondiremo questo punto nel prossimo paragrafo, dedicato appunto all'esegesi di Eraclito.

Per il momento ci interessa far notare che, con quanto sopra, è messo da parte il dubbio di Wirth, se Fink dica “mondo” a ciò cui Heidegger dice “essere³⁷⁴. Infatti il “mondo” finkiano, a differenza dell'“essere” heideggeriano, è proprio l'intero del velamento e della radura (“*das Ganze von Verbergung und Lichtung*”³⁷⁵). Una unità in cui il velamento non è semplicemente il lato negativo del “dis-velamento”, ma nomina una dimensione cosmologica ben precisa, quella della “notte”, che non è semplicemente la *lethe* della *aletheia*, ma è dotata in quanto tale di un suo preciso statuto ontologico: se, in Heidegger, la *lethe* ha una definizione negativa, in Fink essa viene a costituire una dimensione mondana positivamente caratterizzata, che trova la sua manifestazione nei fenomeni panici dell'eros e della morte (e nel sacro in generale). Come si legge ancora in “Mondo e storia”, “dobbiamo chiederci se il mondo sia soltanto il regno della separazione, la terra delle differenze, il campo dell'individuazione o se anche la notte dell'Ade sia una dimensione mondana³⁷⁶.

Nel paragrafo seguente, sarà nostra cura indagare il rapporto tra la “notte” o *lethe* e l'origine, cercando di chiarificare se la prima sia soltanto una dimensione mondana ontologicamente opposta a quella della luce e della *aletheia*, o se a essa sia anche attribuita da Fink, come riteniamo, una anteriorità rispetto al mondo e alle sue opposizioni dialettiche. In effetti, la difficoltà in cui ci si imbatte nel tentativo di specificare la differenza di Fink rispetto a Heidegger è proprio quella di stabilire in che

³⁷² *Ibidem*.

³⁷³ E. Fink, *Eraclito*, cit., pp. 179-180.

³⁷⁴ S. Wirth, *Mensch und Welt. Die Anthro-Kosmologie Eugen Finks*, Gardez Verlag, Mainz 1995, p. 280. Fink per primo afferma: “Non risolviamo ancora nulla se, volendo evitare l'apparenza di una vuota nebulosità del comune concetto di essere, diciamo adesso ‘mondo’ anziché ‘essere’” (“*es ist also damit noch nichts gewonnen, wenn man, um den Anschein einer nebelhaften Leere des allgemeinen Seinsbegriffes auszuweichen, statt Sein selbst nun eben Welt sagt*”; E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 245).

³⁷⁵ E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 300.

³⁷⁶ E. Fink, “Mondo e storia”, cit., p. 152.

misura egli rimanga fedele, dal dopoguerra, all'impostazione meontica degli anni Trenta, e in che misura egli finisca invece per ontologizzare il meontico, accentuando l'identità fra il mondo e l'essere, fra l'origine del mondo e il mondo stesso come *Seinsganze*. Come anticipato, la posizione di Fink a tale riguardo non è univoca, e nello stesso testo – emblematico è il caso di *Welt und Endlichkeit* – si trovano suggerimenti in una direzione e nell'altra.

Sempre a proposito del rapporto tra l'essere e il mondo, facciamo notare che se, in *Alles und Nichts*, si legge (seppure nella forma indiretta di una domanda retorica) che l'essere è il “carattere totale del mondo” (“*Total-Charakter der Welt*”³⁷⁷), nel seminario comune del 1966/1967 sembra che tale carattere totalitario o omnicomprensivo non sia ancora identico alla totalità stessa³⁷⁸; quest'ultima, piuttosto, sembrerebbe essere intesa da Fink come una totalità meontica, per le ragioni che analizzeremo in seguito.

È bene tenere a mente questo aspetto anche in riferimento all'espressione – con la quale Fink si riferisce al mondo nel seminario e in altri testi – di “*Inbegriff*”, che noi scegliamo di tradurre, con Nobile e Ardovino, come “insieme comprensivo” e che richiama, evidentemente, la capacità di raccolta del *logos* come *leghein*, principio a un tempo unificante e differenziante (rimandiamo, a questo proposito, all'analisi di Hegel svolta nel paragrafo 2.4). Proprio il rapporto tra unità e differenza è ciò che si dà da pensare nel concetto di mondo: da una parte, esso è l'evento epifanico delle differenze intramondane (ciò che in Eraclito sono i PANTA) e, un po' come la *différance* derridiana, non sussiste indipendentemente dall'atto di questo differenziare (Fink lo definisce nei termini di una “differenza assolutamente originaria”³⁷⁹); dall'altra, esso è appunto, in quanto evento, qualcosa di singolare, che nella propria unicità unifica ciò che differenzia.

È con ciò nominato il problema della relazione tra lo EN e i PANTA, fra l'“unità che raccoglie il molteplice” e l' “insieme comprensivo” o anche la “compagine” dell'intramondano in Eraclito; un problema complicato dalla domanda se lo EN non sia,

³⁷⁷ “*Ist Sein und alle seine Modalitäten selber etwas Dinghaftes substanzieller oder umständlicher Art – oder eine Bestimmung, ein Total-Charakter der Welt?*” (E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 184).

³⁷⁸ Già nel 1949, Fink si chiede: “*Ist der Gesamtcharakter aber das Gesamte selbst? Ist das stimmungshafte ‘im Ganzen’ schon die Welgänze selbst?*” (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 31).

³⁷⁹ E. Fink, *Versuch über Hegel*, cit., p. 10: “*ursprünglichster Unterschied*”.

dopotutto, qualcosa di superfluo³⁸⁰: proprio la risposta a questa domanda ci consentirà di comprendere se, per Fink stesso, l'origine del mondo si mantiene in qualche modo separata dal mondo stesso, o se essa cade nell'identità con l'essere mondano; se la determinazione ultima della totalità sia ontologica o, come riteniamo, meontica.

Da un lato, il mondo come “insieme comprensivo” è ciò oltre cui non può più essere pensato nulla, costituendo quel “cosmo insuperabile” di cui scrive Patočka nella lettera citata: “il superamento delle singole cose si compie ‘sul fondamento’ di un concetto di totalità comprensiva, – un superamento della totalità comprensiva non avrebbe più alcun fondamento in grado di sostenere il ‘superato’ in quanto superato, e non avrebbe nemmeno un ‘superante’ per il quale possa ancora valere la nientificazione ideale della totalità comprensiva”³⁸¹. Dall'altro, pensare oltre il mondo stesso come totalità articolata degli enti è proprio ciò che Fink cercherà di fare nell'*Heraklit-Seminar*, nel tentativo di puntualizzare il principio ordinatore che anima il mondo in Eraclito e che non può essere confuso con “ciò che circonda” (*das Umgreifende*), in quanto esso è sempre anche ciò che “regna attraverso” (*durchmachtet e durchwaltet*)³⁸².

Il concetto di “insieme comprensivo” o “circondante contrada”³⁸³, dunque, deve essere considerato insoddisfacente, in quanto esso non costituisce la determinazione ultima del mondo; perlomeno, non del mondo considerato come origine dell'essere e nella sua relazione con il piano fenomenico, che si trova a valle del processo cosmologico di individuazione. Segnalando la differenza tra il carattere totale del mondo e la totalità, Fink sembra voler mettere in guardia, in definitiva, dalla tentazione ontologizzante di pensare il mondo come una pluralità differenziata di enti, come già identico all'apparenza fenomenica. L'essere come “*Gesamtcharakter*” o “*Total-Charakter*” è allora, per così dire, il lato rischiarato del mondo, la cui origine resta

³⁸⁰ “Se in rapporto a TA PANTA parliamo di totalità, sussiste il pericolo che lo EN diventi superfluo. Pertanto, con riguardo a TA PANTA, dobbiamo parlare dell'insieme e non della totalità” (M. Heidegger, *Eraclito*, cit., p. 39).

³⁸¹ “*Die Aufhebung einzelner Dinge vollzieht sich ‘auf dem Boden’ einer unbegrifflichen Allheitsvorstellung, - eine Aufhebung des Inbegriffs hätte überhaupt keinen Boden mehr, der das ‘Aufgehobene’ als Aufgehobenes trüge, und hätte auch keinen ‘Aufhebenden’ mehr, für den die ideelle Vernichtung des Inbegriffs der Dinge noch bestünde*” (E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 193).

³⁸² Cfr. E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 217: “*Die Welt ist ja nicht nur das ‘Umgreifende’, sondern auch das, was alle Einzeldinge und Bereiche durchmachtet und durchwaltet, - was das Spiel des Aufgangs und Untergangs alles Vergänglichen einrichtet und steuert*”.

³⁸³ Cfr. Lettera di Martin Heidegger a Eugen Fink del 22 giugno 1974, in appendice a: R. Cristin, “L'abissalità del mondo. Grund e Weltproblem in Eugen Fink nel confronto con Heidegger”, in «Magazzino di filosofia» 5/2001, p. 147.

tuttavia nel lato in ombra, come la nascosta provenienza dell'apparenza, cui questa continua anche ad essere riferita.

Come afferma Heidegger nel *Colloquio* a proposito della posizione di Fink, del resto, “la dialettica si trova necessariamente nel concetto di mondo”³⁸⁴. Ciò che tuttavia, ancora una volta, sfugge a Heidegger, è che la dialettica implicita nel concetto di mondo non è solo quella fra il mondo e l'intramondano, ma anche – come detto più sopra – quella tra il mondo e l'essere, tra la contesa cosmica e il suo risultato, in quanto, nella concezione finkiana, l'essere non è il fondamento dell'ente, ma è al pari di questo fondato a partire dalla comune origine cosmologica. La dialettica del mondo è già insita nell'essere stesso della cosa, non riguarda esclusivamente il piano cosmico-ontico, ma anche quello ontologico. Perciò, “il pensiero dell'essere deve divenire dialettico”³⁸⁵.

Con parole nostre, possiamo per il momento concludere che il mondo “è” la soglia fra l'origine e l'essere mondano: la copula va qui necessariamente fra virgolette, in quanto a proposito del mondo non vale l'*analogia entis* e, come ricorda Fink, di esso non si può neppure affermare sensatamente che “sia”³⁸⁶; piuttosto, “il mondo regna” (“*die Welt waltet*”³⁸⁷). Esso, perciò, non è in nessun luogo (per rispondere alla domanda di Heidegger³⁸⁸), ma è l'evento stesso di ogni luogo e tempo. In quanto evento, esso si sottrae in ciò di cui è evento; l'unità pre-essente dell'origine “scompare” nella pluralità degli enti individuati: “in quanto c'è il mondo, non c'è il nulla”³⁸⁹. Tuttavia, l'ente non è opaco: proprio la fonte dell'oblio diventa infatti il punto di partenza per la rimemorazione (*Andenken*) del mondo³⁹⁰.

³⁸⁴ M. Heidegger, *Colloquio sulla dialettica*, cit., p. 44.

³⁸⁵ E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 245.

³⁸⁶ Come afferma Bisin, “nella duplicità del concetto di ‘mondano’, come la mondanità dell'ente nel mondo e come la ‘mondanità’, ancora tutta da pensare, del mondo stesso, si ritrova il problema fenomenologico della determinazione ontologica del *Grund*, il quale non è più pensato come precedente al mondo ma è ora il mondo stesso, come il gioco cosmico del dare spazio e concedere tempo, e tuttavia anche nella sua forma cosmologica esso sembra mantenere nella riflessione di Fink una qual certa ‘anteriorità’ all'essere e pare ancora sottrarsi a un pensiero che voglia raccogliergli la trascendenza in una concettualità ontologica” (L. Bisin, “Essere e mondo”, cit., p. 515).

³⁸⁷ E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 242.

³⁸⁸ “Ma dove rimane allora il ‘tutto’ di Fink?” (M. Heidegger, *Colloquio sulla dialettica*, cit., p. 42).

³⁸⁹ “*Weil Welt ist, ist das Nichts nicht*” (E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 247).

³⁹⁰ In ciò è possibile ravvisare una profonda affinità tra Fink e Heidegger, che va indubbiamente oltre il ricorso da parte del primo alla terminologia del secondo. Come nota ancora Bisin, “Per Fink come per Heidegger[...] l'*An-denken* è la rammemorazione della *Differenz* come il sottrarsi del fondamento nel suo dare fondamento all'ente” (L. Bisin, “Essere e mondo”, cit., p. 490).

Abbiamo detto più sopra che, in Fink, vi è una strutturale ambiguità semantica tra mondo ed essere, che si trovano alternativamente in posizione di soggetto o di predicato. In genere, tuttavia, quando impiega la mondità come predicato dell'essere, egli sta descrivendo la posizione di Heidegger, quella che vede il mondo come “*Lichtung*”, come lo stato disvelato dell'essere. Così, in *Welt und Endlichkeit* la *aletheia* è descritta come “*Weltaufgang im Sein*”³⁹¹ (“sorgere del mondo *nell'essere*”), ma, alcune pagine più tardi, si legge che *il mondo* è il sorgere dell'essere (“*Welt ist das Aufgehen des Seins*”³⁹²), laddove il genitivo è qui impiegato non in un senso soggettivo, come se il mondo fosse il disvelamento dell'essere e l'essere fosse il soggetto di tale disvelare, ma in un senso oggettivo-poietico, per cui, come Fink scrive altrove, “l'essere è il dono del mondo” (“*das Sein ist das Geschenk der Welt*”³⁹³). Dovrebbe cominciare a essere chiaro, a questo punto, cosa intendevamo affermando che la posizione di Fink riesce a rendere conto a un tempo di se stessa e di quella di Heidegger.

Contro ogni possibile equivoco, il mondo, non l'essere, è ciò che dona: “non si dà mondo come si danno il giorno e la notte, bensì il mondo è ciò che ‘dà’ tutto e tutto regala, di cui poi diciamo: ‘si dà’”³⁹⁴. Il mondo è ciò che concede il tempo e lo spazio: “il mondo è come tempo temporalizzante e spazio spazializzante” (“*Welt ist als zeitigende Zeit und raumgebender Raum*”). L'essere appare come già individuato nello spazio e nel tempo; il suo carattere temporale – l'essere presente come presenza dell'ente – è indice della sua non originarietà. In questo senso, il mondo è l'evento originario (*Urereignis*³⁹⁵) dell'individuazione: esso è quella temporalizzazione originaria (*Urzeitigung*) che Husserl attribuiva alla coscienza trascendentale. Così come, per l'origine del mondo, non vale l'*analogia entis*, allo stesso modo non vale per essa nemmeno quella che potremmo definire “*analogia temporis*”: come Fink afferma sulla scorta della distinzione eraclitea di fuoco e cosmo, infatti, “non è il fuoco ad essere sempre stato, ad essere presente e ad essere venturo, bensì il fuoco soltanto è quello che apre con uno squarcio l'essere stato, l'essere adesso e l'essere venturo”³⁹⁶.

³⁹¹ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 186.

³⁹² Ivi, p. 205.

³⁹³ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 109.

³⁹⁴ “*Es gibt nicht Welt, wie es Tag und Nacht gibt. Sondern Welt ist, was alles ‘gibt’, was alles schenkt, von dem wir dann sagen: ‘es gibt es’*”.

³⁹⁵ Ivi, p. 220.

³⁹⁶ E. Fink, *Eraclito*, cit., p. 76.

Il mondo viene dunque ad acquisire in Fink i caratteri che Heidegger attribuiva all'*Ereignis*? La nostra risposta è affermativa, a patto di non intendere l'*Ereignis* come a sua volta fondato nell'essere, come sembra fare Heidegger descrivendo l'essere stesso come differenza fra sé e l'ente e soggetto del *Seinsgeschick*. È molto importante, infatti, soffermarsi su quel “dann” nella frase sopra citata: “del quale poi [e solo poi] diciamo: ‘c’è””. Nella volontà di Fink di pensare l'origine del mondo essente, o “dell'essere mondano”, è implicita la meditazione degli anni Trenta intorno all'assoluto fenomenologico, che era pensato appunto come l'unità dell'essere (mondano) e della sua origine (meontica). In ultima analisi, ci sembra che la vera differenza rispetto a Heidegger stia tutta qui.

A questo proposito, è significativo quanto quest'ultimo afferma nel *Colloquio*, prendendo le distanze dall'Assoluto hegeliano e dall'ipotesi, avanzata dall'interlocutore, di una sua possibile prossimità all'essere heideggeriano: “Non c'è contrasto più grande! Per me l'essere non è l'assoluto”³⁹⁷. Nemmeno per Fink l'essere è l'assoluto: l'assoluto, infatti, non è. E ciò in quanto esso – pensato come unità dell'essere e del non-essere, dell'ente e del pre-ente, del mondo (essere mondano) e dell'origine del mondo – non è, ma *diviene*; o, per meglio dire, esso è il “cadere insieme” dell'essere e del divenire³⁹⁸. Il rapporto di essere e mondo va dunque pensato nel segno di una originaria co-appartenenza, non come la relazione estrinseca tra due termini che cadono in relazione in un momento successivo; in questo senso, l'*Ereignis* sembra costituire per Fink una figura ancora troppo statica, troppo metafisica, e dunque insoddisfacente per pensare il divenire cosmologico. Egli sembra alludere proprio a Heidegger, quando in *Welt und Endlichkeit* afferma: “Non fa poi molta differenza, che si prenda come prototipo dell'ente la sostanza (*die Substanz*) o l'evento (*das Ereignis*)”³⁹⁹.

Come già abbiamo notato nei paragrafi dedicati a Hegel, la questione del rapporto tra essere e nulla cela per il filosofo di Costanza quella del divenire, ponendo la necessità di ripensare l'ontologia: per questo, la sua ultima parola non è, come per Heidegger, l'essere, ma l'assoluto. Già negli anni Trenta, egli scriveva a tale proposito: “l'assoluto, tuttavia, non è il mondo. Se il mondo è [nel senso di “sussiste”] come de-nientificazione

³⁹⁷ M. Heidegger, *Colloquio sulla dialettica*, cit., p. 54.

³⁹⁸ “Die Welt ‘wird’” (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 205) e, ancora: “das Sein selbst ‘steht nicht’, sondern ist vielmehr das Werden selbst. Sein und Werden fallen zusammen” (*ibidem*).

³⁹⁹ “Es macht keinen allzu tiefgehenden Unterschied aus, ob als Prototyp des Seienden die Substanz oder das Ereignis genommen wird” (*ibidem*).

dell'assoluto, l'assoluto non è. Il mondo è, in quanto condizione del non-essere dell'assoluto; [esso] è il primo gradino dell'autorealizzazione [dell'assoluto]”⁴⁰⁰.

Se Heidegger estromette l'assoluto dalla filosofia, si può dire che Fink ne faccia il centro stesso della propria riflessione filosofica, seppure riformulando la questione dell'assoluto come questione dell'origine del mondo.

La vicinanza di Fink a Hegel segna, in ultima analisi, la distanza della sua cosmologia dall'ontologia di Heidegger, la differenza tra il porre la questione del fondamento in termini ontologici o cosmologici. Non a caso, egli afferma a proposito della categoria di modalità, ovvero della relazione fra possibilità e realtà: “c'è una fondamentale differenza tra il porre il problema della modalità ontologicamente o cosmologicamente”⁴⁰¹. La differenza cosmologica, dunque, non può essere considerata – men che meno, nelle intenzioni di Fink – come una variante della differenza ontologica, né la cosmologia finkiana può essere vista come una “integrazione” dell'ontologia di Heidegger. Piuttosto, lo ribadiamo, si tratta di ripensare quest'ultima. Il concetto di origine del mondo è proprio ciò su cui fa leva Fink per pensare oltre Heidegger. E se già questi definiva l'essere “abissale” e infondato (*abgründig*), Fink tenta di pensare oltre quest'ultimo abisso.

Giungiamo, con ciò, a tematizzare la già citata differenza tra il mondo e l'origine del mondo. Chiarire tale differenza – che è, in ultima analisi, la differenza tra l'essere e il mondo stesso, per come questo è inteso da Fink – sarà l'obiettivo della nostra lettura dell'*Heraklit-Seminar*, cui è dedicato il prossimo paragrafo.

⁴⁰⁰ “Das Absolute ist aber nicht die Welt. Wenn Welt ist, als Entnichtung des Absoluten, ist das Absolute nicht. Die Welt ist, als Bedingung des Nichtseins des Absoluten, die erste Stufe der Selbstverwirklichung” (E. Fink, *Ph.W.* 3.2, cit., pp. 287-288).

⁴⁰¹ “Es ist jedoch ein fundamentaler Unterschied, ob das Modalitätsproblem ontologisch oder kosmologisch angesetzt wird” (E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 214).

2.8. L'Heraklit-Seminar e l'integrazione meontica dell'ontologia: interpretazioni della lethe

L'interesse di Fink per i testi classici della metafisica – Eraclito, Kant, Hegel – è animato dall'intento – pre-derridiano – di “ripetere” la metafisica stessa, ma per così dire “rovesciandola”: il rivolgimento che si tratta di mettere in atto è descritto come una vera e propria “rivoluzione della comprensione ontologica” (di cui ci occuperemo dettagliatamente nel terzo capitolo); una rivoluzione che comincia con il porre la domanda intorno all'origine del mondo. Solo a partire da questa domanda e dall'orizzonte cosmologico è possibile svolgere la questione ontologica, cogliere la profondità, la pluridimensionalità insita nel concetto dell'essere.

Come è emerso a proposito di Hegel, infatti, il problema dell'essere non è mai isolato, ma è declinato secondo i binomi metafisici “essere-nulla”, “essere-divenire”, “essere-apparire”, “essere-pensare”⁴⁰²; tutte coppie che presuppongono la differenza cosmologica fra il mondo e l'ente intramondano (compreso l'uomo). Questa differenza, lo abbiamo visto, non è ricalcata da Fink sulla falsariga di quella ontologica fra l'essere e l'ente, ma, piuttosto, è ricavata dalla problematica fenomenologica husserliana e da una seria considerazione della tesi del mondo propria dell'atteggiamento naturale, tuttavia non in conformità a un realismo ingenuo: sebbene la riflessione di Fink metta capo a una posizione realistica per certi versi affine a quella di Ingarden⁴⁰³, infatti, ciò avviene solo dopo che egli è passato attraverso la riduzione trascendentale, idealmente vissuta come liberazione dalla *Weltbefangenheit*⁴⁰⁴.

Se dunque, nel dopoguerra, il filosofo di Costanza individua nella questione ontologica la domanda fondamentale della filosofia⁴⁰⁵, tuttavia egli la pone sin dal

⁴⁰² E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 198.

⁴⁰³ Per Fink, l'ontologia non costituisce il punto di arrivo, ma, per così dire, il punto di partenza della meditazione filosofica, che è essenzialmente riflessione cosmologica. Il realismo ontologico di Ingarden – che, come altri allievi di Husserl, si rifà alle *Ricerche logiche* e alla fenomenologia precedente la svolta trascendentale di *Ideen* – si limita invece ad affermare la trascendenza e l'autonomia ontologica del mondo rispetto alla coscienza, senza porre la questione del fondamento dell'ontologia.

⁴⁰⁴ Non a caso, nella sua postfazione all'edizione italiana della prima parte della *Sesta meditazione cartesiana*, Alfredo Marini afferma: “[...] bisognava ammettere, e ancora oggi io lo penso, che Fink è il solo ad aver illustrato, anche vivendola, la problematicità della riduzione in tutti i suoi aspetti” (A. Marini, “Postfazione”, in: E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, parte I, cit., p. 209).

⁴⁰⁵ La filosofia, se davvero riporta ciò che appare ovvio a ciò che è degno di essere messo in discussione, è riflessione *ontologica*» (E. Fink, “Zum Problem der ontologischen Erfahrung”; trad. it. “Per il problema dell'esperienza ontologica”, in Id., *Prossimità e distanza*, cit., p. 120).

principio *cosmologicamente*; il che, come si è visto, significa determinare il fondamento in una maniera nuova rispetto a Heidegger. L'interesse di Fink, che lo distingue sia dal filosofo di Messkirch sia da Ingarden, è volto a ricostruire la genesi e il movimento dell'ontologia: l'orizzonte ontologico presuppone a sua volta l'orizzonte cosmologico⁴⁰⁶ in quanto l'essere si dà come cosmo, totalità dell'ente intramondano; il modo in cui esso si dà non è secondario ma dice qualcosa di essenziale circa l'essere stesso. Infatti, "se 'essere' è originariamente 'mondo', regna come mondo, esso non è nella sua essenza uno e concorde, ma diviso"⁴⁰⁷. Se, con la questione ontologica, Fink va oltre la fenomenalità husserliana, con la questione cosmologica egli si spinge oltre l'ontologia heideggeriana.

Come si legge in *Welt und Endlichkeit*, il testo che ci ha permesso di integrare le laconiche battute di Fink nel *Colloquio sulla dialettica*, esplicitandone i presupposti, "l'ontologia della metafisica deve essere superata in maniera espressamente cosmologica"⁴⁰⁸ e, ancora, "[la metafisica] non è 'superata' se la si lascia sussistere così com'è; essa deve essere ripetuta, nel modo di un capovolgimento"⁴⁰⁹. Ci limitiamo a far notare che parlare di "capovolgimento" non è la stessa cosa che parlare, come Heidegger, di "superamento": benché Fink stesso, come si è appena visto, ricorra a sua volta a questa espressione, egli tuttavia ne specifica il senso nei termini di un "capovolgimento" o "rovesciamento", precorrendo in ciò Deleuze e il rovesciamento del platonismo ("*renversement du platonisme*") da questi sostenuto sulla scorta della reinterpretazione dell'eterno ritorno nietzscheano come eterno ritorno non "dell'identico", ma "del diverso"⁴¹⁰. Trarremo più avanti le conseguenze di questa differente posizione nei confronti della storia della metafisica.

⁴⁰⁶ Se Ingarden pensa l'indipendenza ontologica della cosa alla luce della metafisica tradizionale e del suo linguaggio, per cui "un'oggettualità [...] esiste autonomamente (è ontologicamente autonoma) quando ha in se stessa il suo fondamento d'essere" (cfr. R. Ingarden, *Der Streit um die Existenz der Welt*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1964, vol. 1, p. 79), Fink la mette anche in relazione con il mondo, tematizzando la relazione originaria *Ding-Welt*.

⁴⁰⁷ E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 245.

⁴⁰⁸ "*Die Ontologie der Metaphysik muß explizit kosmologisch überholt werden*" (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 189).

⁴⁰⁹ "*Sie [die Metaphysik] ist nicht 'überwunden', wenn man sie stehen läßt; sie muß 'wiederholt' werden in der Weise einer Umkehrung*" (*ibidem*, evidenziazione di Fink).

⁴¹⁰ Per un approfondimento delle analogie tra Fink e Deleuze, rimandiamo al saggio di D. Takeuchi, "*Zweideutigkeit des Meon und Kosmologie als Phänomenologie der Immanenz. Fink und Deleuze*", in: C. Nielsen – H.R. Sepp, *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Alber, Freiburg-München 2011, pp. 237-249. In *Différence et répétition*, Deleuze cita lo scritto di Fink *Spiel als*

Per il momento desideriamo soffermarci su una prima differenza percepibile tra l'approccio finkiano e quello heideggeriano ai frammenti eraclitei; una differenza che, ancora una volta e in perfetto stile ermeneutico, passa attraverso il linguaggio e le scelte terminologiche. Ciò non è casuale, in quanto nei concetti metafisici si trova ipostatizzata l'esperienza ontologica, che – soprattutto per Fink – deve essere rimessa in movimento, ricollocata nello spazio-tempo cosmico. Egli traduce dunque “*aion*”, nel frammento 52 di Eraclito, con “*Weltlauf*”⁴¹¹, termine che racchiude a nostro avviso una maggiore ricchezza fenomenologica che non quello heideggeriano di “*Seinsgeschick*”. A questo proposito, notiamo con Françoise Dastur che ciò che Fink rifiuta di Heidegger è soprattutto il logocentrismo⁴¹². In questo senso, il fatto che, nel *Seminario*, egli cominci la sua analisi dal fulmine (*Blitz*) anziché dal *logos* dall'*aletheia* può essere interpretato appunto come lo sforzo di preservare, nel discorso, il carattere spazio-temporale dell'essere cosmologico. Come si è detto, la cosmologia supera criticamente l'ontologia; andare oltre l'essere come fondamento metafisico, presenza (*Anwesenheit*), significa riscoprire l'essere come *physis*, genesi della presenza: in breve, *onto-gonia* anziché *onto-logia*.

Il problema centrale del *Seminario* è quello di pensare a un tempo la separatezza e la co-appartenenza tra lo EN e i PANTA, tra l'unità e la molteplicità, in quanto lo EN è a un tempo ciò che *tiene in rapporto* (principio ordinatore, potenza articolante) e ciò che *contiene* in sé. L'immagine eraclitea dello EN, il fulmine, non è, infatti, immediatamente l'universo, ma il principio ordinatore del cosmo.

La soluzione intrapresa da Fink e Heidegger è, come abbiamo anticipato, quella di considerare i PANTA non come la totalità stessa, ma – nell'espressione di Fink – come

Weltsymbol, insieme al libro di Axelos *Vers la pensée planétaire* (G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, p. 332, nota n. 5), a proposito della distinzione, tracciata da entrambi gli autori, tra gioco umano e gioco divino. Sull'affinità Fink-Axelos, cfr. F. Dastur, “Monde et jeu: Axelos et Fink”, in J.P. Milet (ed.), *Kostas Axelos et la question du monde*, «Rue Descartes» n. 18, 1997, pp. 25-38.

⁴¹¹ Cfr. E. Fink, “Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels” (1957), ora in *Gesamtausgabe*, Abt. 2 (Ontologie – Kosmologie – Anthropologie), Bd. 7: *Spiel als Weltsymbol* (1960), a cura di C. Nielsen - H.R. Sepp, Alber, Freiburg i.Br.-München 2010, pp. 11-29 (nuova trad. it. A. Calligaris, *Oasi del gioco*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008); p. 28. Cfr. anche: E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 196. Nel *Seminario*, Fink ricorre a espressioni come “*Vorgang in der Zeit*”, “*Weltordnung*” e “*Zeitlassen*”, che veicolano tutti l'idea del ritmo originario (“*Urrhythmus*”) del mondo (Cfr.: M. Heidegger - E. Fink, *Heraklit: Seminar Wintersemester 1966/1967*, Frankfurt a.M. 1970, pp. 93- 97).

⁴¹² F. Dastur, *La phénoménologie en questions*, Vrin, Paris 2004, p. 233.

l'*Inbegriff*, l'insieme comprensivo o la compagine, a fronte della quale lo EN non è semplicemente l'uno (in tal caso, esso sarebbe l'opposto dialettico dei molti), ma il tutto insuperabile, inteso come unità dell'uno indifferenziato e del molteplice, nel quale è pensato il "movimento transitivo"⁴¹³ o – possiamo dire – *verticale-discensivo*, dal non-essere all'essere dei PANTA, il cui movimento è invece un "movimento governato"⁴¹⁴, o *orizzontale*, che Fink definisce anche come la "motilità intracosmica delle cose"⁴¹⁵. A questi due movimenti corrisponde anche una diversa temporalità, laddove nel primo caso, esemplificato dal frammento 100 (tradotto da Diels con "le Ore che portano tutto"), il tempo è il tempo originario della *physis*⁴¹⁶. I due parlanti distinguono, in definitiva, due accezioni di totalità e due accezioni di movimento (e di temporalità), a seconda che si parli del mondo come tutto dell'ente intramondano, o dell'origine del mondo pensata nel concetto dello EN.

Ma dobbiamo fare un passo indietro nella nostra esposizione. Che lo EN sia l'unità dell'uno indifferenziato e del molteplice, infatti, non è la prima ipotesi che i parlanti considerano, ma la conclusione cui il loro dialogare perviene a partire dalla considerazione dei frammenti eraclitei sul sole, in particolare del frammento 57, in riferimento al quale Fink pone la domanda decisiva circa la relazione che intercorre tra lo EN – che fin qui ha sempre rappresentato il soggetto del discorso – e i due momenti in esso contemplati: "giorno e notte sono nello EN, oppure essi sono lo EN?"⁴¹⁷. Più avanti, egli chiarisce di non condividere la lettura che fa dello EN la volta celeste sotto la quale sarebbero riuniti giorno e notte. Infatti, affermando "si dà lo EN", Eraclito pensa lo EN non in termini predicativi, come essente, ma come il soggetto di un darsi che sembra accadere al di là dell'essere. Nello EN, Fink scorge quell' "*es gibt*" che, già in *Weltund Ebdlichkeit*, costituiva per lui il modo di darsi del mondo, che si dà e regna (*waltet*) nel suo concedere il tempo, lo spazio e l'essere individuato spazio-temporalmente (ovvero i fenomeni, la pluralità delle *Erscheinungen*).

Lo EN, il "coincidere di ciò che è distinto", dunque, non è pensato in maniera adeguata né come fulmine, né come volta celeste. Esso deve piuttosto essere interpretato

⁴¹³ E. Fink, *Eraclito*, cit., p. 14.

⁴¹⁴ Ivi, p. 15.

⁴¹⁵ Ivi, p. 9.

⁴¹⁶ Ivi, pp. 47-49.

⁴¹⁷ Ivi, p. 58.

come “l’unità di una cerchia duplice”⁴¹⁸; non soltanto “nel senso della dimensione dell’aperto, del chiarore del fulmine e dei PANTA che in esso si trovano, bensì anche come la notte *arci-originaria*, come il riparo dell’essere”⁴¹⁹. In questa nuova lettura, il rapporto tra le due cerchie viene a definirsi nei seguenti termini: la notte *arci-originaria* è l’*in cui* della cerchia eliacca, la notte indiradata che circonda la luce⁴²⁰. Se la seconda cerchia, quella fenomenica sensibile, è definita dai parlanti come “ontica”, la prima, quella non-sensibile, è da essi definita come “ontologica”⁴²¹.

Con ciò, trova risposta la nostra domanda, posta più sopra, se la notte sia intesa da Fink come semplice opposto mondano del giorno, o se essa rivesta un ruolo più originario rispetto all’opposizionemondana di giorno e notte: essa viene infatti ad acquisire il senso di una notte *arci-originaria*, della notte dell’essere rispetto all’ente, ossia rispetto all’essere disvelato, diradato. In *Alles und Nichts*, Fink insiste sull’impossibilità di guadagnare una comprensione filosofica del non-essere del mondo, del *nihil originarium*, a partire dai fenomeni intramondani dell’annientamento⁴²². Similmente, quando egli afferma, in risposta alla domanda di Heidegger se la *lethe* vada identificata con la notte, che “la notte è un modo della *lethe*”⁴²³, ci sembra di poter interpretare questa affermazione con la volontà di distinguere tra la notte in senso cosmico-ontico e la notte in senso cosmologico-ontologico, cui egli sembra a tutti gli effetti accordare una anteriorità rispetto alle opposizioni dialettiche mondane di giorno e notte (in questo senso, riteniamo corretto affermare che la notte, considerata da un punto di vista ontico, appartiene come il giorno alla cerchia eliacca). Ancora una volta, riscontriamo una differenza nell’uso dei termini, a seconda che essi siano impiegati per qualificare l’origine del mondo, o il mondo come risultato del processo cosmologico di individuazione.

Questa notte *arci-originaria*, tuttavia, non è nemmeno il “ni-ente” di Heidegger, ma – come abbiamo anticipato nel precedente paragrafo – il nulla inteso come radicale non-essere. Il meontico di Fink, dunque, non è esattamente sovrapponibile all’essere di Heidegger, e se Fink seguita a muoversi sul terreno dell’ontologia è solo a patto di

⁴¹⁸ Ivi, p. 63.

⁴¹⁹ Ivi, p. 74.

⁴²⁰ “Non potrebbe essere che in questo modo, come le stelle sono adagiate nella notte, così anche la cerchia eliacca, aperta senza fine, sia dagiata in una notte non fenomenica?” (ivi, p 72).

⁴²¹ Cfr. Ivi, p. 68.

⁴²² E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., pp. 30-31.

⁴²³ E. Fink, *Eraclito*, cit., p. 204.

estendere il concetto dell'ontologico. Infatti, così come la notte non è mera privazione di luce, ma è a tutti gli effetti “un momento autonomo”, il sonno vale per Fink come una vera e propria esperienza ontologica e, potremmo dire, addirittura fenomenologica, in continuità con quella analisi dei fenomeni della de-presentazione, con quella fenomenologia dell'irrealtà che era stata il tema della dissertazione dottorale del 1929⁴²⁴. Possiamo in effetti scorgere, qui, la possibilità di quella che abbiamo chiamato nell'introduzione “fenomenologia negativa”. Tuttavia, che l'esperienza del sonno sia l'esperienza del fondamento oscuro dal quale hanno origine gli enti è un nesso certamente non fenomenologico. Non a caso, Heidegger reagisce inizialmente con sospetto a questa inferenza di Fink, qualificandola come speculativa. Come abbiamo visto, infatti, per Heidegger l'esperienza dell'essere indiradato non si offre *di per se stessa*, ma solo attraverso il diradamento e, dunque, a essere originaria è la *Lichtung*. Mentre Fink, pur concordando con Heidegger sull'antiorità *de facto* del diradamento, ritiene comunque possibile – attraverso il fenomeno del sonno e i fenomeni panici in generale (eros, morte) – un'esperienza ontologica della notte, e affronta la *lethe* da una prospettiva dapprima fenomenologica e poi speculativa, per Heidegger la *lethe* rappresenta piuttosto il presupposto già rischiarato di una ermeneutica dell'essere il cui luogo d'elezione è il linguaggio.

⁴²⁴ “La notte [...] non va intesa solamente in senso privativo, bensì come un momento autonomo, accanto al momento del giorno o del chiarore [...]” (*ibidem*). Questa tesi si discosta dal modo husserliano di considerare il fenomeno del sonno: in Husserl, infatti, esso non viene mai affrontato in se stesso, ma sempre in relazione alla veglia, ovvero a partire dai fenomeni dell'addormentarsi e del (ri)destarsi, visti rispettivamente come “diminuzione” (*Minderung*) e incremento (*Steigerung*) dell'interesse percettivo della coscienza. Così, per Husserl, il sonno senza sogni e gli stati di incoscienza sono “casi limite” (*Limesfälle*) della vita desta (cfr. E. Husserl, *Grenzprobleme*, cit., p. 8): “il sonno puro è ciò che è solo come il limite raggiunto di un processo” (“[r]einer Schlaf ist nur, was er ist, als prozesshaft erreichter Limes”; *ivi*, p. 12). Nel suo saggio “Fenomenologia e sogno” Nicola Zippel ha posto in evidenza come per Fink il sogno debba essere annoverato tra le presentificazioni, diversamente da quanto ritiene Husserl, che distingue, a questo proposito, tra il sogno e la fantasia, riconoscendo solo a quest'ultima il carattere della presentificazione. Zippel si sofferma quindi sullo stato “assorto” che Fink riconosce nel sogno, in cui l'io onirico è appunto sprofondata in uno stato di “mancanza di mondo”, al quale egli attribuisce tuttavia pari dignità rispetto allo stato di veglia, scorgendo in esso una modalità di relazione al mondo almeno altrettanto originaria e autentica, anch'essa produttrice di senso, benché in un modo passivo e oscuro: “[l]a distanza dalla posizione husserliana in merito non potrebbe essere più ampia, non solo per l'iscrizione del sogno nel novero delle presentificazioni, ma anche e soprattutto perché nell'esperienza del sogno emerge quel secondo stato egologico, lo stato ‘assorto’, che per Fink è valido quanto quello ‘desto’ (l'unico preso in considerazione da Husserl) per determinare la relazione dell'io al mondo presente. In tal modo, Fink aggira l'obiezione alla teoria del sogno come presentificazione, che si basa sull'assenza del contrasto con il momento presente e che per Husserl era la prova più esplicita dell'impossibilità di considerare il sogno una presentificazione [...]” (N. Zippel, “Fenomenologia e sogno”, in «Mente e cura», 1, 2011, pp. 33-54; pp. 44-45).

Una prima conseguenza dell'originarietà accordata alla "notte" è costituita dall'impossibilità di stabilire una corrispondenza perfetta tra la contesa di "mondo" e "terra" ("*das Gegeneinander von Welt und Erde*"⁴²⁵) nello scritto heideggeriano sull'*Origine dell'opera d'arte* e la contesa cosmica di "cielo" e "terra" in Fink. Come è noto, il mondo è per Heidegger l'avvento dell'essere come non-nascondimento a partire dalla "chiusura" (*Verschlossenheit*) della terra; perciò, stando così le cose, esso dovrebbe trovare legittimamente corrispondenza in ciò che Fink chiama "cielo". Tuttavia, desideriamo richiamare l'attenzione sul fatto che la nozione finkiana di "mondo" è più ampia e comprensiva di quella di Heidegger, nella misura in cui essa è l'insieme dei due momenti (terra e cielo, nascondimento e disvelamento, *lethe* e *aletheia*). Ciò è dovuto al fatto che, per Fink, la totalità, per essere veramente tale, deve comprendere a un tempo l'essere e il non-essere, *Lichtung* e *Nacht*: nel concetto finkiano di mondo sono dunque pensate le nozioni di totalità e assoluto, mentre quello heideggeriano sembra prescindere, essendo in tutto sovrapponibile all'essere disvelato, di cui la terra costituisce per così dire il limite inferiore, ciò che nel disvelamento viene fatto insorgere.

Di conseguenza, il *Geviert* di Heidegger non è la *Welt* di Fink: nel primo, la "terra", l'elemento "contratto", sembra valere come il supporto retroattivamente illuminato del disvelamento, apparendo anch'essa insieme al mondo⁴²⁶, e non viene tematizzata *in quanto tale*, nella sua valenza di potenza condizionante. Infatti, un conto è interpretare la terra come nascondimento dell'essere, un conto è interpretarla come notte abissale, residuo non rischiarabile: mentre l'impostazione del problema dell'origine in Heidegger è monistica, essendo il nulla identico all'essere come essere non-ancora disvelato (non ancora ri-velatosi nell'ente), in Fink essa è chiaramente dualistica.

Ecco perché riteniamo, sulla scorta di Fink, che la distinzione di *lethe* e *aletheia*, *Nacht* e *Lichtung*, non nomini semplicemente una differenza intramondana (per esempio fra la notte e il giorno in senso comune), o mondano-trascendentale (come tratto essenziale al mondo in quanto tale), ma che essa laceri l'essere stesso. Esiste infatti una

⁴²⁵ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 70.

⁴²⁶ "[...] il tempio fa sì che essa [la materia] venga alla luce proprio nell'insorta distesa in cui consiste il mondo dell'opera: la roccia diviene capace di sorreggere e di requiare, e così, finalmente, è una roccia; i metalli giungono a rilucere e a scintillare, i colori a brillare, il suono, cioè nota e tono, a risuonare, la dizione a dire" (ivi, p. 65).

Notte “più originaria” (che Fink chiama anche “l’abisso notturno”⁴²⁷) che fonda la notte come opposto e limite mondano del giorno; di conseguenza, l’essere disvelato non si lascia mai completamente alle spalle il proprio fondamento meontico, che seguita a travagliarlo. Tra mondo ed essere c’è la stessa tensione che sussiste tra nulla ed essere. Come abbiamo visto a proposito di Hegel, infatti, per Fink l’essere non è identico al nulla come “ni-ente”, ma il nulla *precede e fonda* l’essere, riportandolo al suo orizzonte cosmologico e ‘sfondando’ il piano dell’immanenza ontologica. Questo concetto dell’ anteriorità fondativa del nulla è forse sviluppato in maniera ancora più coerente da Patočka, il quale, condividendo la prospettiva meontica di Fink, integra come segue l’interpretazione finkiana del frammento 99 di Eraclito: “Il sole è una delle stelle la cui luce presuppone sempre una radura luminosa, come mostra lo spettacolo del cielo notturno. Questo spazio rischiarato, considerato di per se stesso, è tuttavia identico alla notte; così, proprio il dominio della luce cela in sé la presenza della notte”⁴²⁸.

La radura dell’essere, la *Lichtung* come verità, manifestatività dell’essere, dunque, non può costituire, come in Heidegger (nella cui filosofia Fink scorge, significativamente, il culmine di quella che egli chiama “*Lichtmetaphysik*”), il “fenomeno originario”; essa deve piuttosto essere intesa come “il momento mondano del ‘cielo’”⁴²⁹. Se Heidegger pensa all’origine l’essere (come identico al ni-ente), per Fink all’origine vi è la tensione *fra* l’essere *e* il nulla. Dicendo che il mondo è l’“aperto”, la “*Lichtung des Seins*” (tesi che, di per sé, Fink condivide⁴³⁰), non abbiamo ancora esaurito il concetto del mondo come totalità. Il mondo, infatti, non è solamente ciò che è dischiuso, ma *anche* ciò che dischiude.

⁴²⁷ Cfr. E. Fink, *Eraclito*, cit., p. 73. La “notte” è trattata da Fink, per sua stessa ammissione, tenendo presenti i frammenti eraclitei su morte-vita, che infatti vengono poi tematizzati con Heidegger nel prosieguo del seminario.

⁴²⁸ “*Die Sonne ist einer der Sterne, deren Licht immer einen Lichtraum voraussetzt, wie der Anblick des nächtlichen Himmels es zeigt. Dieser Lichtraum an sich betrachtet, ist aber die Nacht; so schließt gerade der Lichtbereich in sich die Gegenwart der Nacht ein*” (J. Patočka, 14.1.1971, in: E. Fink – J. Patočka, *Briefe und Dokumente*, cit., p. 80). Fink aveva interpretato il frammento 99 come segue: “se non ci fosse il sole, sarebbe notte nonostante le stelle rimanenti” (cfr. E. Fink – J. Patočka, *Briefe und Dokumente*, cit., p. 82, n. 6).

⁴²⁹ Cfr. E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., pp. 254-255.

⁴³⁰ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 183.

2.9. La ripresa in chiave cosmologica della “Erscheinungslehre des Absoluten”: il mondo come assoluto

A fronte di quanto sopra, ci sembra che Fink mantenga anche nella sua filosofia cosmologica quella concezione dell'essere (inteso come “*binnenweltliches Sein*”) in quanto de-nientificazione dell'assoluto (“*Ent-nichtung des Absoluten*”) che caratterizzava la meditazione degli anni Trenta. In questo senso, nello “*es gibt*”, nel “*si dà*” dello EN è possibile scorgere anticipato in Eraclito ciò che, nel dopoguerra, Fink chiama “mondo” e ciò che, negli anni Trenta, egli chiamava “l'assoluto”, affermando già allora di esso che “è soltanto come la sua manifestazione”⁴³¹. In definitiva, riteniamo di scorgere alla base della filosofia cosmologica il medesimo impianto teorico della *Erscheinungslehre des Absoluten*, con la differenza che quest'ultima non è più pensata nei termini di un idealismo trascendentale, ma in termini cosmologici. Ciò che consente *in primis* questa continuità tra l'impianto teorico degli anni Trenta e quello del dopoguerra è la concezione del mondo come “*Erscheinungswelt*”, come insieme dei fenomeni⁴³². Non a caso, nel *Seminario* si afferma che il mondo come KOSMOS è *apparenza*, “ciò che compare nello splendore del fuoco”⁴³³, l’“ordinamento prodotto”⁴³⁴ dal movimento ordinatore che discende dallo EN-LOGOS, laddove la preminenza è accordata al “fuoco”, così come è il diradamento a precedere la luce⁴³⁵.

⁴³¹ E. Fink, *Ph.W.* 3.2, cit., p. 302.

⁴³² Cfr. R. Bruzina, “Die Auseinandersetzung Fink-Heidegger”, cit., pp. 41-42: “Per Fink la fenomenologia acquista il suo senso e il suo significato ultimo nell'interpretazione della costituzione trascendentale quale ontogonia meontica, ma essa può fare ciò unicamente in quanto rimane strettamente connessa al punto di partenza della situazione mondana dell'esperienza dell'essere come apparire”.

⁴³³ E. Fink, *Eraclito*, p. 81.

⁴³⁴ Ivi, p. 108 (Fink). In effetti, è soprattutto Fink a insistere sul carattere prodotto del KOSMOS, distinguendo tra esso e il fuoco e attribuendo il carattere dell'eternità, del “sempre era, è e sarà” al secondo: “Dobbiamo leggere pertanto: il KOSMOS non lo ha portato all'apparire alcuno tra gli dei o gli uomini, bensì era sempre ed è e sarà fuoco sempre vivente, - quello che porta all'apparire il KOSMOS” (ivi, p. 93). Cfr. anche: ivi, pp. 76-78; pp. 86-89; p. 108. Heidegger propende invece per l'inclusione del KOSMOS nel campo semantico dell'origine, in compresenza accanto al fulmine, al sole e al fuoco, coerentemente con la propria impostazione eremeneutica, che muove dall'*aletheia* e dal *logos* piuttosto che, come quella di Fink, dal fulmine al *logos*.

⁴³⁵ Questo rimane peraltro vero anche nell'interpretazione heideggeriana della *Lichtung* primariamente come “radura”. Diversamente da Fink, Patočka paragona il mondo alla luce che “si ritira nelle cose che illumina”, in virtù dell'interessante assonanza in lingua ceca tra la parola “mondo” (*svět*) e la parola “luce” (*světlo*) (cfr. J. Patočka, “La fenomenologia come filosofia”, in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 248).

Alla luce dell'*Heraklit-Seminar*, possiamo dunque concludere che il concetto di totalità sposato da Fink è quello che abbiamo elencato nel secondo punto dello schema riportato alla fine del paragrafo 2.1 che, a questo punto, può essere rifrasato come segue:

“L’infinito assoluto si finitizza nella mondanità [leggere: lo EN, il non individuato fondamento individuante, si finitizza, si individua nell’*Erscheinungswelt*], la cui struttura [l’*Inbegriff*, il *Kosmos*] ha una infinità (mondo) [in quanto lo EN è al tempo stesso la potenza articolante e l’unità comprensiva che raccoglie in sé il molteplice nel suo insieme]”.

A questo proposito, è significativo che Fink utilizzi qui il verbo ‘*hat*’ e non ‘*ist*’: il *kosmos*, infatti, come insieme articolato dell’intramondano, dei PANTA, non è immediatamente l’assoluto, l’uno, ma – come tengono a sottolineare sia Heidegger sia Fink nel seminario – è distinto dalla propria origine, intrattenendo con essa un rapporto che non è né di coincidenza, né di opposizione, ma che può essere descritto come una “immorsatura” o una “tensione”⁴³⁶.

Abbiamo accennato, più sopra, all’ambiguo utilizzo dei termini “*Welt*” e “*Sein*” in *Welt und Endlichkeit*, dovuto al modo in cui Fink descrive la relazione tra l’essere e il mondo, parlando a volte di “*Aufgehen des Seins*”⁴³⁷ (o “*Weltaufgang des Seins*”⁴³⁸) e altre di “*Weltaufgang im Sein selbst*”⁴³⁹, laddove nel primo caso il soggetto dell’apparizione dinamica sembra essere rappresentato dall’essere sul fondamento del mondo, nel secondo dal mondo sul fondamento dell’essere (segnalato dalla proposizione di stato in luogo “*im*”). Il rischio di una lettura superficiale è quello di considerare l’essere come “contenuto” nel mondo, o, monisticamente, il mondo come “contenuto” nell’essere.

In realtà, questo continuo scambio dei piani – dell’ontologico e del cosmologico – dipende dal fatto che, come viene detto nel *Seminario*, la “connessione integrale” può

⁴³⁶ Ivi, p. 136 (Fink).

⁴³⁷ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 207.

⁴³⁸ *Ibidem*.

⁴³⁹ Ivi, p. 186.

essere guadagnata soltanto a partire dalla pre-comprensione di TA PANTA⁴⁴⁰, della molteplicità, dell'essere intramondano dispiegato. La circolarità ermeneutica che caratterizza il piano ontologico si prolunga dunque anche nella nostra relazione al mondo. Similmente, solo in quanto esistiamo già nella *Lichtung* possiamo relazionarci alla notte come fondamento oscuro. Un elemento, questo, sottolineato soprattutto da Heidegger⁴⁴¹, ma anche da Fink stesso, quando afferma che “ovviamente, noi comprendiamo l'indiradato a partire dal diradato”⁴⁴² e che la comprensione del fondamento oscuro avviene nella forma di una “appartenenza nella distanza”⁴⁴³, concordando con Heidegger sul fatto che tale sapere è, per lo più, non in atto. Tale comprensione oscura, piuttosto, è co-data insieme alla comprensione rischiarata dei PANTA: “[...] così noi, essendo desti, ci teniamo in rapporto al cosmo molteplicemente ordinato, il quale è una scompaginazione, e in ciò al tempo stesso sappiamo, in modo oscuro, del poter spegnersi nel sonno”⁴⁴⁴. Il contatto con il fondamento notturno è ciò che Fink chiama “vicinanza ontica” o anche “affinità ontica”⁴⁴⁵: solo in quanto l'uomo sta in rapporto con il chiuso della terra, egli può performare l'apertura ontologica all'essere diradato. Naturalmente, il fondamento meontico è sì la condizione di possibilità del diradamento, ma una condizione di possibilità che è riconosciuta tale solo ‘*im Nachhinein*’, ‘*nachträglich*’, a partire (regressivamente) dalla *Lichtung*, esattamente come, nella *Sesta meditazione cartesiana*, l'origine cosmogonica era guadagnata regressivamente a partire dal costituito.

Facciamo notare di passaggio come la vita dei mortali, nel suo esperire la tensione originaria fra l'essere e il nulla o, come osserva Lazzari, fra tutto e niente⁴⁴⁶, realizzi in un certo senso quel divenire-per-sé della cosmogonia costitutiva che si compiva con il prodursi dello spettatore fenomenologico nella *Sesta meditazione cartesiana*, a

⁴⁴⁰ “D'altra parte, possiamo guadagnare la connessione integrale, passo dopo passo, esclusivamente sulla via dei singoli frammenti, il che presuppone già una precomprensione di ciò che indica TA PANTA” (M. Heidegger, *Eraclito*, cit., p. 21). Cfr. anche: ivi, p. 21: “Possiamo fuoriuscire da questo circolo?” (Heidegger); “Non dobbiamo piuttosto entrarvi dentro?” (Fink).

⁴⁴¹ “L'oscurità è certamente priva di luce, ma nondimeno diradata” (ivi, p. 224).

⁴⁴² Ivi, p. 203.

⁴⁴³ Ivi, p. 205.

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁴⁵ Ivi, p. 199.

⁴⁴⁶ “Muovendo da Kant, Fink vuole avviare una discussione delle categorie della modalità con riguardo al problema del ‘tutto’, piuttosto che dell’ ‘essere’ (nel senso dell’ontologia della cosa), avendo dunque in vista l’opposizione di ‘tutto’ e ‘niente’, piuttosto che l’antitesi, propria della metafisica ontoteologica, di ‘essere’ e ‘niente’ (R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, cit., p. 225).

proposito del quale Fink affermava: “Nella tematizzazione dello spettatore fenomenologico e attraverso di essa perviene a se stessa la cosmogonia costitutiva, che esce dall’oscurità e dall’ ‘esser-fuori-di-sé’ ed entra nella chiarezza del trascendentale ‘essere-per-sé’”⁴⁴⁷.

Come si vede, già negli anni Trenta il filosofo di Costanza impiegava un vocabolario polarizzato lungo l’asse sonno-veglia, indicando con il primo termine l’esser-fuori-di-sé della coscienza prigioniera del mondo: la vita trascendentale “viene a se stessa, si ‘desta’ – per usare una similitudine – dal ‘sonno’ mondano dell’esser-fuori-di-sé; passa dallo stadio del mero ‘essere-in-sé’ , in quello dell’ ‘essere-per-sé’”⁴⁴⁸. Similmente, nella successiva antropologia cosmologica, l’esperienza ontologica dell’uomo è polarizzata lungo l’asse luce-notte: “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”⁴⁴⁹. Emblematica, a questo proposito, è del resto l’interpretazione finkiana dell’allegoria platonica della caverna – citata da Patočka nei suoi *Saggi eretici sulla filosofia della storia* – come ripetizione dei misteri eleusini, in cui si realizza una trasformazione dell’umana comprensione dell’essere, una “decisione per il principio della luce”⁴⁵⁰ e, dunque, per l’essere rischiarato, illuminato (nel senso della *Lichtung* heideggeriana) nella sua determinazione trascendentale di *bonum*. Come vedremo nel prossimo capitolo, la libertà dell’uomo si attua per Fink proprio nella tensione tra questi due poli: discesa, vicinanza ontica alla natura o, heideggerianamente, deiezione (*Verfallenheit*) da un lato, e innalzamento, azione, creazione spirituale dall’altro.

In quanto “*Zwischenwesen*”, l’uomo dialoga sia con la *lethe*, che con la *aletheia*, e nella differenza tra il principio ordinatore cosmologico e l’ordinamento cosmico si svolge la sua esistenza; in quanto partecipa di entrambe le dimensioni, egli può essere a sua volta – a differenza della pietra e dell’animale – portatore e produttore di mondo (*weltbildend*). Come afferma Fink nel *Seminario*, “gli uomini non producono il KOSMOS nel senso del complessivo compaginarsi dei PANTA, ma certamente producono il KOSMOS nel senso della POLIS [...] Uomini e dei sono poietici perché prendono parte, in

⁴⁴⁷ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, 1, cit., p. 16 (ed. or.), p. 27 (trad. it.).

⁴⁴⁸ Ivi, p. 124 (116).

⁴⁴⁹ E. Fink, *Eraclito*, cit., p. 199.

⁴⁵⁰ E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1970, p. 54.

un modo notevole, alla potenza poetica del fuoco”⁴⁵¹. Similmente, in *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, si legge che “l’uomo, in quanto è mortale, è anche politico”⁴⁵². Nella prospettiva finkiana, l’uomo è “animale politico” e “animale razionale” innanzitutto in quanto è l’“animale cosmologico”, *ens cosmologicum*. In tal senso, le opposizioni concettuali e logiche sono motivate, fenomenologicamente, da quelle cosmologiche.

L’essere mortale appare dunque come la situazione fondamentale della comprensione ontologica e, in ultima analisi, anche come il limite della comprensione cosmologica; un limite che, tuttavia, costituisce al tempo stesso la condizione di possibilità di tale comprensione. Come afferma Françoise Dastur, da un lato “la morte assume l’aspetto di ciò che [...] libera dai vincoli dell’individuazione e dalle catene della finitezza, nella misura in cui essa consiste nel fatto di abbandonare il regno della differenza e di ritirarsi nell’inessenza e nell’enigma del nulla”; dall’altro tale infinità non cancella la finitezza del soggetto: “poiché non si tratta di abolire [...] la mortalità, ma al contrario di concepirla come ciò che costituisce il presupposto stesso dell’eternità”⁴⁵³. Infatti, in quanto è finito e mortale, l’uomo sa dell’eternità: quest’ultima non sussiste in quanto tale, ma solo per la finitezza e, dunque, nella temporalità⁴⁵⁴. Questa nozione del limite come necessaria condizione di possibilità dell’illimitato si trova espressa già in una conversazione con Cairns degli anni Trenta riguardante il problema di nascita e morte in senso reale o in senso trascendentale, qui affrontato nel primo capitolo: “[...] l’attualità della morte, del tempo della nascita e della morte, è il necessario orizzonte di una possibile immortalità – nel senso che l’immortalità è una possibilità unicamente in riferimento all’attualità della morte”⁴⁵⁵. L’uomo esiste dunque come nostalgia

⁴⁵¹ E. Fink, *Eraclito*, cit., p. 89.

⁴⁵² E. Fink, *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, a cura di E. Schütz - F.A. Schwarz, Rombach, Freiburg 1978, p. 80.

⁴⁵³ F. Dastur, *La phénoménologie en questions*, cit., p. 239. Fink parla di “rapporto al vuoto inquietante” – “*Verhalten zur unheimlichen Leere*” (E. Fink, *Metaphysik und Tod*, cit., pp. 80-81).

⁴⁵⁴ A questo proposito, Fink, sulla scorta di Kant, parla della costitutiva incompiutezza dell’uomo – “*Unfertigkeit des Menschen*” (E. Fink, *Metaphysik und Tod*, cit., p. 173), che è alla base del desiderio di immortalità e della coscienza dell’immortalità della specie che contraddistingue il fenomeno dell’eros: “in quanto l’uomo esiste nell’apertura della morte, egli è aperto tanto per la mortalità dell’individuo che per la ‘immortalità’, dunque per la vita sopra-individuale della specie, della stirpe, del popolo [...]” (E. Fink, *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, cit., p. 89).

⁴⁵⁵ D. Cairns, *Conversations*, cit., p. 33. Cairns afferma inoltre: “Fink sembrava ritenere la vita immortale un concetto dello stesso ordine del corpo infinitamente esteso: i limiti concreti sono fatti arbitrari, tuttavia la presenza della limitazione è necessaria” (*ibidem*).

dell'infinito. In questo senso, Fink riprende il postulato kantiano dell'immortalità dell'anima, affermando: “che la ragione umana produca e non possa fare a meno di produrre la rappresentazione ideale della totalità, è per Kant addirittura un segno della nostra finitezza”⁴⁵⁶ e, ancora, “il pensiero dell'incondizionato è necessario per la ragione umana; è la sua esigenza più profonda”⁴⁵⁷.

Per via della costitutiva difficoltà ermeneutica che insorge nel momento in cui l'essere umano mortale e finito tenta di risalire dai PANTA all'origine dei PANTA, dal mondo all'origine del mondo, dalla totalità dell'essere individuato al suo “non individuato e purtuttavia individuante fondamento”⁴⁵⁸, il *Seminario* si arresta non a caso sulla soglia di quella che Fink chiama una “mistica speculativa”⁴⁵⁹, già anticipata dall'affermazione che “ciò verso cui la morte perindica è un ambito che nessuno può localizzare in vita”⁴⁶⁰.

Una importante conseguenza del circolo ermeneutico precedentemente illustrato è che parlare di “*Weltaufgang des Seins*” o di “*Weltaufgang im Sein*” è la stessa cosa e “mondo” ed “essere” possono essere considerati sinonimi nel senso che l'essere si dà soltanto come *cosmo*; termine che, come abbiamo visto, indica per Fink il mondo come insieme dell'ente intramondano: ciò che è pensato in entrambe le espressioni, infatti, è il movimento dell' “*aufgehen*”, del sorgere dell'essere (intramondano). Inoltre, la seconda espressione va letta a nostro avviso non soltanto nel senso dell'apparizione dell'ente individuato e finito nella radura dell'essere (*Lichtung des Seins*) diradato, ma anche nel senso che l'essere è in se stesso dialettico, celando in sé il movimento cosmologico delle opposizioni dialettiche e, con esse, il proprio riferimento al fondamento oscuro del mondo.

Lo EN, l'assoluto, il fondamento è allora, oltre che l'evento della differenza cosmologica fra il mondo e l'ente intramondano, l'accadere della soglia fra il nulla e l'essere, fra il niente e il tutto del mondo, fra il non-essere e l'essere dell'ente intramondano: esso è il “*dia*”, il “*fra*”; ciò che Heidegger avrebbe chiamato – benché in riferimento alla differenza ontologica – la “frappiega” (*Zwiefalt*). In quanto gioco delle differenze ontologiche, reciproco riferimento dell'essere e del nulla, dell'essere

⁴⁵⁶ E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 120.

⁴⁵⁷ Ivi, p. 147.

⁴⁵⁸ E. Fink, *Eraclito*, cit., p. 203.

⁴⁵⁹ Ivi, p. 206.

⁴⁶⁰ Ivi, p. 74.

mondano che appare nella e come *Lichtung* e del fondamento oscuro che circonda tale diradamento (e che solo a partire dal diradamento è “visibile”), il mondo stesso è l’assoluto; ciò che non è né diviene, ma è l’apertura stessa di ogni essere e divenire (in tal senso, il processo cosmologico non va frainteso nei termini di un divenire metafisico). In questa accezione ampia e dialettica, e non in quella ristretta di “cosmo”, esso è dunque l’assoluto, quel tutto insuperabile che anche Patočka (seppur impiegando imprecisamente il termine “cosmo”) contrappone al mondo così come lo pensa Heidegger.

Il mondo è, agli occhi di Fink, “la dimensione di gioco, nella quale ogni ente sorge e tramonta”⁴⁶¹ e, in quanto tale, è eterno (*unvergänglich*). A partire dalla infinità ed eternità del mondo come ciò che dona il tempo e lo spazio, è pensata la finitezza spaziale e temporale dell’ente: come nota giustamente Schwarz nella sua postfazione a *Welt und Endlichkeit*, “dove il mondo diventa problema ed è con ciò esperito in quanto tale, si solleva la domanda intorno alla finitezza di ogni ente”⁴⁶². Anche Françoise Dastur insiste su questa coincidenza di “mondano” e “finito”, proponendo di considerare la mortalità non, heideggerianamente, come il tratto distintivo dell’uomo, ma come la caratteristica fondamentale di tutto l’ente, in quanto esso è pensato nella differenza rispetto all’infinito del mondo e, dunque, nella sua finitezza⁴⁶³.

In definitiva ci sembra che, pensando l’essere cosmologicamente, Fink sia riuscito a mettere al sicuro più di Heidegger la *Differenz* dal pericolo dell’identità speculativa, che nemmeno il concetto heideggeriano di *Ereignis* riesce definitivamente a scongiurare. Infatti, è come se la cosmologia finkiana, distinguendo tra l’apertura cosmologica e l’apertura ontologica, mettesse in guardia dal ritenere l’essere l’ultima parola della filosofia. Piuttosto, come scrive Patočka nella lettera a Campbell del 30.9.1947, l’essere è essenzialmente superamento in quanto *simbolo*: questa natura simbolica e rinviante dell’ente intramondano, il cui essere è intimamente riferito al mondo, trova la sua

⁴⁶¹ “*der Spielraum, wo alles Seiende steigt und sinkt*” (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 211).

⁴⁶² F.A. Schwarz, “Nachwort”, in: *ivi*, p. 214.

⁴⁶³ “Ma se pensare la mondanità è *ipso facto* pensare la finitezza, o, più esattamente, la *finitezza* delle cose – in quanto qui non si tratta direttamente di quella assunzione dell’essere finito che ha luogo nell’uomo, ma del carattere effettivamente finito di tutto ciò che è, nella misura in cui tutto ciò che è fa parte del mondo e trova in esso la sua origine e la sua fine – è lecito chiedersi se, allo stesso modo, il pensiero della mondanità del mondo comporta, in quanto tale, quello della mortalità dell’essere pensante, e se il mondo e la morte sono in Fink legati altrettanto intimamente del mondo e della finitezza” (F. Dastur, *La phénoménologie en questions*, cit., pp. 229-230).

massima espressione nel fenomeno del gioco⁴⁶⁴. Nell'aver pensato – sulla scorta di Hegel ma soprattutto, come vedremo nel terzo capitolo, di Nietzsche – l'essere come *autosuperamento*, sta la radicalità di Fink rispetto a Heidegger.

2.10. La conversione meontica della metafisica: un superamento dell'ontologia?

L'autosuperamento dell'essere in direzione del mondo avviene su un terreno che non è più né quello fenomenologico, né, propriamente, quello ontologico delineato da Heidegger. Indubbiamente, possiamo concludere che il tentativo di Fink di enucleare un concetto *cosmologico* di mondo che vada oltre quello *fenomenologico* di Husserl e oltre quello *ontologico* di Heidegger fondato sulla differenza fra l'essere e l'ente, perviene infine a un concetto di mondo che è da cima a fondo *speculativo*.

Il cosmologico, nella sua non-identità con l'ontologico, finisce dunque con il coincidere con lo speculativo?

La risposta sembrerebbe affermativa, se lo speculativo è, come nella definizione datane da Heidegger nel *Seminario*, “un enunciato non sensibile”, “un dire che non si lascia riempire da un'intuizione immediata”⁴⁶⁵. Tuttavia, che del mondo non si possa avere intuizione è un fatto. Se, per un verso, Fink tenta di tematizzare il mondo a partire dall'intramondano, secondo un'impostazione che possiamo definire come ancora fenomenologica, per altro verso egli, nel tentativo di pensare l'origine del mondo in quanto tale, deve necessariamente ricorrere a una concettualità che non è attingibile dal fenomeno o riconducibile a esso: nella questione dell'origine del mondo è possibile individuare, in effetti, il punto di intersezione tra la fenomenologia e la storia della filosofia. Fink si trova al vertice di tale intersezione, pensando su entrambi i versanti e mediando, anche linguisticamente, tra fenomenologia e metafisica.

In effetti, si può riscontrare in Fink una indecisione di fondo tra quella che, con Sepp, abbiamo definito nell'introduzione una “fenomenologia negativa” della totalità, e il salto nella dimensione speculativa, sostenuto dal riferimento ad autori quali Hegel e

⁴⁶⁴ “Vielmehr sei nur eine ontologische Auffassung zu vertreten, die bedeutet, daß etwas nur ist, sofern es Überschreiten ist und daß das Symbol, oder besser das antike Modell für diesen fundamentalen ontologischen Wesensbezug bei Nietzsche das Spiel ist” (J. Patočka, 30.9.1947, in: E. Fink – J. Patočka, *Briefe und Dokumente*, cit., p. 57).

⁴⁶⁵ M. Heidegger, *Eraclito*, cit., p. 66.

Nietzsche. Non a caso, nel *Seminario* Heidegger gli rimprovera di passare troppo in fretta allo speculativo⁴⁶⁶. Un esempio di tale passaggio allo speculativo è costituito dalla conclusione di *Welt und Endlichkeit*, dove Fink fa coincidere il fondamento, in definitiva, con l'“Uno” della tradizione metafisica (in quanto la verità ultima è “che tutto è uno”⁴⁶⁷) e con il *logos* eracliteo.

Il linguaggio con cui il filosofo di Costanza cerca di descrivere l'origine del mondo è in genere attinto dalla metafisica (e non più dalla fenomenologia). Del resto, come riferisce Patočka, egli ritiene il proprio pensiero comprensibile unicamente alla luce dei problemi metafisici fondamentali⁴⁶⁸. Non solo, per Fink, il problema dell'essere è svolto come il “quadruplici orizzonte” dei cosiddetti “trascendentali” (essere, mondo, verità, Dio)⁴⁶⁹, ma tutta la filosofia cosmologica finkiana tende a riproporre motivi propri delle cosmologie antiche, da Anassimandro a Eraclito. Tuttavia, essa presenta rispetto a queste una novità fondamentale, ovvero la distinzione tra mondo ed ente intramondano che, come già si è detto, deriva a Fink dalla riduzione fenomenologica e dalla tematizzazione della pre-datità del mondo a partire dall'esperienza intramondana. Analogamente, come abbiamo visto, la questione ontologica è posta a partire dall'orizzonte meontico guadagnato attraverso la riduzione fenomenologica, per cui Fink, anche nel dopoguerra, può scindere concettualmente il mondo dall'essere, collocando la differenza cosmologica su un piano più originario rispetto a quello della differenza ontologica.

Da un lato, le varie figure storiche nelle quali egli pensa il fondamento, l'origine del mondo (l'assoluto, lo *en*, il *Weltlogos*, la *physis*) – a eccezione del fulmine, in cui, come abbiamo visto, si annuncia il tentativo di pensare il *logos* dello *en* a partire dal darsi cosmologico dello spazio e del tempo – sembrano essere l'indizio di un trattarsi nella metafisica, della quale la parola “cosmologia” suona per molti aspetti come un sinonimo. Già la stessa domanda sul “tutto dell'ente”, a fronte della differenza ontologica heideggeriana, sembra confinare la cosmologia al piano dell'ontico, con il

⁴⁶⁶ “Per conto mio, Lei passa troppo rapidamente alla dimensione speculativa” (ivi, p. 179).

⁴⁶⁷ “[...] so ist zuzugestehen, daß darin das Weise west, daß alles eins ist” (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 210).

⁴⁶⁸ Cfr. J. Patočka, Lettera a Robert Campbell del 30.9.1947, in E. Fink – J. Patočka, *Briefe und Dokumente*, cit., pp. 56-57: “[...] Fink sucht zu beweisen, daß seine Philosophie [...] dennoch nur verständlich wird im Ausgang von den großen ursprünglichen metaphysischen Problemen: des Seins als einem, Sein-Wahrheit, Sein-Gutes [...]”.

⁴⁶⁹ Cfr. E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 74.

rischio di una caduta nel naturalistico, o di una riproposizione dell'onto-teo-logia. In effetti, il rifiuto di Heidegger di porre esplicitamente e separatamente la domanda sulla *Seinsganzheit* può essere spiegato con il timore di una riontificazione metafisica dell'ontologia. In particolare, l'assunzione della concettualità kantiana ed hegeliana sembra tradire una minore radicalità di Fink rispetto a Heidegger, al punto che il lettore può ricavare l'impressione che il primo disfi ciò che il secondo ha fatto con la sua critica della metafisica⁴⁷⁰. Questa fascinazione per la metafisica sembra in effetti stridere con la critica finkiana alla *Lichtmetaphysik*. Non a caso, in una lettera a Fink scritta dopo la lettura di *Metaphysik der Erziehung* (l'opera dedicata all'analisi della filosofia cosmologica di Platone e Aristotele), Patočka allude ironicamente a un latente platonismo dello stesso Fink⁴⁷¹.

D'altro canto, però, il concetto cosmico di mondo, lungi dal porre capo a un ingenuo realismo o dogmatismo cosmologico (come ci sembra avvenga in Ingarden), risponde in Fink allo scopo di superare sia un concetto oggettivistico sia un concetto soggettivistico di mondo, o meglio di pensare entrambe queste accezioni di mondo a partire dal darsi pre-soggettivo e pre-oggettivo del mondo stesso. Come si è visto a proposito dell'esegesi dei frammenti eraclitei su vita e morte, infatti, anche in Fink permane un

⁴⁷⁰ Tuttavia, così come bisogna distinguere, con Fink, tra un Hegel metafisico (per la ontificazione della negatività assoluta nello Spirito) e un Hegel anti-metafisico (per la dialettica tra *Ding* e *Welt* e l'intuizione del movimento cosmologico sotteso al movimento del concetto), allo stesso modo bisogna distinguere, in Kant, tra metafisica della soggettività e cosmologia. Sono essenzialmente due i contributi del pensiero kantiano alla filosofia cosmologica finkiana: innanzitutto, Kant è agli occhi di Fink il primo filosofo ad avere considerato il mondo come "mondo di apparizione" (*Erscheinungswelt*) e ad avere intuito la natura intramondana del fenomeno, l'identità del fenomeno con l'intramondano (cfr. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 89 e p. 103). In secondo luogo, con la sua concezione del tempo e dello spazio, egli ha fornito il modello per pensare la trascendenza cosmologica del soggetto, in quanto tempo e spazio non sono né soggettivi, né oggettivi, ma si collocano in una sfera intermedia fra il soggetto e l'oggetto, costituendo il campo per l'apparizione dei fenomeni intramondani. La natura intermedia dello spazio e del tempo è da Fink paragonata alla luce che, pur essendo originata dalla fiamma, risplende fuori e intorno a essa illuminando gli oggetti: "*Wie das Licht zur Flamme sich verhält, so verhält sich, dem kantischen Ansatz nach, Raum und Zeit zum menschlichen, endlichen Subjekt. Raum und Zeit sind nicht drinnen, nicht in der Immanenz des Ich, sie sind vielmehr draußen, ja sie bilden das Draußen, sie bilden das Feld für alle sinnlichen Gegenstände*" (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 74). Cfr. anche ivi, p. 79 ("*Zur Ichheit des Ichs, sofern es ein menschliches ist, gehört der Zeit-Raum wie zur Flamme der Lichtschein*") e ivi, p. 82: "*Die räumende-zeitigende Weltbildung ist die Transcendenz des Daseins*". Lo stesso concetto è espresso anche in *Alles und Nichts*: "*Raum und Zeit sind nicht so 'subjektiv' wie z.B. ein Gefühl, eine Einbildung, ein Wahrnehmungsprozeß 'subjektiv' sind; Raum und Zeit kommen keineswegs nur in der geschlossenen Innensphäre des menschlichen Geistes vor, - sie sind gerade die Weise, wie wir je schon 'draußen' sind [...]*" (E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 55).

⁴⁷¹ "*Das Plato-Buch hat mir den Verdacht eingegeben, daß Du vielleicht in Nietzsches Spuren weiterziehst, weil Du im Intimisten Platoniker bist*" (J. Patočka, 9.11.1971, in E. Fink – J. Patočka, *Briefe und Dokumente*, cit., p. 95).

concetto esistenziale di mondo, in quanto il mondo è sempre esperito a partire dalla comprensione umana dell'essere nella sua insuperabile dialetticità, per cui, come afferma giustamente Franz, “antropologia e cosmologia non sono due diversi settori disciplinari della filosofia”, ma sono unite da una “tensione dialettica”⁴⁷² (tensione che, come vedremo nel prossimo capitolo, si ricomponne nel fenomeno del gioco). Tuttavia, a questa concezione cosmologica, che possiamo qualificare come ancora *esistenziale-fenomenologica* (nella misura in cui Fink parla pur sempre di “fenomeni” dell'esistenza umana⁴⁷³), se ne affianca una *speculativo-meontica*, che tenta di pensare il mondo nel suo darsi originario, di pensare cioè non soltanto il mondo a partire dal movimento dell'esistenza umana (come avviene per esempio in Patočka⁴⁷⁴), ma anche quest'ultimo a partire dal movimento cosmologico archi-originario⁴⁷⁵.

Infine, il trattarsi di Fink nella metafisica è più che altro un trattarsi *sulla soglia* della metafisica. Dal confronto finkiano con i testi emerge infatti che la metafisica è *già* altro da se stessa, e ciò proprio in quanto è se stessa: come nelle parole di Patočka, la radura non è mai completamente diradata, ma in essa permane un residuo indiradato e

⁴⁷² T. Franz, *Der Mensch und seine Grundphänomene*, cit., p. 18 e p. 19. Cfr. anche ivi, p. 57: “mondo e uomo formano un labirinto di intrecci e immorsature, un nodo gordiano che nessun ‘Alessandro dello spirito’ può sciogliere”.

⁴⁷³ Tuttavia, sia Franz sia Wirth ravvisano una certa arbitrarietà nella selezione dei fenomeni fondamentali, a partire dalla determinazione del loro numero (cfr. T. Franz, *Der Mensch und seine Grundphänomene*, cit., pp. 133-140 e S. Wirth, *Mensch und Welt*, cit., pp. 27-28).

⁴⁷⁴ Al confronto Fink-Patočka è dedicato il terzo capitolo. Anche Patočka, come Fink, si pone il problema di conciliare essere-*nel*-mondo e essere-*del*-mondo (nel senso soggettivo del genitivo), “la differenza con il mondo” ossia “il concetto di esistenza come poter-essere e la continuità ontologica tra esistenza e mondo” (J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, p. 352). Tuttavia, pur avvertendo l'esigenza di una fenomenologia cosmologica, egli dà un contributo più significativo alla fenomenologia del mondo della vita e alla trattazione fenomenologica della storicità, tematizzando soprattutto il “modo in cui l'esserci si iscrive nel mondo” (ivi, R. Barbaras, “Postfazione”, p. 352).

⁴⁷⁵ Cfr. R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, cit., p. 245: “Se Fink introduce il concetto cosmico di mondo come una polarità opposta al concetto esistentivo e antropologico, non è per passare al concetto di una totalità *ontica* in sé sussistente; non è neppure per escludere dall'intero universale l'uomo come l'essere aperto al mondo e capace di comprendere l'essere, ma è per tentare, anche attraverso una peculiare dialettica che non isola e non contrappone in modo ultimativo i due *Weltbegriffe*, di praticare una prospettiva ‘meontica’ e speculativa sul mondo”. In un certo senso, nella metafora della fiamma e della luce, citata in nota più sopra a proposito dello spazio e del tempo, è possibile scorgere l'intrecciarsi e il compenetrarsi di questi due concetti di mondo; di una prospettiva immanente alla soggettività e di una prospettiva che tende a vedere questa immanenza, per via della doppia natura soggettiva e oggettiva dell'apparizione del fenomeno, come già trascesa nella nozione di mondo. Cfr. anche ivi, pp. 245-246: “Se si può parlare di un'opposizione o comunque di un rapporto di tensione fra il cosmologico e l'umano nel pensiero di Fink, occorre dire che tale dualismo è celato nell'‘ambiguità’ stessa del concetto di mondo, nel suo costante ‘oscillare’ tra un concetto esistentivo-esistenziale, comunque antropologico, e un concetto cosmico”. Similmente, Franz rileva in Fink la costante associazione, al concetto cosmico di mondo, di “una pluralità di mondi esistenziali” (T. Franz, *Der Mensch und seine Grundphänomene*, cit., p. 56).

indiradabile. Come l'assoluto fenomenologico degli anni Trenta era l'unità dell'essere e del pre-essere, infatti, lo *en* sussiste come *en-panta* in quanto esso esiste solo nel passaggio dall'unità alla molteplicità; analogamente, la *physis* è l'unità, l'intero di *natura naturans* e *natura naturata*⁴⁷⁶. In ognuno dei concetti sopra elencati è pensato, in definitiva, il “*dia*” come “movimento transitivo”, l'origine come “il movimento più iniziale che conduce all'apparire la totalità dell'essente nella sua multiforme motilità e al tempo stesso si ritrae in essa”⁴⁷⁷.

Per questo motivo, la metafisica non deve semplicemente essere “superata” (come ritiene Heidegger), ma – come anticipato – “rovesciata”, nel senso che il compito del pensatore è appunto quello di mostrare il rovescio, l'altra faccia della metafisica, la dualità sottesa all'unità, il fondamento oscuro della *Lichtung* e della *Lichtmetaphysik*: la dimensione dionisiaca del pre-individuale che è implicita in ogni origine, già inattingibile in quanto ogni pensiero accade a livello della realtà individuata. La meontica, con l'accento posto sulla *lethe*, tuttavia, non va intesa alla stregua di una integrazione dell'essere e dell'ontologia platonica, ma come una vera e propria *trasformazione* della questione ontologica: “la unilateralità della filosofia occidentale non è superata cercando una sua integrazione; è necessario rivedere e mettere fra parentesi l'intera impostazione di fondo”⁴⁷⁸. Nella *Um-Kehrung* rappresentata dall'impostazione cosmologica del problema dell'essere, possiamo scorgere a tutti gli effetti l'*Andenken* del fondamento meontico dell'ontologia; essa, al pari della riduzione fenomenologica nella *Sesta meditazione cartesiana*, ha dunque il senso di una *conversione*.

Fink sembra con ciò avvicinarsi a quel pensiero dell’“altro inizio” che anima i *Beiträge* di Heidegger e che è accennato anche nel *Seminario*, nel momento in cui Heidegger chiede se il pensare *non-più metafisicamente* equivalga al pensare *non-ancora metafisicamente*⁴⁷⁹. Tuttavia, ci sembra che Fink abbia sviluppato più coerentemente di Heidegger ciò che quest'ultimo, nei *Beträge*, chiama “la non-dissipata

⁴⁷⁶ Cfr. E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 300: “Das Ganze des gegensätzlichen Spiels nennen wir die *PHYSIS*”.

⁴⁷⁷ E. Fink, *Eraclito*, cit., p. 14.

⁴⁷⁸ “Diese Einseitigkeit der abenländischen Philosophie ist nicht damit überwunden, daß man eine ‘Ergänzung’ versucht; der Grundansatz im ganzen ist zu überprüfen und in die Schwebe zu bringen” (E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 303).

⁴⁷⁹ Cfr. M. Heidegger, *Eraclito*, cit., pp. 103-104.

potenza dell'ascosità"⁴⁸⁰, mostrando come l'inizio sia sempre già *altro* da sé, e ciò in quanto l'inizio, "il nascosto" (*das Verborgene*) che si tratta di rimemorare, non è l'essere, seppure pensato come *Ereignis*, ma la dialettica, la contesa originaria di "terra" e "cielo", *Nacht* e *Lichtung*, nulla ed essere (o "nulla" e "insieme comprensivo dell'ente"), in cui consiste il mondo come EN, unitotalità dell'essere e delle opposizioni intramondane⁴⁸¹.

In questo senso, ci sembra che anche le affermazioni ambigue e schiettamente speculative contenute nella conclusione di *Welt und Endlichkeit* – come "il nulla è la sublime potenza di cui l'essere intero e in se stesso pieno abbisogna per finitizzarsi"⁴⁸² – nelle quali Fink sembra fare dell'essere un soggetto metafisico nel senso dell'idealismo tedesco⁴⁸³ e rispetto al quale il nulla sembra scadere al ruolo di semplice mezzo, tengano comunque fermo all' anteriorità del nulla, del "fondamento oscuro", rispetto all'essere *individuato*, facendo del "tutto dell'essere" un risultato costitutivo (in continuità con la già citata *Erscheinungslehre* degli anni Trenta, per cui non è possibile predicare nulla dell'assoluto, né di alcun'altra forma di soggetto, *prima* del processo cosmico di individuazione). Del resto, ricalcando il rapporto scorto da Heidegger tra pensiero ed essere all'interno dell'*Ereignis*, Fink descrive la medesimezza (*Selbigkeit*) di essere e nulla, mondo e origine, essere e fondamento, più come una co-appartenenza che come un'identità speculativa, affermando di essi che "sono 'lo stesso', nella misura in cui sono intrecciati l'uno con l'altro nel sorgere del mondo" e che "non si tratta di una medesimezza ontica, ma ontologica"⁴⁸⁴.

⁴⁸⁰ "Unvernutzte Macht der Verslossenheit" (M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, in *Gesamtausgabe*, Bd. 65, p. 57, par. 23).

⁴⁸¹ A questo proposito, è emblematica l'interpretazione che Fink dà del frammento 57 di Eraclito: "Se adesso Eraclito dice che Esiodo misconosceva giorno e notte, non vuole affermare che Esiodo ha tralasciato di scorgere il fatto che giorno e notte non formano affatto una distinzione, bensì che nel ripensare indietro verso lo EN, essi sono un'unica cosa, ed entro lo EN sono posti, l'uno rispetto all'altro, come mutuo riferimento" (cfr. E. Fink, *Eraclito*, cit., pp. 59-60).

⁴⁸² "Das Nichts ist die ungeheure Macht, deren das heile und in sich volle Sein bedarf, um sich zu verendlichen" (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 207).

⁴⁸³ In questo senso, è legittimo il dubbio che, con Fink, si riaffacci la onto-teo-logia neutralizzata da Heidegger: nella frase sopra citata, l'"um" sembra infatti implicare una teleologia assimilabile all'impianto hegeliano.

⁴⁸⁴ "[...] sie sind 'selbig', sofern sie in einem ineinander verwirkt sind im Weltaufgang, - es ist keine ontische Selbigkeit, sondern eine ontologische" (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 207).

Certo è che si ha l'impressione di un progressivo ontologizzarsi – in senso heideggeriano – della cosmologia finkiana⁴⁸⁵, che non a caso Patočka colloca *accanto* al pensiero dell'essere di Heidegger, scorgendo in essa una formulazione più radicale della tematica ontologica e interpretando dunque la meontica come una radicalizzazione dell'ontologia⁴⁸⁶ (che per il filosofo ceco deve pervenire a una “fenomenologia della totalità del mondo”⁴⁸⁷, in grado di indagare il “movimento dell'apparire”, ovvero del pervenire dei fenomeni all'apparenza a partire dal “fondamento oscuro”⁴⁸⁸). In questo senso, sarebbe più corretto parlare di una *tendenza* dell'essere all'autosuperamento, piuttosto che di un vero e proprio superamento dell'ontologico.

L'ontologizzazione della cosmologia appare evidente nel seguente passo di *Spiel als Weltsymbol* :

“L'essere, in quanto spettante alle cose finite, è un essere spezzato in vari pezzi e limitato, è frammentario, spezzettato, lacerato e frantumato. L'essere molteplice e multiforme appare sotto forma di frantumi d'essere. Ma tutti questi frantumi e frammenti partecipano nello stesso tempo dell'onnipresenza dell'essere uno, universale, che è ovunque e sempre, che abbraccia ancora nella sua semplice tranquillità la furia del contrasto e della contraddizione, la potenza della negatività. Esso riunisce i frammenti, senza per questo costituirsi. Il tutto, in cui compaiono tutte le cose finite, non è formato

⁴⁸⁵ Cfr. J. Patočka, 23.9.1976, in: E. Fink – J. Patočka, *Briefe und Dokumente*, cit., p. 137.

⁴⁸⁶ “Questa impostazione cosmologica è la più radicale e al tempo stesso la più illuminante che si possa pensare, di gran lunga più chiara e forse più feconda del pensiero dell'essere di Heidegger, accanto al quale essa mi pare tuttavia collocarsi come una non meno radicale concezione dello stesso [dell'essere]” (J. Patočka, 27.12.1971, in: E. Fink – J. Patočka, *Briefe und Dokumente*, cit., pp. 106-107). Sembra essere ciò che anche van Kerckhoven intende parlando, a proposito di Fink, di “fenomenologia dell'essere selvaggio” (“*Phänomenologie des wilden Seins*” – G. van Kerckhoven, “Die Heimat Welt”, cit., p. 111).

⁴⁸⁷ J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz: phänomenologische Schriften*, a cura di K. Nellen, Jiri Nemeč, Ilya Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, p. 260 e seguenti. Come avremo modo di vedere nel terzo capitolo, la filosofia cosmologica di Fink ha avuto una notevole influenza su Patočka, giocando un ruolo nell'elaborazione della sua “fenomenologia asoggettiva”. Il filosofo ceco, tuttavia, seguita a pensare su un terreno fenomenologico, pur dialogando con la cosmologia antropologica finkiana di ispirazione nietzscheana nonché, al pari di Fink, con la filosofia hegeliana. L'influenza di Fink è innanzitutto percepibile nel saggio patočkiano “Weltganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz” in: W. Beierwaltes – W. Schrader a cura di, *Weltaspekte der Philosophie. Festschrift für Rudolph Berlinger*, Amsterdam 1972, pp. 243-250; poi pubblicato in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988, pp. 265-272.

⁴⁸⁸ J. Patočka, “En marge du ‘Tout du monde et le monde de l'homme’”, in: Id., *Papiers phénoménologiques*, trad. di E. Abrams, Millon, Grenoble 1995, p. 157.

dalla riunione di materiale finito – precede qualsiasi spezzettamento e lo contiene in sé⁴⁸⁹.

Affermazioni come questa paiono a prima vista interpretabili nel senso di una effettiva anteriorità dell'essere al mondo⁴⁹⁰, che sembra sconfessare quella che abbiamo sin qui individuato come l'intuizione più profonda di Fink: la meontica. A nostro avviso questa ri-ontologizzazione del mondo non può essere semplicemente spiegata con il fatto che “la priorità assegnata alla *Weltstruktur* fa sì che il problema dell'essere non raggiunga nuove frontiere e resti in fondo debitore verso modelli ancora tradizionali⁴⁹¹ in quanto “la vera priorità del filosofo” non sarebbe “quella di svincolare la concezione dell'essere da condizionamenti ontici, bensì da quei condizionamenti ontici che ne compromettono un adeguato sviluppo in relazione al *Weltproblem*”⁴⁹². Né si può ritenere risolto il problema applicando a Fink stesso, come propone Franz, lo schema operativo/tematico servendosi del quale questi critica Husserl, sostenendo che il ricorso ai concetti metafisici inficerebbe le acquisizioni del filosofo di Costanza⁴⁹³.

Piuttosto, ci sembra significativo che, nella frase sopra citata, Fink non parli semplicemente dell'“essere”, ma dell'“essere *uno*”. All'inizio della trattazione dell'*Heraklit-Seminar*, abbiamo detto che, per Fink, l'essere è un carattere dell'unitotalità, non viceversa.

⁴⁸⁹ E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, ora in *Gesamtausgabe*, Abt. 2, Bd. 7, cit., pp. 30-224; p. 119; trad. it. di N. Antuono, *Il gioco come simbolo del mondo*, Hopefulmonster, Firenze 1991, p. 102.

⁴⁹⁰ Cfr. per es. S. Wirth, *Mensch und Welt*, cit., p. 303: “Il rifrangersi dell'essere nel mondo presuppone tuttavia un trattenersi presso di sé dell'essere che, dunque, non sussiste soltanto come mondo, ma è già prima di esso. Come sia da intendersi questo trattenersi presso di sé e perché l'essere si rifrangano nel mondo, Fink non lo spiega”. Come afferma ancora Wirth, “Fink impiega le parole ‘essere’ e ‘mondo’ non in funzione di sinonimi. L'essere ha bisogno del mondo come del suo sorgere. Il che significa: senza mondo, niente *sorgere* dell'essere (*Seinsaufgang*). Il che tuttavia non significa necessariamente senza mondo, niente essere” (ivi, p. 309).

⁴⁹¹ S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo*, cit., p. 188.

⁴⁹² *Ibidem*.

⁴⁹³ T. Franz, *Der Mensch und seine Grundphänomene*, cit., pp. 27-29. Lungi dall'essere oggetto di un uso meramente operativo, i concetti metafisici (quali quelli di apparenza ed essenza, essere e divenire, ecc.) sono, come abbiamo visto, oggetto di tematizzazione esplicita da parte del filosofo, che dichiara anzi apertamente di muovere dalle tradizionali questioni metafisiche. La problematica metafisica nelle sue sfaccettature, infatti, è inseparabile dal problema cosmologico, costituendo essa lo svolgimento della comprensione ontologica nell'orizzonte del mondo. Il ricorso operativo a una concettualità mutuata dalla sfera dell'intramondano è, peraltro, una necessità del pensiero, nella misura in cui esso mantiene – non per scelta ma per via di quel “*rückfallender Absprung*” di cui si è detto nel primo capitolo – il suo legame con l'esperienza e con i fenomeni. Fink è dunque perfettamente consapevole di questa duplicità metodologica, nella quale si riflette, in ultima analisi, la tensione di fenomenologia e pensiero speculativo che è alla base della sua filosofia.

Ebbene, muoviamo da questo assunto non tanto per dirimere la questione (ogni tentativo in tal senso equivarrebbe a tradire il filosofo), quanto per far osservare che la difficoltà in cui Fink si dibatte dipende in ultima analisi – è questa la nostra critica – dall’incapacità di fornire una risposta univoca a un cruciale interrogativo, sollevato da Heidegger nel seminario: “lo EN che Lei ha ora nello sguardo, è qualcosa come un sovra-essere (*Über-Sein*) che va ancora al di là dell’essere?”⁴⁹⁴. Come già era avvenuto nel *Colloquio*, Fink lascia cadere la domanda senza più tornarci sopra. Tuttavia, ci sembra che, nel passo di *Spiel als Weltsymbol* qui proposto, egli stia in realtà parlando proprio di questo ‘qualcosa’ di sovra-essente, pensato sul modello dell’assoluto fenomenologico della *Sesta meditazione cartesiana* che, nella nostra ipotesi, seguita operativamente a fungere, *mutatis mutandis*, anche nella filosofia cosmologica. Non a caso, Fink contrappone l’“essere uno, universale” all’“essere molteplice e multiforme” che è “frammentario e spezzettato”, mentre con l’altro tipo di essere viene designata proprio l’unità di questa frammentarietà; una unità che “precede”, “fonda” e al tempo stesso “contiene” la molteplicità.

Certamente, questa impostazione rischia di ricadere in una concezione metafisica della cosmologia, intendendo la *Weltstruktur*, l’unitotalità, come a sua volta essente, ed essente al massimo grado, giustificando la critica mossa a Fink di non rompere con la onto-teo-logia, nel cui perimetro egli sembra ancora pensare quando afferma: “ogni singolo ente è casuale e potrebbe benissimo non essere. Il mondo, però, è necessario. Il mondo non potrebbe mai non essere”⁴⁹⁵. In realtà, tuttavia, questa necessità ci sembra diversa da quella metafisica; come già si è accennato, infatti, per Fink porre il problema della modalità cosmologicamente non equivale a porlo ontologicamente e in termini sostanzializzanti: l’essere del mondo non è, evidentemente, alla stregua dell’essere dell’ente intramondano. Il mondo, infatti, *non può non essere* nel senso che esso è *Ur-ereignis* e *Ur-apriori* di ogni esistenza e conoscenza finita, in quanto ospita il doppio movimento dell’individuazione, della de-nientificazione del fondo oscuro dell’ente e della nientificazione degli enti finiti nel loro ritorno al fondo oscuro. L’“essere” del

⁴⁹⁴ M. Heidegger, *Eraclito*, cit., p. 62.

⁴⁹⁵ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 109. Questo è, sostanzialmente, il rimprovero mosso a Fink, tra gli altri, da S. Wirth, che scorge una prova della ricaduta nella metafisica da parte del filosofo proprio nel tener fermo all’idea della “necessità” del mondo: “Anch’egli può giungere al pensiero della necessità del mondo soltanto a partire dall’essere dell’ente, per cui la ‘prova’ della necessità del mondo starebbe nel fatto che l’ente può essere unicamente perché si danno uno spazio e un tempo o, in breve, “si dà un mondo” all’interno del quale l’ente può sussistere” (S. Wirth, *Mensch und Welt*, cit., p. 296).

mondo, insomma, non è al modo dell'essere cosale della *Dingontologie*, ma è un essere che, proprio in quanto è universale, comprende in sé – hegelianamente – anche la negatività, la potenza del negativo, e solo in tal senso può essere detto “insuperabile”.

Ancora una volta, la difficoltà sta nel comprendere la differenza, che già abbiamo tematizzato, tra “*Welt*” e “*kosmos*” o “*Erscheinungswelt*”, laddove all'irrelatività assoluta del primo termine corrisponde la relatività, la natura derivata e prodotta del secondo, del quale può essere detto a ragione che esso è “un momento intermedio”, quel “tutto dell'apparizione” di cui parla anche Patočka, affermando (fenomenologicamente) che esso non è distinto dall'apparizione stessa, ma che si dà “tra i poli del nascondimento e del non nascondimento”⁴⁹⁶. Si ripropone con ciò quella distinzione, interna all'apparire, tra *Vor-schein* e *An-schein*, individuazione cosmologica asoggettiva – o meglio *presoggettiva* e *preoggettiva* – e costituzione trascendentale della coscienza, di cui ci siamo precedentemente occupati. In questo senso, ci sembra significativo l'uso, da parte di Fink, della doppia negazione – per cui il mondo *non* può *non* essere – anziché della modalità affermativa diretta, in quanto anche ogni affermazione circa la necessità del mondo non può che avvenire in maniera indiretta e mediata, scontando l'impossibilità di una diretta *Welterfahrung* e dunque mantenendo, seppure in una forma negativa e nella tensione con lo speculativo, un ancoraggio alla base fenomenologica dell'esperienza. Quest'ultima non viene negata né superata, in quanto la sua “*Aufhebung*” da parte del concetto è sempre parziale e incompleta, così come incompleta e rotta nella molteplicità dei fenomeni fondamentali è l'esistenza umana, in bilico tra il finito e l'infinito, che viene presagito e per così dire ‘presentificato’ nella nostalgia, rimanendo in essa permanentemente sottratto.

Torniamo in tal modo alla nostra ipotesi che davvero Fink abbia voluto spingersi in direzione di una dimensione “sovra-essente” e che il fallimento di questa operazione⁴⁹⁷ sia da spiegare, un po' come nel caso dell'oltrepassamento della metafisica da parte di Heidegger, con un venir meno del linguaggio che, in quanto attiene all'umana comprensione dell'essere, è sempre e inevitabilmente “umano, troppo umano” e, di conseguenza, metafisico, se l'uomo, con Schopenhauer, può essere definito per l'appunto come “l'animale metafisico”. In tal senso, il pensatore si trattiene nella

⁴⁹⁶ J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 150.

⁴⁹⁷ Giustamente, Wirth nota uno scollamento, uno iato tra l'intenzione di Fink di pensare un concetto di mondo non-metafisico e l'esito cui perviene la sua ricerca (cfr. S. Wirth, *Mensch und Welt*, cit., p. 322).

metafisica così come l'uomo si trattiene nell'intramondano: questo "trattenersi" è, in ultima analisi, la natura stessa dell' "abitare" dell'uomo sulla terra.

Senza avere l'ambizione di sciogliere l'ambiguità, che comunque rimane in Fink, proponiamo di porre la questione del rapporto tra essere e fondamento non in termini sostanziali, ma in un'ottica di processo, nella direzione indicata da Fink ma andando oltre Fink stesso (a tale scopo, la *différance* derridiana può forse costituire un modello): il processo cosmologico dell'individuazione, infatti, non è né essente, né non essente, ma essere e nulla appaiono nel loro reciproco riferimento unicamente a partire dal mondo come autodifferente origine dell'essere intramondano⁴⁹⁸. Come si è visto a proposito dell'interpretazione del frammento n. 57, per Fink lo EN è lo stesso articolarsi della differenza, l'origine autodifferita: esso è, per impiegare un'espressione di Renato Cristin di cui già ci siamo serviti in precedenza, più l'"evento dell'unità", che non l'unità stessa. L'unità, dunque, non va pensata alla stregua di una identità metafisica.

La conclusione delle nostre riflessioni non può che essere duplice. Per un verso, la prospettiva finkiana rimane, con Heidegger, ontologica – nel senso che, come nota Franz, se la distanza da Husserl è una distanza "che muove da un differente piano di riflessione del domandare fenomenologico", quella da Heidegger "è una distanza nella prossimità di una comune dimensione problematica"⁴⁹⁹, costituita dalla questione dell'essere. Per altro verso, tuttavia, essa differisce da Heidegger per il fatto di intendere l'essere come intrinsecamente dialettico, ovvero di porre la questione ontologica *cosmologicamente*.

Tra l'essere e il suo abissale fondamento cosmologico non c'è opposizione. Nella sua formulazione post-bellica, infatti, la meontica sembra valere per Fink come negazione dell'essere individuale e, in quanto tale, dell'ontico, non dell'ontologico. In tal senso, sinonimo di "meontico" è "pre-individuale" e suo contrario è l'essere individuato, non l'essere *tout court*. Tanto che Fink assegna anche alla notte, alla *lethe*, uno statuto

⁴⁹⁸ In questo senso, concordiamo con Bisin, che afferma: "[p]roprio qui, nel problema di pensare la medesimezza del giorno e della notte, dell'essere e del nulla, si trova forse il momento decisivo di tutta la riflessione sul mondo condotta da Fink, perché egli pensa una tale coappartenenza *cosmologicamente*: il luogo della relazione tra essere e nulla, di quell'intreccio impensabile che già negli anni Trenta Fink cercava tuttavia di pensare, è ora per lui il mondo stesso" (L. Bisin, "Essere e mondo", cit., p. 520).

⁴⁹⁹ T. Franz, *Der Mensch und seine Grundphänomene*, cit., p. 47. Concordiamo ancora con Franz sul fatto che "la critica a Heidegger è motivata dalla prosecuzione e dallo svolgimento coerente dell'impostazione della fenomenologia ontologica, dell'ontologia esistenziale come del pensiero dell'essere" (ivi, p. 54); per questo motivo, essa appare "più discreta" di quella rivolta a Husserl (*ibidem*).

ontologico, rifiutando di intenderla come semplice limite privativo della *Lichtung*, e arriva a rivendicare una trattazione ontologica anche per la morte⁵⁰⁰, che ha sempre rappresentato per la metafisica la massima negazione dell'essere e, in quanto tale, un non-concetto, un "segreto imbarazzo"⁵⁰¹. Il meontico non costituisce tanto una negazione dell'ontologico, quanto, piuttosto, una sua essenziale integrazione (un'integrazione che, tuttavia, non va intesa al modo di una giustapposizione o di un "raddoppiamento" di piani, ma, come abbiamo visto, di una radicale trasformazione⁵⁰²). Nell'ontologia va infatti pensato, accanto all'essere diradato, l'essere indiradato, accanto all'essere come *logos* e *gelichtetes Sein* (risultato dell'individuazione cosmologica), il nulla come oscuro fondo pre-individuale dell'ente. Tuttavia, l'"accanto" è al tempo stesso un "oltre": ponendo all'origine l'"unità nella distinzione" di essere e nulla, della *Lichtung* e dell'abisso notturno, Fink pensa effettivamente al di là di Heidegger e, in questo senso, al di là dell'essere, che Heidegger fa coincidere con l'essere rischiarato e compreso nella *Lichtung*, rifiutandosi di pensare il nulla come "notte archi-originaria" dell'essere. Come si è detto più volte, infatti, Heidegger scorge tra essere e nulla non una insuperabile dialettica (la cui insuperabilità distingue la

⁵⁰⁰ E. Fink, *Eraclito*, cit., p. 204. Non a caso, in *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, egli considera la morte non soltanto dalla prospettiva individuale dell'essere-per-la-morte, ma anche intersoggettivamente, dal punto di vista dei sopravvissuti e, più in generale, da quello eterno, pre-individuale della specie, che partecipa dell'infinità della *physis*. Come scrive ancora la Dastur, "[c]ontro l'unilateralità dell'interpretazione heideggeriana, che – in ciò erede della metafisica della soggettività – assegna il primato alla morte propria, Fink intende far valere il doppio aspetto, individuale e sociale, della morte, e congiungere il punto di vista del morente con quello di colui che sopravvive" (F. Dastur, *La phénoménologie en questions*, cit., p. 241). Proprio l'assunzione del punto di vista intersoggettivo consente a Fink di parlare non soltanto dell'essere-per-la-morte, ma anche dell'immortalità, il cui desiderio (ignorato da Heidegger) è almeno altrettanto reale della morte stessa. In questo senso, possiamo vedere accolta in Fink l'obiezione di Adorno, il quale contrappone alla heideggeriana "metafisica della morte" (Th.W. Adorno, *Terminologia filosofica* [1962-1963], trad. it. di A. Solmi, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2007, p. 377) – in virtù della quale soltanto l'esserci può divenire un tutto autentico – l'immortalità dell'anima come postulato della ragione in Kant (cfr. Th.W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, trad. it. di P. Lauro, introd. di R. Bodei, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 108). La morte diventa essa stessa oggetto di trattazione, tanto che Fink non disdegna – a differenza di Heidegger – di nominare espressamente il cadavere (cfr. E. Fink, *Metaphysik und Tod*, cit., p. 25), affrontando la morte in tutto il suo aspetto materiale, oltre che culturale.

⁵⁰¹ E. Fink, *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1969, p. 20.

⁵⁰² Come nota giustamente Franz, infatti, l'ambiguità del mondo e dell'esistenza umana che si dipana anch'essa tra i poli di *Nichtung* e *Lichtung*, non devono far concludere per la compresenza di due realtà distinte: "il nulla come sfera dell'assenza non costituisce un secondo mondo dietro la sfera della presenza" (T. Franz, *Der Mensch und seine Grundphänomene*, cit., p. 85).

posizione di Fink da quella di Hegel), ma una identità⁵⁰³, precludendosi così la possibilità di comprendere la genesi dell'ente intramondano. Proprio nella tematica genetica bisogna dunque scorgere la vicinanza di Fink a Husserl⁵⁰⁴.

L'anteriorità del fondamento, in definitiva, non va immaginata come l'anteriorità del nulla rispetto all'essere, o dell'essere rispetto al nulla, ma come l'originarietà – rispetto all'essere dell'ente e dunque rispetto all'*essere intramondano* – della relazione dialettica di essere e nulla, diradamento e notte indiradata. Sarebbe dunque errato voler vedere tra Fink e Heidegger una opposizione. Semplicemente, come afferma Françoise Dastur, “Heidegger non ha insistito a sufficienza su questa co-originarietà del nulla e dell'essere, dell'assenza e della presenza”⁵⁰⁵. Del fondamento oscuro, del nulla, si dice, come abbiamo visto, che esso è essenziale all'apparire dell'essere, al *Seinsaufgang*; in questo senso specifico, è lecito parlare di una ulteriore originarietà del nulla rispetto all'essere. Se la *differenza ontologica* non interrompe per così dire il “monismo” ontologico, in quanto l'ente è pensato nel suo riferimento all'essere senza che sia pensata con ciò la provenienza dell'essere stesso, nella *differenza cosmologica* l'essere è pensato nel suo retro-riferimento all'origine del mondo, l'unità dell'ente come risultato della dualità, della contesa cosmica originaria, di cui le differenze intramondane non sono che la ripetizione in figura. In generale, con Fink si fa avanti a nostro avviso la consapevolezza che la *Ab-gründigkeit* dell'essere è tematizzabile unicamente se l'essere viene posto in relazione al mondo, considerato a partire dal suo orizzonte cosmologico.

Tornando al tema del rapporto tra metodo fenomenologico e metodo speculativo, possiamo affermare che il passaggio dalla dimensione fenomenica alla dimensione speculativa appare legittimo e giustificato in virtù della coincidenza eraclitea di mondo e *logos*, per cui il *Weltlauf*, il corso del mondo, viene a coincidere per Fink con la storia, con il movimento dei concetti ontologici. La critica finkiana della metafisica consiste appunto nel ripercorrere – bisogna riconoscerlo, più fedelmente di Heidegger – tale storia, fluidificando le categorie ontologiche ipostatizzate dalla tradizione, reintroducendo in esse il divenire cosmologico loro sottratto dalla metafisica. Di

⁵⁰³ In quanto il niente è per lui, come negazione dell'ente presente, l'essere stesso che si rivela nella comprensione di un linguaggio e di un pensiero non metafisici e, prima ancora, nel fenomeno esistenziale dell'angoscia.

⁵⁰⁴ Proprio in virtù dell'approccio genetico, Franz propone un accostamento di Fink alla “fenomenologia strutturale” (*Strukturphänomenologie*) e alla “ontologia del movimento e della vita” rappresentata da Rombach (cfr. T. Franz, *Der Mensch und seine Grundphänomene*, cit., p. 30).

⁵⁰⁵ F. Dastur, *La phénoménologie en questions*, cit., p. 232.

quest'ultima sopravvive, in definitiva, il progetto ontologico, che deve essere portato ad autocoscienza, un po' come, nella *Sesta meditazione cartesiana*, la riduzione costituiva il divenire-per-sé della coscienza trascendentale. Infatti, Fink vede profilarsi nell'età della tecnica una vera e propria "rivoluzione della comprensione ontologica", in quanto la tecnica porta finalmente a manifestazione l'essenza cosmologica dell'uomo, che consiste nell'autoproduzione (*Selbsterstellung*).

Proprio nel rapporto tra tecnica e libertà, tra le quali Fink sembra instaurare una sorta di circolo virtuoso, si approfondisce la distanza da Heidegger, nel superamento del quale si esprime, nietzscheanamente, quella già citata tendenza all' "autosuperamento", insita nell'essere stesso, che costituisce l'essenza stessa della libertà in quanto "*Befreiung der Freiheit*".

3. La libertà come esperimento e prassi meontica

3.1. Caratteri generali: la “totale Machbarkeit” e la rivoluzione della comprensione ontologica

*Es gibt nichts Schwereres als radikale Freiheit*⁵⁰⁶

Guardando alla produzione di Fink dalla fine degli anni Quaranta in poi – tra *Vorlesungen*, *Seminare* e appunti – si può affermare che la libertà costituisce addirittura il principale tema di indagine del filosofo. La nostra opinione è infatti che le tesi esposte nel *Traktat über die Gewalt des Menschen* pubblicato nel 1974 – finora il testo finkiano più noto sui temi della libertà e della tecnica – non costituiscano una novità, in quanto tale opera si limita a condensare motivi di riflessione più ampiamente e approfonditamente sviluppati in opere precedenti, a cominciare dalla lezione del 1947 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, recentemente apparsa nel volume 5/2 della *Gesamtausgabe*. Al di là di alcuni aforismi contenuti nel diario di guerra sull'*Eremitaggio*, è dunque già nel 1947 che la libertà trova la sua prima tematizzazione esplicita. Tale data è senz'altro significativa, essendo di un anno successiva al conseguimento dell'abilitazione e alla ripresa della carriera accademica che era stata interrotta dalle vicende legate al nazionalsocialismo e alla guerra. Possiamo in effetti affermare che la libertà costituisce una sorta di *fil rouge* che permette di scorgere la continuità tra la riflessione trascendentale della *Sesta meditazione cartesiana* e la filosofia cosmologica sviluppata, a partire appunto dagli anni Quaranta, in opere come *Welt und Endlichkeit* (1949), e *Einleitung in die Philosophie* (1949-1950).

Se, come si è già sostenuto nel presente lavoro, la meontica costituisce la cifra dell'opera finkiana, il filo conduttore che unisce ‘primo’ e ‘secondo’ Fink, è infatti proprio l'indagine filosofica intorno alla libertà, la *Lehre von der Freiheit*, a costituire la principale espressione di quella “filosofia meontica” o “fenomenologia dello spirito

⁵⁰⁶ E. Fink, *Technik und Freiheit*, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C198, Freiburg i.Br., p. 8/E. Fink, *Experiment der Freiheit*(1962), Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/A131, Freiburg i. Br., p. 70.

assoluto” abbozzata dal filosofo di Costanza tra gli anni Venti e Trenta. Come si è visto nel precedente capitolo, infatti, la meditazione finkiana, con il diventare – da trascendentale – cosmologica, non cessa di avere di mira l’assoluto, benché esso non sia più inteso come “spirito”, ma come la totalità meontica del mondo, denominando l’insieme non individuato (*Inbegriff*) della *Seinsganzheit*. Ora, proprio la questione della libertà consente di scorgere una sostanziale continuità tra la concezione fenomenologica dell’assoluto – come spirito, egoità trascendentale – e quella cosmologica; una continuità che è impossibile cogliere muovendo da qualsiasi definizione metafisica dell’assoluto, in quanto quest’ultimo non è inteso da Fink nei termini di una sostanza ontologica, ma come il divenire *ab-solutus* nella *Weltoffenheit* mediante l’infinito trascendimento del finito. Tale divenire assoluto è appunto la libertà, la “*Befreiung der Freiheit*”⁵⁰⁷.

Desideriamo raccogliere la sfida di H.R. Sepp, il quale si chiede se sia possibile qualificare la meontica finkiana come una “*fenomenologia negativa*” e, secondariamente, se tale fenomenologia negativa possa tradursi in un fare fenomenologico positivamente inteso⁵⁰⁸. Se si risponde positivamente alla prima questione, si è probabilmente propensi a fornire una risposta positiva anche al secondo interrogativo, nel senso che il *darsi* stesso di una fenomenologia negativa rappresenterebbe, in sé, un dato positivo: la negatività sarebbe in tal caso una connotazione di un particolare tipo di fenomenologia (per esempio, si è soliti annoverare nella fenomenologia il pensiero ermeneutico di Heidegger, che ha per tema il nascondimento dell’essere). In realtà, come già si è visto nei precedenti capitoli, la dimensione meontica scorta da Fink alle spalle della fenomenologia può essere avvicinata soltanto dal pensiero speculativo, o meglio da una fenomenologia che unicamente in quanto è divenuta costruttiva, speculativa, può essere oggetto a se stessa, tematizzare e circoscrivere i propri limiti. Si sarebbe dunque tentati di concludere che, dopo la svolta cosmologica, Fink cessa di essere fenomenologo, soprattutto nella misura in cui egli accoglie all’interno della sua filosofia elementi nietzscheani. Tuttavia, la

⁵⁰⁷ Cfr. E. Fink, E15/196, Z-XXV [1937-1939], p. 130.

⁵⁰⁸ Cfr. H.R. Sepp, “Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf”, in: «Internationale Zeitschrift für Philosophie» 1998, p. 1: “*Besteht nicht aber die Möglichkeit, Phänomenologie und Meontik in ein fruchtbares Spannungsverhältnis zu setzen, so daß die Phänomenologie nicht nur nicht preisgeben wird, sondern in solcher Meontik einen aktiven Part übernehmen kann? Ist eine Negativphänomenologie als (positive) Phänomenologie denkbar?*”.

questione è complicata da quel “*rückfallender Absprung*” che abbiamo visto all’opera nel primo capitolo, ossia da quel continuo ricadere indietro del superamento nel superato, dell’esponente fenomenologico nella vita trascendentale costituente, della deumanizzazione nella riumanizzazione, del meontico nell’ontico.

La soluzione che proponiamo in queste pagine è quella di considerare la fenomenologia stessa come una prassi di segno meontico, a partire da una reinterpretazione dell’epoché fenomenologica: la meontica – analogamente all’ego anonimo fungente di Husserl – non può essere concettualizzata, ma solo performata. Essa si dà esclusivamente *nella* e *come* prassi, e questa prassi si presenta come lo svolgimento coerente di quella *Lehre von der Freiheit* in cui abbiamo visto consistere il nucleo etico – e al tempo stesso speculativo – della fenomenologia, in quanto essa rappresenta il superamento dell’atteggiamento naturale della coscienza, ovvero della situazione fondamentale della *Weltbefangenheit*: “Solo risalendo dalla caverna della cattività mondana e passando attraverso il dolore dell’autoliberazione è possibile portare a compimento la riduzione”⁵⁰⁹. Se, negli anni Venti e Trenta, tale superamento avveniva tramite la riduzione trascendentale, ora esso è demandato a uno slancio speculativo che, tuttavia, non cessa di muovere ancora dall’orizzonte fenomenologico, continuando anche a riferirvisi (proprio come, nella *Sesta meditazione cartesiana*, l’atteggiamento naturale seguitava a costituire non solamente il terminus *a quo*, ma anche il terminus *ad quem* dell’atteggiamento trascendentale). A questo proposito, la nostra tesi è infatti che l’esito speculativo della filosofia finkiana scaturisca in realtà proprio dalla radicalizzazione del metodo fenomenologico in quanto tale, dall’aver eseguito la riduzione fino alle sue estreme conseguenze.

In questo capitolo, cercheremo dunque di chiarire ulteriormente il rapporto tra metodo speculativo e metodo fenomenologico, servendoci, a tale scopo, dell’interpretazione della nietzscheana trasvalutazione dei valori proposta da Fink in *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*: essa ci permetterà di mostrare non soltanto che la lettura finkiana del pensiero nietzscheano è genuinamente fenomenologica⁵¹⁰, ma che Fink è tanto più fenomenologo proprio laddove egli è più speculativo.

⁵⁰⁹ “*Nur im Aufstieg aus der Höhle der Weltbefangenheit, im Durchgang durch den Schmerz der Selbstbefreiung ist die Reduktion zu vollziehen*” (E. Fink, *Studien*, cit., pp. 160-161).

⁵¹⁰ Che la lettura finkiana di Nietzsche non sia esclusivamente ermeneutica, ma anche fenomenologica, costituisce una delle tesi del saggio di Luca Bisin “La metafora alla prova del concetto:

Prima di addentrarci nella nostra indagine, è utile richiamare le due accezioni di meontica individuate nei precedenti capitoli:

(1) Concetto operativo volto a spiegare la dialettica trascendentale tra riflessione e costituzione (*Sesta meditazione cartesiana*);

(2) Fondamento abissale del processo di individuazione degli enti intramondani nella differenza cosmologica.

Nel presente capitolo, vedremo come la meontica costituisca il fondamento a partire dal quale pensare la libertà e l'agire in relazione alle sfide poste dall'età tecnologica, che chiede di ripensare il rapporto tra uomo e tecnica, collettività e individuo e, in ultima analisi, politica e filosofia. Come si vedrà, il nucleo meontico della libertà ha una intrinseca portata pratica, consentendo di abbozzare un'etica fenomenologica che, pur non ponendosi espressamente in alternativa a quella di Husserl, di fatto presenta un'immagine del filosofo che consente una diversa impostazione del problema etico. La presente analisi, comunque, non costituisce un'appendice pratica dei primi due capitoli, ma lo sviluppo organico delle questioni in essi presentate: come emerge dalla trattazione kantiana della causalità naturale nella *Critica della ragion pura*, che Fink analizza nella già citata lezione *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, libertà e mondo sono facce di una stessa medaglia ("laddove la causalità sia considerata in relazione al problema del mondo, la libertà trae origine 'dalla comprensione cosmologica'⁵¹¹). La nostra tesi, infatti, è duplice: da un lato, è a partire dalla realizzazione della libertà che il pensiero perviene alla comprensione della propria apertura cosmologica e al trascendimento

Fink interprete di Nietzsche", in A. Ardivino (a cura di), *Eugen Fink. Interpretazioni fenomenologiche*, cit., pp. 53-77: "nell'attraversare le persistenti ambiguità del metodo fenomenologico [...] Fink matura infatti qualcosa di più che lo scacco di una certa impresa filosofica; vi si forma piuttosto la coscienza di problemi e strutture che, poste sotto il titolo complessivo (ma altamente differenziato) di *Weltfrage*, mediano di qui in poi in modo fondamentale il suo rapportarsi alla situazione filosofica del proprio tempo, nonché alla storia in cui questa si è venuta a formare" (ivi, p. 55). Per un confronto tra l'interpretazione finkiana di Nietzsche e quella hedieggeriana, segnaliamo inoltre: S. Bertolini, "Apollineo e dionisiaco come cifre di una nuova esperienza del mondo. La Nietzsches Philosophie di Eugen Fink", in S. Bertolini (a cura di), *Apollineo e dionisiaco. Prospettive e sviluppi con Nietzsche e oltre Nietzsche*, Aracne, Roma 2010, pp. 83-98. Hans Rainer Sepp ha schizzato una lettura fenomenologica della *Nascita della tragedia di Nietzsche*, a partire dalla distinzione tra apparenza e cosa in sé, scorgendo proprio in Fink l'intersezione tra fenomenologia e pensiero nietzscheano: cfr. H.R. Sepp, "Nietzsche. Die Geburt der Tragödie. Eine phänomenologische Lektüre", in: «Divinatio. Studia Culturologica», Sofia, 10, 4/1999, pp. 77-88.

⁵¹¹ "wo die Kausalität in den Aspekt des Weltproblems eingerückt wird, entspringt die Freiheit 'im kosmologischen Verstande'" (E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, in: Id., *Sein und Endlichkeit*, Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 5/2, hrsg. R. Lazzari, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 2016, p. 119).

dell'intramondano in direzione del mondo come totalità meontica, dall'altro, la libertà è sempre già declinata e configurata in termini cosmologici.

Il primo momento della tesi su esposta è esemplificato dalla filosofia nietzscheana e da quello che Fink chiama il "pathos della libertà di Zarathustra"⁵¹², ovvero da quella "große Sehnsucht", da quel grande anelito che contraddistingue l'oltreuomo⁵¹³, rivelando la portata cosmologica della trasvalutazione dei valori e, in generale, di quel processo della produzione ideale cui Fink si rifà con il termine di "Idealbildung". Il secondo aspetto è invece emblematicamente riassunto dalla celebre frase di Heidegger: "L'uomo non 'possiede' la libertà come una sua proprietà, ma tutt'al più vale il contrario: la libertà, l'esser-ci e-sistente e svelante, possiede l'uomo"⁵¹⁴. Come afferma a sua volta Fink, perciò, la libertà umana presuppone già l'essere della libertà⁵¹⁵. La libertà è infatti intesa qui come la dimensione dell'aperto ("das Freie"), dell'apertura all'essere. Tuttavia, Fink la qualifica innanzitutto come apertura *cosmica*, discostandosi da Heidegger nel modo che si è visto a proposito del Colloquio di Muggenbrunn e del Seminario su Eraclito, e inaugurando una strada che sarà percorsa, tra i primi, da Patočka, nella misura in cui anch'egli antepone alla coscienza l'essere *del mondo*, pervenendo alla teorizzazione della sua fenomenologia asoggettiva.

Tra libertà e mondo, antropologia e cosmologia, sussiste dunque uno stretto legame, che impedisce di scindere le due questioni facendone l'oggetto di una trattazione separata, che magari, come avviene in Husserl, faccia del mondo (al pari dell'intersoggettività) il limite, l'orizzonte della costituzione trascendentale (abbiamo visto che, per Fink, la soggettività non è il punto di partenza della costituzione ma, semmai, proprio ciò che si tratta di spiegare, essendo la coscienza trascendentale – in quanto essa è propria di un ente intramondano – già individuata dal divenire

⁵¹² E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 13.

⁵¹³ Optiamo, qui e in seguito, per la traduzione di "Übermensch" proposta in Italia da Gianni Vattimo.

⁵¹⁴ "Der Mensch 'besitzt' die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: Die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen [...]" (M. Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", in: Id., *Wegmarken*, cit., p. 190; trad. it. a cura di F. Volpi, "Dell'essenza della verità", in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 146).

⁵¹⁵ Cfr. E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 181: "[die] menschlich[e] Freiheit setzt schon das Sein der Freiheit voraus" (modificata, evidenziazione di Fink). Cfr. Lazzari: "[...] per Fink l'apertura al mondo propria dell'uomo, la sua *Weltoffenheit*, non è riducibile ad un orizzonte che l'uomo porta con sé, come la fiamma il suo bagliore. Occorre invece pensare l'essenza mondana dell'uomo – per così dire: il suo «essere-mondo» (*Weltwesen*) – nel senso per cui egli non «progetta» il mondo, ma anzitutto si «espone» a esso [...]" (R. Lazzari, "La rivoluzione cosmologica nella Critica della ragion pura: Fink interprete di Kant", cit., p. 111).

cosmologico che la precede). In realtà, come si vedrà, tale stretta coappartenenza di libertà e mondo, uomo e cosmo, si traduce nell'impossibilità di una tematizzazione puramente teorica, rivelando il carattere eminentemente pratico della comprensione ontologica. Quest'ultima non ha semplicemente ricadute pratiche, ma è originariamente azione creativa e produttrice di senso, di mondo, investendo non soltanto l'oggettualità, ma la stessa soggettività, secondo il rovesciamento del paradigma metafisico aristotelico e quindi tommasiano, per cui "*operari sequitur esse*" (seppure pensato, quest'ultimo, come *actus essendi*). Come osserva giustamente Lazzari, dal punto di vista di Fink si tratta di "cercare la compenetrazione fra la domanda cosmologica e la domanda sull'uomo, rivolgendosi in primis a quei «fenomeni fondamentali dell'esserci umano» [...] in cui ne va della relazione umana al mondo [...]"⁵¹⁶.

In questo capitolo, ci soffermeremo soprattutto sul fenomeno del gioco, non soltanto perché, com'è noto, il gioco assurge per Fink a "simbolo del mondo" (*Weltsymbol*), ma anche e principalmente perché esso rappresenta il modello (anche se, per le ragioni che diremo, bisognerebbe parlare piuttosto di un "non-modello") per la definizione in positivo dell'essenza della libertà, che costituisce qui il nostro tema di indagine. Sarà proprio nel gioco che emergeranno la cifra meontica della filosofia finkiana e, in ultima analisi, il senso e la potenziale portata etica di quella che abbiamo provvisoriamente definito "fenomenologia negativa". Ancora una volta, il riferimento a Nietzsche sarà fondamentale: una delle sfide che ci proponiamo è infatti quella di mostrare, sulla scorta delle analisi finkiane, la rilevanza di Nietzsche per una fenomenologia della libertà. Nel 1946, benché egli scelga come testo di abilitazione la *Sesta meditazione cartesiana* (nella consapevolezza del valore politico della propria abilitazione, vista dall'università come un "atto di riparazione" nei confronti di Husserl), Fink ha già gettato le basi per una sua meditazione autonoma che, di fatto, si spinge oltre la fenomenologia di Husserl. In tal senso, la decisione, già citata nella nostra introduzione, di discutere in un colloquio supplementare il testo *Nietzsches Metaphysik des Spiels*, nel quale il distacco da Husserl è ormai compiuto, è indicativa di questa conquistata autonomia di pensiero.

Lasciando momentaneamente sullo sfondo la lezione del 1947 sopra citata, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, ci occuperemo soprattutto di alcuni testi successivi,

⁵¹⁶ R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, cit., p. 257.

quali *Der sich herstellende Mensch* (1956) e *Experiment der Freiheit* (1962), nonché di vari altri manoscritti destinati alle lezioni presso la Pädagogische Hochschule di Friburgo, come *Erziehungsprobleme im technischen Zeitalter* (1959/1960), incentrato sulla necessità di una educazione alla libertà nell'era della tecnica, e *Human-Technologie* (1968/1969); un testo chiave, quest'ultimo, per comprendere in che termini si configuri per Fink il nesso tra tecnica e umanismo.

Facendo riferimento a questi e ad altri scritti, intendiamo innanzitutto sovvertire l'immagine – che la lettura del *Traktat* sembra a prima vista suggerire – di un Fink rinnegatore dell'umanismo nella scia di Heidegger e sostenitore di una elitaria filosofia della libertà nella scia di Nietzsche. A nostro avviso, infatti, solo *apparentemente* egli abbraccia l'ideale di una produzione illimitata facendosi interprete della nietzscheana *Wille zur Macht*, divenuta nella moderna società industriale “*Wille zum Machen*”. Questo è solamente il punto di partenza dell'analisi finkiana, una presa d'atto della situazione che sta di fronte alla filosofia, per così dire come il suo *interpretandum*. Così come, per Heidegger, “l'essenza della tecnica non è nulla di tecnico”, similmente, per Fink, l'autoproduzione dell'uomo nella tecnica non è ancora compresa ricorrendo all'immagine del “fare”⁵¹⁷. Ciò su cui egli richiama l'attenzione è, piuttosto, il seguente fenomeno:

“La moderna ‘volontà di potenza’ è una volontà di fare, una volontà di esistere nel fare, nel produrre. In altre parole, il produrre non è più preso come un mezzo per la realizzazione di uno scopo, ma è esso stesso l'unico scopo. La produzione avviene per amore del produrre”⁵¹⁸.

Apparentemente, dunque, Fink sembra rivendicare proprio quell’“agire senza scopo” (*ziellooses Tun*) che Heidegger condannava in *Überwindung der Metaphysik* scorgendo

⁵¹⁷ E. Fink, *Der sich herstellende Mensch* (1956), Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/A125, Freiburg i. Br., p. 2 (“[...] weil das Selbstherstellen als ‘Machen’ in seinem Wesen noch ungefaßt ist”).

⁵¹⁸ “Der moderne ‘Wille zur Macht’ ist ein Wille zum Machen, ein Wille zum Existieren im Machen, im Herstellen. M.a.W. das Herstellen wird nicht mehr genommen als ein Mittel zur Verwirklichung eines Zweckes, – es ist allein der einzige Zweck. Die Produktion geschieht um Willen des Produzierens” (Ivi, p. 118). Cfr. anche: “Der moderne ‘Wille zur Macht’ ist ein Wille zum Machen. [...] Das gilt für die Politik wie für die Technik. Das Herrschen selbst hat die dynamische Figur des Produktionsprozesses angenommen” (E. Fink, *Ontologie der Arbeit* [1965], Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/A133, Freiburg i. Br., p. 34).

all'opera in esso una "organizzazione della penuria" (*Organisation des Mangels*)⁵¹⁹: se, per Heidegger, la pianificazione e l'assicurazione dell'ente è la possibilità che resta all'uomo incapace di sopportare "il vuoto dell'essere"⁵²⁰, per Fink essa sembra essere la possibilità dell'uomo in quanto tale. In realtà, come cercheremo di mostrare, non solo Fink critica dalle fondamenta la concezione della libertà implicita nella filosofia di Nietzsche, ma tra tecnica e libertà egli vede sussistere un rapporto altamente problematico e non risolvibile né nei termini di una antitesi (nel solco del tradizionale umanismo), né in quelli di una identità altrettanto irriflessa e positivista: "la libertà è problematica, nel suo *se*, nel suo *come* e nel suo *che cosa*"⁵²¹. L'ambiguità di tale rapporto riflette l'ambiguità stessa dell'essenza dell'uomo in quanto essere intermedio e mediatore ("*Zwischenwesen*" e "*Mittler*"⁵²²) all'interno della vita cosmica come "contesa di cielo e terra" ("*Zwietracht von Himmel und Erde*"): tutti i cinque fenomeni fondamentali dell'esistenza umana – lavoro ("*Arbeit*"), lotta ("*Kampf*"), amore ("*Liebe*"), morte ("*Tod*"), dominio ("*Herrschaft*") – sono caratterizzati da questa duplicità di fondo. Come abbiamo visto nei precedenti capitoli, la dualità è all'origine stessa dell'umana comprensione dell'essere, che deve appunto essere rimessa in moto, hegelianamente, nella sua dialettica. In quanto l'uomo esiste, egli esiste *nella e per la* differenza: egli è "l'ente in cui esiste la verità, nella sua differenza ontico-ontologica"⁵²³. Di conseguenza, l'uomo deve sì essere superato, ma "non nell'ascesi o nell'elevazione, bensì nel prendere sul serio la sua medieta"⁵²⁴.

Nel diario di guerra *Eremitaggio*, comunque, si trova espressa una concezione della libertà come auto-poiesi che è evidentemente influenzata da Nietzsche. In un aforisma, Fink individua il concetto di Europa nella libertà dello spirito, ovvero nella capacità di superare il dominio della natura da un lato e il dominio del potere umano dall'altro⁵²⁵. Pur riconoscendo il pericolo di un abuso della libertà nell'età della tecnica, egli invita a

⁵¹⁹ M. Heidegger, "Überwindung der Metaphysik", in Id., *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, p. 91; trad. it. a cura di G. Vattimo, "Oltrepassamento della metafisica", in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976 (ristampa 2010), p. 62.

⁵²⁰ *Ibidem*.

⁵²¹ "Freiheit ist problematisch, ob sie, wie sie und was sie ist" (E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 15).

⁵²² E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1976, p. 137.

⁵²³ *Ivi*, p. 124.

⁵²⁴ *Ibidem*.

⁵²⁵ E. Fink, *Über das Wesen der Eremitie. Aphorismen aus einem Kriegstagebuch (1940-1944)*, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/103, af. n. 9; trad. it. "Eremitaggio", a cura di A. Marini, in: «Magazzino di filosofia» n. 20 (2012/B7), pp. 7-32; p. 9.

non condannare insieme con tale abuso la libertà stessa, che costituisce l'idea più elevata dell'umanità razionale⁵²⁶. Ecco perché ci sembra che l'essenza meontica della libertà e l'essenza creativa dell'uomo non possano in alcun modo essere fraintese come una esaltazione irrazionale della tecnica moderna⁵²⁷. In un altro aforisma, Fink spiega come l'audacia (*Kühnheit*) dell'uomo moderno non debba essere condannata, in quanto essa non consiste nell'essere il creatore delle cose, quanto piuttosto il loro "mediatore"⁵²⁸ (*Vermittler*), ruolo cui egli è peraltro destinato dalla sua stessa posizione nel cosmo.

A questo proposito, è bene chiarire innanzitutto che quando Fink, nella conclusione del *Traktat*, parla di "*Provokation des Seins*", intende probabilmente l'espressione nel senso di un genitivo al tempo stesso soggettivo e oggettivo, per cui – come già in Heidegger – il soggetto della provocazione è l'essere stesso. Non a caso, come si è visto, l'uomo diviene libero per la propria essenza cosmologica proprio in quanto esperisce la resistenza della natura in lui e fuori di lui: lo "*scheitern*", il fallimento del progetto ontologico nella sua intramondanità, è la condizione di possibilità dell'autoesperirsi dell'esserci come ente cosmologico, rendendo visibile la differenza fra l'ente intramondano e il mondo. In questo senso, è possibile riscontrare anche nell'uomo prometeico finkiano la tendenza a "infrangersi sull'essere", che tuttavia può essere 'saputo' come totalità articolata degli enti unicamente in virtù dell'agire e dell'osare umano⁵²⁹.

⁵²⁶ Ivi, p. 9, af. n. 10: "L'Europa muore per l'abuso della libertà. Ma la possibilità dell'abuso non è un'obiezione contro la libertà stessa, che resta l'idea più alta dell'uomo razionale".

⁵²⁷ È quanto teme invece Walter Biemel nel suo saggio *Finks politisches Vermächtnis*: «Perspektiven der Philosophie» XXII, 1996, pp. 77-104.

⁵²⁸ E. Fink, *Eremitaggio*, cit., p. 10, af. n. 14.

⁵²⁹ È qui presente il motivo heideggeriano della *Ruinanz* e poi della *Verfallenheit* come forma di movimento propria della fatticità della vita (per la "*Ruinanz*", cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985, in *Gesamtausgabe*, Bd. 61, p. 139). Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 2010, pp. 157-184. Com'è noto, Heidegger illustra in queste pagine l'affinità tra *logos* e *physis*, tra la violenza disvelante del *deinon* – che fa dell'uomo "il più inquietante" ("*das Unheimlichste*", ivi, p. 159) – e la potenza dell'essere come il "predominante" (ivi, p. 157), per cui l'uomo, l'"imporsi predominante", imponendosi dischiude la manifestatività degli enti portandoli all'essere: l'esserci dell'uomo, la storia, ha avvio quando l'uomo "esce dal familiare", cioè dalla sfera rassicurante e sempre uguale del quotidiano, e, esercitando la violenza del *logos* che raccoglie nella connessione del linguaggio la totalità dell'essente, permette a questa stessa totalità di manifestarsi in quanto tale. Proprio come per Fink, tuttavia, l'uomo è qui pensato da Heidegger come "il medio", come l'occasione della manifestatività dell'essere, di quella *physis* della quale egli fa parte suo malgrado: "questo prorompere, dirompere, catturare, domare, non è che il rivelarsi dell'essente come mare, come terra, come animale" (ivi, p. 164). Questa è anche la verità contenuta nel *Gestell*: il *logos* del *Dasein*

Tale interpretazione è suggerita dalla stessa struttura della frase impiegata da Fink, il quale, dopo avere definito l'uomo come il "nichilista attivo" ("*der werktätige Nihilist*")⁵³⁰, afferma:

"La produzione del *Dasein* nella politica e nella tecnica moderne non è un 'incarico' dell'essere umano, che questi riceva da una qualche potenza sovrumana. *Nondimeno*, questa produzione è una pro-vocazione dell'essere"⁵³¹.

In generale, la nostra tesi è che l'idea finkiana di libertà si discosti da quella nietzscheana – e da quella heideggeriana – nella misura in cui essa accoglie elementi tratti da Hegel e da Marx: da entrambi i pensatori, Fink desume infatti l'idea per cui la filosofia, se vuole parlare della libertà, deve diventare "*Sozialphilosophie*"⁵³², in quanto la libertà "non accade nel regno astratto dei meri proponimenti ideali, [ma] si compie in una reale situazione di lotta (*in einer realen Kampfsituation*)"⁵³³.

Fink critica con Marx le libertà borghesi, denunciando alla loro radice una sorta di coscienza infelice, la "libertà insignificante del capriccio" ("*die belanglose Freiheit des Beliebens*")⁵³⁴. A essa, alla libertà come libertà di scelta ("*Wahlfreiheit*"), egli

permette il dispiegarsi del *Sein* come *physis*, e tale dispiegamento dell'essere è alla base della storia e dell'analogia tra *dike* e *techne*. Secondo questa concezione, l'*aletheia*, il divenir-mondo, non può avvenire se non attraverso la lotta, il *polemos* eracliteo: "questa lotta viene sostenuta [...] da chi crea: da poeti, pensatori, uomini di Stato" (ivi, p. 73). Tuttavia, aggiunge Heidegger, "qui si mostra la più inquietante possibilità dell'esserci: quella di infrangere il predominio dell'essere esercitando la suprema violenza contro se stesso. Questa possibilità non costituisce per l'esserci una vuota scappatoia: egli stesso è questa possibilità per il fatto stesso di essere; giacché, in quanto esserci, è necessario che in ogni far-violenza egli s'infranga sull'essere" (ivi, p. 183). Questo passo allude al rischio, al pericolo connaturato a ogni progetto umano di dominio *dell'essere*, intendendo il genitivo – come spesso avviene in Heidegger – nel doppio senso, soggettivo e oggettivo: infatti, l'"audacia" mediante la quale l'esserci si disfa di se stesso, negando all'essere la sua apertura, la sua radura, "costituisce in verità un supremo riconoscimento" dell'essere stesso (ivi, p. 182). Ciò non soltanto perché l'essenza dell'esserci, in quanto "essere-per-la-morte", consiste in questa tendenza "a fallire piuttosto che a riuscire" (cfr. anche: Volpi, "Heidegger e il mondo moderno", intervista del 13/12/1994, Rai Educational, in «Enciclopedia multimediale delle Scienze filosofiche»), ma anche perché l'espropriazione ("*Ent-eignis*") è, accanto all'appropriazione ("*Er-eignis*"), una modalità essenziale all'essere stesso nella storicità del suo accadere.

⁵³⁰ E. Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1974, p. 220.

⁵³¹ "*Die Herstellung des Daseins in moderner Politik und Technik ist kein 'Auftrag' des Menschenwesens, den es von irgendeiner übermenschlichen Macht empfängt. Und doch ist diese Herstellung eine Provokation des Seins*" (ibidem, evidenziazione mia).

⁵³² E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 1.

⁵³³ E. Fink, *Technik und Freiheit*, cit., p. 8/*Experiment der Freiheit.*, cit., p. 70.

⁵³⁴ E. Fink, *Revolution und Bewusstsein* (1969), Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C230, Freiburg i.Br., p. 3.

contrappone l'ideale di un'esistenza sostanziale (“*substanzielles Dasein*”⁵³⁵); alla concezione minimalista della libertà (“*Minimal-Freiheit*”), un concetto di libertà “massimale” (“*Maximal-Freiheit*”) concepita come “libertà produttrice” (“*produzierende Freiheit*”)⁵³⁶. Tuttavia, egli non sviluppa tale concetto in termini politici, quanto piuttosto in termini filosofici e fenomenologici, così come schiettamente fenomenologica è la sua analisi dei fenomeni della tecnica, del lavoro e dell'industria culturale, benché egli riconosca che la domanda relativa al rapporto tra essere e libertà è strettamente connessa alle questioni urgenti della politica mondiale⁵³⁷. Il carattere fenomenologico dell'analisi finkiana è evidente già dall'asserzione che “in quanto siamo liberi, possiamo lavorare”⁵³⁸: il lavoro, come tutti gli altri fenomeni fondamentali, può essere compreso solo se riferito alla preliminare apertura dell'esistenza umana alla temporalità e alla storicità in quanto tali (“*Offenheit für die Zeit als solche*”⁵³⁹).

In realtà, come vedremo, per Fink il pensiero – in quanto esso è sempre situato, attuandosi come progetto esistenziale-ontologico (*Entwurf*) – ha intrinsecamente una portata pratica. Per questo, egli sostiene la necessità di anteporre alla “comprensione ontologica della rivoluzione” (“*Seinsverständnis der Revolution*”) la “rivoluzione della comprensione ontologica” (“*Revolution des Seinsverständnis*”)⁵⁴⁰, intendendo qui per “rivoluzione” nient'altro che la radicale trasformazione dell'autocomprensione dell'uomo nell'epoca della tecnica dispiegata, quando cioè egli comincia ad agire come “*causa sui*”⁵⁴¹. Il fatto che il filosofo designi tale agire con il verbo “*spielen*” non è casuale, ma affonda le radici nella sua peculiare concezione della libertà, che sarà oggetto del quarto paragrafo del presente capitolo.

⁵³⁵ *Ibidem*.

⁵³⁶ E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 75. Cfr. Anche: E. Fink, *Traktat*, cit., pp. 113-123, par. 11, “*Wahlfreiheit und produzierende Freiheit*”.

⁵³⁷ “*Es geht hier um Entscheidungen über das Verhältnis von Sein und Freiheit und zugleich um Fragen der aktuellen Weltpolitik*” (E. Fink, *Liquidation der Produkte* [1966], Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C221, Freiburg i. Br., p. 12; rendiamo qui in tondo le parole che Fink scrive in maiuscolo). I rapporti di Fink con il gruppo filosofico serbo-croato “Praxis” – e la pubblicazione sull'omonima rivista di alcune sue conferenze (tra cui *Revolution und Bewusstsein* e *Liquidation der Produkte* e *Hegels Problemformel, Prüfung der Realität des Erkennens*) – sono esclusivamente di natura accademica e filosofica: i seminari e i corsi estivi sull'isola di Korčula, ai quali egli prende parte dagli anni Sessanta in poi, prevedevano infatti la partecipazione di studiosi stranieri non marxisti.

⁵³⁸ E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., p. 3.

⁵³⁹ *Ibidem*.

⁵⁴⁰ E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 126.

⁵⁴¹ E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., pp. 83-84.

Fink condivide pertanto con il materialismo storico la tesi secondo cui l'essenza dell'uomo consiste nell'autoproduzione, e scorge il difficile compito della filosofia nella tematizzazione del *Mitmenschen*, dell'autodeterminazione dell'umanità nella storia e come storia, scorgendo nelle istituzioni sociali una "seconda natura"⁵⁴², ovvero il risultato, la reificazione obiettivante delle azioni umane (per cui, per esempio, le libertà e i diritti civili sono riferiti a valori che ne limitano la validità in quanto non sono eterni e ovvi, ma il risultato di un preciso processo storico⁵⁴³).

Com'è noto, l'espressione "seconda natura" riferita alle istituzioni umane è stata impiegata, in ambito marxista, da Lukács (nella *Teoria del romanzo*) e poi ripresa da Adorno; tuttavia, ci sembra più probabile che Fink desuma tale concetto in prima battuta da Hegel. In *Elemente der Staatsphilosophie* (1960), dedicato alla *Filosofia del diritto*, egli interpreta appunto il mondo dello spirito come obiettivazione della volontà, "libertà realizzata":

"Nel quarto paragrafo della *Filosofia del diritto*, Hegel definisce la libertà come la sostanza e la determinazione della volontà che si autodetermina. La libertà realizzata sotto forma delle relazioni razionali dello Stato oggettivamente sussistenti, è il mondo dello spirito, che Hegel connota come 'seconda natura'⁵⁴⁴.

È appunto questo tipo di libertà che si tratta di rimettere in movimento, ripercorrendo a ritroso il cammino dal prodotto dell'azione all'agire che lo ha posto in essere. Vedremo successivamente quale sia il significato fenomenologico di tale procedere a ritroso, che ricalca il procedere della *Rückfrage* husserliana intorno alla costituzione a partire dall'ingenuità dell'atteggiamento naturale e dal costituito.

⁵⁴² Ivi, p. 12. Tale espressione è una costante negli scritti di Fink citati in questo capitolo.

⁵⁴³ E. Fink, *Erziehungsprobleme im technischen Zeitalter* (1959-1960), Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/BII-254, Freiburg i. Br., p. 30: "Die garantierten Freiheitsrechte werden von hohen Richtern auf Grundwerte bezogen (und dadurch eingeschränkt), die keineswegs selbstverständlich sind, sondern in einer bestimmten, geschichtlich gewordenen Rangordnung von Werten gründen". Cfr. anche: E. Fink, *Pädagogik in der Industriegesellschaft* (1962-1963), Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/BII-007, Freiburg i. Br., p. 39: "Die Menschenrechte, die man so sehr feiert, sind ebenfalls keine Naturbefunde, sondern politische Selbstbestimmungen eines Menschentums, welche die Grenzen der individuellen Freiheit gegen Übergriffe der Mitmenschen sichern sollen".

⁵⁴⁴ "Im par. 4 der Rechtsphilosophie bestimmt Hegel die Freiheit als die Substanz und Bestimmung des Willens, welcher sich selbst bestimmt. Die verwirklichte Freiheit als die objektiv bestehenden Vernunftverhältnisse des Staates ist die Welt des Geistes, die Hegel als 'zweite Natur' bezeichnet" (E. Fink, *Elemente der Staatsphilosophie*, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/BII-258, Freiburg i. Br., p. 38).

Per il momento, vogliamo fare notare la vicinanza di questa lettura finkiana delle istituzioni a quella proposta, nella sua antropologia, da Arnold Gehlen⁵⁴⁵. Quest'ultimo scorge infatti nella storia umana una crescente differenziazione delle funzioni, rispondente al cosiddetto "principio dell'esonero" ("*Entlastungsgesetz*"⁵⁴⁶), ossia a un bisogno strutturale di "alleggerimento" cognitivo, dovuto all'estrema incertezza ("*Verunsicherung*"⁵⁴⁷) caratterizzante la vita dell'uomo, il quale paga il proprio essere aperto al mondo (come anche in Fink, si riscontra il termine "*Weltoffenheit*"⁵⁴⁸) con una "carezza istintuale", ossia con una generica dotazione sensoriale, che comporta un sovraccarico di stimoli ambientali di difficile gestione. Il filosofo di Amburgo scorge quindi nelle istituzioni politiche, sociali e culturali degli inevitabili "sostituti" della libertà individuale, che consentono all'uomo, nella sua esistenza quotidiana – innanzitutto e per lo più, diremmo con Heidegger – di agire senza dover prendere continuamente decisioni, muovendosi entro un orizzonte di possibilità già date e orientando la propria azione sulla base dei modelli disponibili.

A nostro parere la posizione di Fink a tale riguardo può essere qualificata come dialettica: in un certo senso, essa si colloca a metà strada tra Adorno e Gehlen (che si sono confrontati sull'argomento in un celebre dibattito radiofonico⁵⁴⁹), consentendo una mediazione tra i due punti di vista. Da un lato, il filosofo di Costanza riconosce, con Gehlen, che la maggior parte degli uomini fatica a sopportare il peso della libertà radicale e sostiene addirittura che, nel momento in cui il progresso e la meccanizzazione

⁵⁴⁵ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Athenäum Verlag Bonn 1950, pp. 39-40: "[...] es gibt keinen 'Naturmenschen' im strengen Sinne: d.h. keine menschliche Gesellschaft ohne Waffen, ohne Feuer, ohne präparierte und künstliche Nahrung, ohne Obdach und ohne Formen der hergestellten Kooperation. Die Kultur ist also die 'zweite Natur' [...]" (evidenziazione mia). Delineeremo più avanti le linee guida di un possibile confronto tra la concezione antropologica finkiana e quella di Gehlen. Già Plessner aveva impiegato l'espressione "seconda natura" (H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin 1975, p. 311) per designare la sfera culturale, parlando a questo proposito di "*Mitwelt*" o di "*Wirosphäre*" (ivi, p. 303).

⁵⁴⁶ A. Gehlen, *Der Mensch*, cit., p. 65 e sgg.

⁵⁴⁷ Cfr. A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Rowohlt, Hamburg 1957, p. 8: "*Sinnesarm, waffenlos, nackt, in seinem gesamten Habitus embryonisch, in seinen Instinkten verunsichert ist er das existentiell auf die Handlung angewiesene Wesen*" (evidenziazione mia).

⁵⁴⁸ A. Gehlen, *Der Mensch*, pp. 33-42 e p. 62.

⁵⁴⁹ "*Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch zwischen Theodor W. Adorno und Arnold Gehlen*"; registrato dalla Südwestfunk e trasmesso il 3.2.1965 da SFB (Sender Freies Berlin), nonché dalla Norddeutschen Rundfunk (NDR) il 21.3.1965; pubblicato in: Friedemann Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, pp. 224-251).

del lavoro emancipano l'uomo dalla lotta per la sopravvivenza rendendolo libero per altre possibilità, si rende necessaria una educazione alla libertà: “[...] la libertà di un essere che si autodetermina è difficile da sopportare; l'uomo si volge nuovamente alla ricerca di modelli per mezzo dei quali potersi determinare”⁵⁵⁰. Di conseguenza, “l'uomo che non è più assorbito dalla lotta per la vita, che dev'essere abituato al libero rapporto con se stesso, ha bisogno di essere formato alla capacità di porre i fini della propria volontà”⁵⁵¹. Inoltre, proprio come Gehlen, anche Fink vede nello “spirito oggettivo” un *prius* cronologico rispetto all'esistenza dei singoli.

D'altro canto, tuttavia, egli invita, al pari di Adorno e contro lo schema conservatore che tende per esempio a giustificare la disuguaglianza mediante l'appello alla normatività di una natura invariante⁵⁵², a non concepire le istituzioni come eterne e immutabili, ma come il risultato della libera azione umana, di una storia e di un divenire intersoggettivamente connotati. La libertà che, nella vita quotidiana, si accontenta di tradursi in un agire conforme alle norme, esercitandosi in forma minimale entro il perimetro garantito dalle istituzioni, è vista da Fink come lo stadio ingenuo della libertà umana che ancora non si è decisa per se stessa, come l'oblio della libertà nella necessità del divenire (così come, nella *Sesta meditazione cartesiana*, l'atteggiamento naturale era considerato già trascendentale, coscienza trascendentale *in se*): “la prossimità alla natura non significa allora nient'altro che una modalità dimenticativa propria della libertà umana”⁵⁵³.

Vedremo più avanti come la tecnica, comportando la presa di coscienza della totale producibilità e provvisorietà dei rapporti e delle istituzioni, rappresenti per Fink proprio la negazione del conservatorismo politico e di ogni rigida teorizzazione dell'ordine

⁵⁵⁰ “[...] die Freiheit eines sich selbst bestimmenden Wesens ist schwer zu ertragen; der Mensch schaut wiederum aus nach Leitbildern, durch die er sich bestimmen könnte” (E. Fink, *Erziehungsprobleme im technischen Zeitalter*, cit., p. 17).

⁵⁵¹ “der Mensch, der nicht mehr durch den Lebenskampf absorbiert wird, der an den freien Umgang mit sich gewöhnt werden muß, braucht eine Ausbildung für die Fähigkeit, sich Ziele seines Willens zu setzen” (ivi, p. 27).

⁵⁵² Cfr. E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 12: “Mit der Behauptung unwandelbarer sittlicher Normen, denen die Menschenfreiheit sich beugen müsse, wurde die Möglichkeit niedergehalten, daß eben die Freiheit ihre eigenen Normen setzt. Die sittliche Welt wird gewissermaßen zu einer ‘zweiten Natur’ erklärt, die, dem Menschenwillen entzogen, diesen Willen hoheitlich bindet” (Cfr. anche E. Fink, *Erziehungsprobleme im technischen Zeitalter*, cit., p. 10: “Der Staat, das Produkt der Freiheit, wird als großer Organismus verstanden, der zugleich kosmische Verhältnisse widerspiegelt. Hier ist der Mensch noch ‘Naturverbunden’, er ist nicht von der Natur getrennt durch das Verstehen seiner eigenen Freiheit”).

⁵⁵³ “Die Naturnähe bedeutet dann nichts anderes als einen Vergessenheitsmodus menschlicher Freiheit” (*ibidem*).

sociale. Nell'incessante sforzo per la definizione di se stessa, egli indica appunto il tratto distintivo che fa della società un soggetto storico: "la storia della società è una storia delle lotte sociali per il vero e giusto statuto della società"⁵⁵⁴.

In *Philosophische Probleme des dialektischen Materialismus* (1959), Fink individua nella *Tätigkeit* il motivo comune a Marx e a Hegel, in quanto entrambi pensano l'attività umana quale essenza dell'uomo, ovvero pensano quest'ultima in termini storici e dinamici; con la differenza che Hegel confina l'attività al piano del pensiero, al *Geist*, mentre Marx la concepisce come concreta produzione dei mezzi di sussistenza. Dall'analisi, emerge come Fink condivida il modello che sta al fondo del materialismo storico. Già in *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, egli affermava: "la storia dell'umanità è in un senso essenziale la storia del lavoro dell'uomo"⁵⁵⁵. Tuttavia, pur sottoscrivendo l'interpretazione che vede nell'azione e nell'autoproduzione ("sich hervorbringen"⁵⁵⁶) il proprio dell'uomo, Fink rimprovera a Marx di avere pensato l'azione sul modello del lavoro, assolutizzando quello che per il filosofo di Costanza è solo *uno* dei fenomeni fondamentali dell'esistenza umana e finendo dunque con l'ipostatizzare di nuovo l'essenza dell'uomo⁵⁵⁷. In particolare, egli mette in dubbio che la realizzazione sociale dell'uomo risieda nel lavoro, rilevando come questa posizione teorica conduca a istituire un falso dualismo tra libertà individuale e libertà collettiva⁵⁵⁸.

⁵⁵⁴ "die Geschichte der Gesellschaft ist eine Geschichte der gesellschaftlichen Kämpfe um das wahre und gerechte Statut der Gesellschaft" (E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 57).

⁵⁵⁵ "Die Menschheitsgeschichte ist in einem wesentlichen Sinne die Geschichte der humanen Arbeit" (E. Fink, *Grundphänomene*, cit., p. 229; tr. it. p. 174).

⁵⁵⁶ E. Fink, *Philosophische Probleme des dialektischen Materialismus* (1969), Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/XXX001, Freiburg i.Br., p. 79.

⁵⁵⁷ Ivi, p. 77: "[...] Die Aktion wird allerdings primär als menschliche Arbeit verstanden" e, ancora: "Marx bleibt aber dem metaphysischen Verständnis der Arbeit verhaftet: er glaubt an eine Maß des freien Menschen gemäße Form der Produktion. Zwischen Menschentum und Arbeit obwaltet für ihn eine rechte und daher möglicherweise auch gerecht einrichtbare Entsprechung. Das aber ist ein antiquiertes Idol" (ivi, p. 21).

⁵⁵⁸ "Ist der Mensch nur als Arbeiter ein gesellschaftliches Wesen und in anderen Lebensbereichen nicht? Gilt es lediglich in der ökonomischen Dimension die Eigensucht des Individuums zu überwinden, den Menschen zu verallgemeinern, sonst aber ihn unbeteiligt zu lassen?" (E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 44). Cfr. anche: E. Fink, *Grundphänomene*, cit., tr. It. p. 168: "Occorre pertanto rimanere consapevoli dell'unilateralità della direzione in cui volgiamo lo sguardo ogni volta che mettiamo in evidenza col pensiero *un* fenomeno fondamentale, come succede, appunto, adesso con il lavoro". L'assolutizzazione del lavoro a scapito delle altre dimensioni dell'esistenza umana costituisce per Fink un fatto di grande rilevanza filosofica, nel quale egli vede addirittura l'elemento teorico distintivo del marxismo: le critiche tradizionalmente rivolte a Marx sono infatti, secondo Fink, filosoficamente inconsistenti, nel momento in cui, anziché confrontarsi con il marxismo su questo punto, ovvero sulla determinazione dell'essenza dell'uomo, si concentrano sulla teoria della società senza classi, scambiata

Su un punto, tuttavia, Fink concorda con Marx, ovvero nell'individuare nell'agire la condizione di possibilità stessa della storia comunemente intesa: "l'azione storica è la condizione fondamentale di ogni storia"⁵⁵⁹. Analizzeremo più avanti i punti di contatto con Marx, sostanzialmente riassumibili nella già menzionata determinazione dell'essenza umana come autoproduzione (1), nella concezione della libertà come "liberazione" dal bisogno, a partire dal riconoscimento di quest'ultimo quale presupposto e fondamento della storia umana⁵⁶⁰ e di quest'ultima come rapporto dialettico con la natura (2), nella sopra richiamata determinazione delle istituzioni sociali come "seconda natura", ovvero come il risultato di un'azione umana in esse cristallizzatasi e, dunque, nel pensare da un lato la "cosalizzazione dell'uomo" ("*Verdinglichung des Menschen*") e, dall'altro, la "umanizzazione delle cose" ("*Vermenschlichung der Dinge*"⁵⁶¹), o, nel caso della sfera sociale, "umanizzazione dello Stato" ("*Vermenschlichung des Staates*"⁵⁶²) (3).

Per il momento, ci interessa rimarcare la costante attenzione riservata da Fink alla dimensione sociale e storica dei problemi, per cui la libertà del singolo si realizza unicamente nella partecipazione all'azione collettiva; l'autoproduzione dell'uomo, nel contesto dell'autoproduzione della società, della "*Herstellung der Gesellschaft durch die Gesellschaft*"⁵⁶³. E ciò in quanto, come si legge in *Der sich herstellende Mensch*, "[l']esistenza umana, secondo la sua costituzione ontologica, riposa sull'essere con altri, è co-esistenza"⁵⁶⁴. L'esistenza è originariamente e strutturalmente politica; la creatività umana non è confinata all'arte e non si esercita unicamente nei confronti della natura e degli oggetti fisici, ma si esprime in maniera almeno altrettanto originaria nel campo

per il nucleo della filosofia marxiana (cfr. E. Fink, *Philosophische Probleme des dialektischen Materialismus*, cit., p. 34).

⁵⁵⁹ "*Die geschichtliche Tat ist die Grundbedingung aller Geschichte*" (E. Fink, *Philosophische Probleme des dialektischen Materialismus*, cit., p. 87).

⁵⁶⁰ "*Diese irdische Voraussetzung der Geschichte*" (*Ibidem*).

⁵⁶¹ E. Fink, *Technik und Freiheit*, cit., p. 10. Optiamo per una traduzione letterale di "*Verdinglichung*" con "cosalizzazione" anziché "reificazione", in parte per mantenere il chiasmo concettuale proposto da Fink, in parte perché l'oggettivazione gioca in Fink un ruolo chiave, non inscrivibile nella teoria lukacciana della reificazione.

⁵⁶² *Ivi*, p. 137.

⁵⁶³ E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 17, evidenziazione di Fink.

⁵⁶⁴ "*Das menschliche Existieren ist seiner Seinsverfassung nach auf ein Miteinandersein angelegt, ist Co-Existenz*" (*ivi*, p. 8).

delle relazioni umane: “l’uomo deve realizzare se stesso producendo la forma comunitaria dell’esistenza politica in modo anzitutto creativo”⁵⁶⁵.

Come si accennava, la “*Sozialphilosophie*” di Fink ha un debito non soltanto verso Marx, ma anche verso Hegel. L’influenza di quest’ultimo, in particolare della *Filosofia del diritto*, viene rilevata anche nell’introduzione al volume documentario-biografico recentemente apparso su Fink, soprattutto in riferimento alla figura dell’educatore, visto come mediatore e “rappresentante” dello spirito oggettivo⁵⁶⁶. Del resto, già in *Philosophie des Geistes* (1946/1947) Fink sottolineava l’originarietà, l’inderivabilità dello “spirito oggettivo” (“*objektiver Geist*”), almeno altrettanto originario di quello soggettivo e di quello “obiettivato” (“*objektivierter Geist*”) ed esperito innanzitutto come potenza storica (“*Geschichtsmacht*”⁵⁶⁷) depositata nelle istituzioni della famiglia, dello Stato, della moralità e del diritto: “lo spirito oggettivo non è una sottospecie di quello obiettivato, ma è una *modalità originaria* dello spirito, che deve essere compresa a partire da se stessa”⁵⁶⁸. Come si legge ancora in *Der sich herstellende Mensch*, “la società è un fenomeno originario” (“*Gesellschaft ist ein Urphänomen*”)⁵⁶⁹.

Di conseguenza, “la libertà diventa una prassi intersoggettiva, coesistenziale e costantemente autotematizzantesi in un sapere scientifico”⁵⁷⁰. Non a caso, Fink critica – in alcuni luoghi implicitamente, in altri esplicitamente – la visione nietzscheana del potere, ipotizzando l’esistenza e l’efficacia di una volontà di potenza collettiva. Così, in *Experiment der Freiheit* egli sostiene che Nietzsche sbaglia nel non riconoscere anche

⁵⁶⁵ “*Der Mensch muss sich selbst verwirklichen, indem er die Gemeinschaftsform der politischen Existenz allererst schöpferisch hervorbringt*” (ivi, p. 18).

⁵⁶⁶ Cfr. A. Ossenkop, G. van Kerckhoven, R. Fink (a cura di), *Eugen Fink (1905-1975): Lebensbild des Freiburger Phänomenologen*, cit., p. 41: “*Unverkennbar ist, dass Finks kühne Ausführungen [...] vorwiegend an Hegels Rechtsphilosophie anknüpfen*”.

⁵⁶⁷ E. Fink, *Philosophie des Geistes* (1946/1947), Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/A108, Freiburg i.Br., p. 73.

⁵⁶⁸ “*Der objektive Geist ist nicht eine Abart des objektivierten, sondern ist eine ursprüngliche Weise des Geistes, die aus ihr selbst begriffen werden muss*” (ivi, p. 75). L’evidenziazione è di Fink.

⁵⁶⁹ E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 32.

⁵⁷⁰ E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 39 (“*Freiheit wird zu einer intersubjektiven, co-existenziellen und wissenschaftlich sich beständig reflektierenden Praxis*”). Fink richiama l’attenzione sulla struttura coesistenziale del lavoro e degli altri fenomeni fondamentali dell’esistenza: “*Die Sozialität ist der zweilichtige, zweideutige Raum des menschlichen Mit-und-Gegen-Einanderseins, das Feld der Liebe und des Hasses*” (E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., p. 17).

alle masse l'attributo della *Wille zur Macht* e afferma che è tempo di riconoscere che "l'età dei Cesari è finita"⁵⁷¹. Già in *Der sich herstellende Mensch*, si legge:

"Anche le masse hanno in certa misura la possibilità di generare motivi di vita: esse non sono affatto soltanto l'accozzaglia sorda e cieca al seguito del *Führer*. Si dà anche una originarietà collettiva del *Dasein*, non soltanto una solitaria"⁵⁷².

In *Experiment der Freiheit* come in *Der sich herstellende Mensch*, Fink annuncia l'intenzione di pensare con Nietzsche *contro* Nietzsche: "Che sia giunto il tempo di un inevitabile cambiamento di prospettiva? Un cambio di prospettiva riguardo alla politica, che si attui non soltanto *con* Nietzsche, ma anche *contro* di lui? È lecito ipotizzarlo"⁵⁷³. Di per sé, il modello nietzscheano si rivela infatti sostanzialmente inadeguato di fronte al nuovo compito che sta dinanzi alla filosofia: quello di contribuire a una nuova autocomprensione della società, nel momento in cui quest'ultima è diventata – come tutto il resto – discutibile e problematica nella sua stessa forma⁵⁷⁴. Tale problematicità ("*Fragwürdigkeit*") costituisce non un limite, ma una risorsa, in quanto essa porta finalmente alla luce una verità fondamentale, ovvero la "totale producibilità di tutte le relazioni e le istituzioni umane"⁵⁷⁵, esemplificata dal fatto che la politica inizia a concepire se stessa come tecnica sociale, gestione e pianificazione di mezzi e risorse⁵⁷⁶. Il primato della tecnica sulla politica, tuttavia, non è casuale⁵⁷⁷, ma risponde a una verità precisa: in esso traspare la forma stessa della storia in quanto questa è – così ci sentiamo di definirla, sulla scorta dell'impostazione finkiana sopra riassunta – autoproduzione dell'essenza umana nell'attività, nella *Tätigkeit* (significativamente, Fink parla di

⁵⁷¹ Cfr. E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 91. Cfr. anche E. Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, cit., p. 155.

⁵⁷² "Auch die Massen haben in gewissem Umfange die Möglichkeit, Lebensmotive zu gebären, sind keineswegs nur der blinde, stumpfe Haufen, der den Führer folgt. Es gibt auch eine kollektive Urprünglichkeit des Daseins, nicht bloß eine solitäre" (E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 59; cfr. *Traktat über die Gewalt des Menschen*, cit., p. 149).

⁵⁷³ "Ist die Zeit des nötigen Umlernens schon gekommen – eines Umlernens über Politik, das nicht nur mit, sondern auch gegen Nietzsche sich vorzieht? Es steht zu vermuten" (E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 77. Cfr. anche *Der sich herstellende Mensch*, p. 18 e pp. 83-84 e *Traktat*, cit., p. 134).

⁵⁷⁴ Cfr. E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 18: "Die Form der Gesellschaft wird 'fragwürdig'".

⁵⁷⁵ Ivi, p. 6: "die totale Machbarkeit aller menschlichen Verhältnisse und Einrichtungen".

⁵⁷⁶ "Im Lichte der Technik verstehen wir die Politik. Die Politik wird zu einem Fünf-Zehn-oder-Zwanzigjahresplan mit wohl auskalkulierten Bauschnitten"(ivi, p. 53).

⁵⁷⁷ "Es ist eben kein Zufall, dass die Politik aus dem Sinnhorizont der Technik bestimmt wird, statt die Technik letztlich aus dem Sinnhorizont der Politik" (ibidem).

“autoproduzione” e non di “inveramento”, discostandosi da Hegel e dall’idealismo e rifiutando – anche in ciò, discepolo di Heidegger – la concezione metafisica della verità come adeguazione).

A questo proposito, segnaliamo l’affinità tra l’operazione di Fink e quella condotta da Hannah Arendt: nonostante quest’ultima rivendichi l’autonomia e il primato della politica sul lavoro e sulla produzione, infatti, entrambi insistono sulla distinzione tra storia e tradizione, scorgendo nell’agire il carattere fondamentale della storia e la fonte ultima del suo senso. Bisogna infatti tenere presente che la produzione è considerata da Fink anzitutto come produzione ideale, *Idealbildung*. Se la Arendt afferma l’esigenza di riscoprire lo spirito originario, il senso dei concetti della tradizione politica e, con esso, il carattere di “esperimento” della vita umana, la dimensione attiva ed esperienziale sottesa alla meditazione critica sul passato⁵⁷⁸, in *Natur, Freiheit, Welt* Fink sembra voler rilanciare la critica di Nietzsche alla storia antiquaria, deplorando il condizionamento storico dell’uomo europeo e il suo rapporto indifferente con la tradizione, e rivendicando l’esigenza di una problematizzazione dei concetti (ontologici e politici), divenuti tanto ovvi quanto privi di significato. Come avremo modo di approfondire in seguito, sostenere la totale “producibilità” del mondo umano significa anche riconoscerne la radicale “problematicità”. La libertà consiste appunto in quel movimento riflessivo della vita che giunge a riconoscersi come problematica, intraprendendo quell’“esperimento” cui la Arendt allude e il cui momento cruciale è quello in cui l’uomo prende coscienza di sé come inizio, rompendo con il passato e aprendosi al futuro, ovvero emancipandosi dall’essere e aprendosi al non-essere, a ciò che ancora non è e che può essere diverso da ciò che è stato e che è. Per impiegare le parole della Arendt, “in quanto l’uomo è un inizio, può dare inizio” (“*because he is a beginning, man can begin*”) e “essere umano ed essere libero sono tutt’uno” (“*to be human and to be free are one and the same*”⁵⁷⁹). Se la Arendt scorge nella politica la dimensione intersoggettiva del giudizio, dell’attribuzione di senso e di valore, Fink la scorge innanzitutto nella filosofia e, in particolare, nella filosofia dell’educazione, il cui compito principale è appunto quello di intraprendere una radicale problematizzazione

⁵⁷⁸ Cfr. H. Arendt, *Between Past and Future* (1961), The Viking Press, New York 1968, p. 15: “*there is an element of experiment in the critical interpretation of the past, an interpretation whose chief aim is to discover the real origins of traditional concepts in order to distill from them anew their original spirit which has so sadly evaporated from the very key words of political language*”.

⁵⁷⁹ Ivi, p. 167.

dei concetti tramandati, per i quali essere conosciuti significa venire risignificati, essendo il pensiero sempre progettante e creativo, a un tempo teorico e pratico:

“La filosofia dell’educazione è l’attuazione esplicita della meditazione della vita, è di necessità un accompagnare il processo di formazione del mondo dei costumi, una partecipazione essenziale alla progettazione dell’ideale. Di conseguenza, essa non può dare per ovvio e scontato ciò che significano socialità, cultura, ideale, consuetudine, libertà, norma e legge; deve prefiggersi una relazione pensante con tutti questi concetti resi opachi dalla triviale ‘ovvietà’ [...] e infine: non può intrattenere con tutto ciò un rapporto contemplativo; deve co-agire, deve co-decidere”⁵⁸⁰.

Com’è noto, la Arendt affida il compito di tale problematizzazione al pensiero, che, in virtù della sua equidistanza dal passato e dal futuro⁵⁸¹, costituisce da un lato l’emergenza stessa della novità e dell’azione storica (in ultima analisi, di ciò che la Arendt chiama “natalità”) e, dall’altro, la condizione di possibilità perché il passato, finalmente svincolato dalla tradizione, torni a parlare all’uomo contemporaneo (“forse solo adesso il passato ci si rivelerà con inaspettata freschezza e ci dirà cose che finora nessuno ha avuto orecchie per udire”⁵⁸²). Anche Fink sostiene l’esistenza di una frattura fra l’essere e il pensiero: tale frattura è la stessa libertà umana; quella dimensione meontica dello spirito che precede ogni senso d’essere e ogni validità.

Come vedremo, la via attraverso la quale questa dimensione può essere dischiusa è, ancora una volta, l’epoché fenomenologica, nel momento in cui essa sospende non solamente – come in Husserl – la tesi di esistenza propria dell’ingenuità naturale, ma anche ogni residua validità ontologica, realizzando appieno quell’epoché totale e quella riduzione dell’idea di essere di cui si è già ampiamente detto nel primo capitolo (e che si

⁵⁸⁰ *“Philosophie der Erziehung ist ausdrücklicher Vollzug der Lebensbesinnung, ist notwendig ein Mitgehen im Bildungsprozeß der sittlichen Welt, eine wesenhafte Beteiligung an dem Entwurf des Ideals. Sie kann also nicht als bekannt und als gegeben hinnehmen, was Sozialität, was Kultur, was Ideal, was Sitte, was Freiheit, was Satzung und Gesetz ist, sie muß sich ein denkendes Verhältnis zu all diesen in trivial ‘Selbstverständlichkeit’ eingenebelten Begriffen geben [...] und endlich: sie kann nicht nur ein betrachtendes Verhältnis zu all dem haben, sie muß mithandeln, muß mitentscheiden”* (E. Fink, *Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung*, hrsg. F.A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, p. 44).

⁵⁸¹ Cfr. H. Arendt, *Between Past and Future*, cit., p. 12 e p. 14.

⁵⁸² *“it could be that only now will the past open up to us with unexpected freshness and tell us things no one has yet had ears to hear”* (ivi, p. 94).

traduce fra l'altro, come accennato sopra, nella negazione del valore prescrittivo del passato nei confronti del futuro). Proprio a partire da questa radicalizzazione della riduzione fenomenologica, si perviene a delineare una nuova "ontologia della libertà"⁵⁸³, che è più che altro una "meontologia". Come sempre nell'opera di Fink, tuttavia, la concettualizzazione va di pari passo con la descrizione, la teoria con la prassi, tenendo presente l'originaria dimensione intersoggettiva e storica del pensiero, per cui l'ontologia della libertà non può non muovere preliminarmente da una "chiarificazione ontologica dell'umano con-essere"⁵⁸⁴.

Al compito di una siffatta ontologia della libertà pertiene non soltanto l'analisi ontologica della produzione, del rapporto tra "Sein" e "Freiheit", che esamineremo tra breve, ma anche l'esplicitazione del rapporto tra tecnica e democrazia, in quanto la crescente specializzazione del sapere fa sì che esso assuma la forma di una drammatica contraddizione, se non addirittura di una "incompatibilità esplosiva". Infatti solo apparentemente tra i due fenomeni sussiste un rapporto di proporzionalità diretta, per cui all'allargamento della democrazia corrisponderebbe l'incremento delle nozioni scientifiche ed entrambe – scienza e democrazia – contribuirebbero a garantire una vita più libera e felice per l'uomo⁵⁸⁵.

Se il pensiero vuole essere all'altezza del cambiamento storico, deve confrontarsi con la realtà della politica e della tecnica, riconoscersene impregnato alla radice. L'epoca della produzione scatenata ("*Zeitalter der entfesselten Produktion*"), infatti, non può essere compresa per mezzo dei concetti dell'ontologia metafisica, che contrappone staticamente l'essere al divenire⁵⁸⁶: "ciò che chiamiamo 'produzione' è una novità nella storia dell'uomo, una *trasformazione rivoluzionaria* della situazione umana dalle sue

⁵⁸³ E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 126.

⁵⁸⁴ E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 9, evidenziazione di Fink.

⁵⁸⁵ "*Die Gleichzeitigkeit von Demokratie und szientistischer Technik in einer Automatenkultur ist kein Synchronverhältnis. Diese Gleichzeitigkeit ist ein Anachronismus. Der Anspruch auf souveräne Selbstbestimmung und der Zwang zur Anpassung in einem hochspezialisierten System ökonomischer Verhaltensweisen sind von einer explosiven Inkompatibilität. Als die Demokratie noch möglich war – in einfacheren und tatsächlich überschaubaren Lebensverhältnisse – wurde sie nicht realisiert*" (E. Fink, *Human-Technologie* (1968-1969), Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/BII-033, Freiburg i.Br., p. 51).

⁵⁸⁶ L'età della tecnica inquieta proprio perché si presenta come la negazione delle tradizionali categorie metafisiche, come la negazione stessa della metafisica e dello schema dualistico a essa sotteso: "*die entfesselte Produktion ist der bereits existente Widerspruch zu den metaphysischen Grundunterscheidungen zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen, zwischen Vergänglichem und Ständigem, zwischen Sinnending und Idee*" (E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., p. 41).

fondamenta”⁵⁸⁷. Come si è detto in precedenza, la *comprensione ontologica della rivoluzione* può accadere soltanto sulla base di una previa *rivoluzione della comprensione ontologica*⁵⁸⁸, di un nuovo orizzonte dell’esperienza ontologica⁵⁸⁹. La rivoluzione investe perfino il linguaggio, mostrando l’inadeguatezza della predicazione e di ogni concezione statica dell’essere che si muova ancora entro l’orizzonte metafisico della presenza: “Anche il nostro dire ‘è così’ si trasforma, nella svolta dovuta alla trasformazione rivoluzionaria di tutte le cose umane”⁵⁹⁰.

A fronte di tale situazione fluida, la filosofia è affetta da un ritardo costitutivo rispetto al fenomeno che indaga, per il quale ancora non esistono concetti adeguati, e ciò in quanto la tecnica, essendo un “*Gesamtphänomen*”, non può mai essere posseduta come un qualsiasi oggetto della rappresentazione: “nessuno può fronteggiare il fenomeno complessivo della tecnica come un soggetto dominante”⁵⁹¹. Non si tratta tanto di trovare il soggetto in grado di dominare la tecnica, di stabilire a chi spetti determinarne i fini e i mezzi (peraltro, Fink esclude a priori che sia possibile dominare la tecnica, essendo tale possibilità contraria all’essenza stessa del fenomeno indagato⁵⁹²). In gioco è, piuttosto, la *comprensione* della tecnica in quanto fenomeno complessivo – l’espressione “*Gesamtphänomen*” indica appunto che essa è il fenomeno fondamentale dell’epoca moderna, la nuova forma dell’esperienza ontologica⁵⁹³ – e, con ciò, dell’essenza dell’uomo, se è vero, come afferma già Heidegger, che nel “*Gestell*” della tecnica si cela l’originario ed essenziale “*Zu-einander-Gehören*” di uomo ed

⁵⁸⁷ “*was wir die ‘Produktion’ nennen, ist ein Novum in der Geschichte des Menschen, eine revolutionäre Verwandlung der menschlichen Situation von grund auf*” (E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., pp. 37-38).

⁵⁸⁸ E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 126.

⁵⁸⁹ Cfr. E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 37: “*Eine ontologische Abklärung der ‘Produktion’ steht vor der Alternative, entweder die Produktion aus dem Horizont der metaphysischen Seinsdeutung oder aus dem durch die Produktion selber erst eröffneten Horizont einer neuen Seinserfahrung auszulegen*”.

⁵⁹⁰ “*Auch unser Ist-Sagen verwandelt sich im Umbruch der revolutionären Umwälzung aller menschlichen Dinge*” (E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., pp. 43-44). “*Die technologische Weltrevolution ist im Gange, doch der Logos, der in ihr wirkt, hat sich noch nicht zureichend reflektiert*” (*ibidem*).

⁵⁹¹ “*Niemand kann dem Gesamtphänomen der Technik als herrschendes Subjekt gegenüberstehen*” (E. Fink, *Human-Technologie*, cit., p. 45).

⁵⁹² Cfr. *ivi*, p. 32 e p. 28.

⁵⁹³ Facciamo notare come alla tecnica come “*Gesamtphänomen*” corrisponda l’assenza di un “*Gesamtgeist*”: assenza nella quale consiste appunto il nichilismo per Fink (cfr. E. Fink, *Erziehungsprobleme im technischen Zeitalter*, cit., p. 36). A dire il vero, nel *Traktat* si menziona uno “spirito della tecnica”, un “*Geist der Technik*”; tuttavia, esso viene subito dopo descritto come “nient’altro che lo spirito della moderna mentalità scientifica” (“*nichts anderes als der Geist neuzeitlicher Wissenschaftsgesinnung*”; *Traktat*, p. 8).

Essere⁵⁹⁴. Tale comprensione può accadere soltanto nell'attuazione *performativa* della libertà, se è vero che “il pensiero relativo alla libertà può scaturire solo dalla libertà stessa” e che “la libertà del pensare costituisce il presupposto per il pensiero della libertà”⁵⁹⁵.

Abbiamo tradotto “*Freiheit des Denkens*” con “libertà del pensare” per distinguere questo tipo di libertà dalla “libertà di pensiero” come diritto storicamente acquisito o concesso. In questo senso, la libertà *del* pensiero non è che un sinonimo dell'esistenza libera come tale; l'assunzione di quell'apertura estatica che l'esistenza è nel suo senso etimologico. A questo proposito, è interessante notare che tale differenza – tra la libertà originaria come essenza dell'esistenza umana, trascendenza rispetto all'ente, e la libertà come diritto (di pensiero, di parola, ecc.) – è rispecchiata dall'uso inglese di “*freedom*” per il primo concetto e di “*liberty*” o “*liberties*” per il secondo.

Si annuncia, qui, quello che Fink chiama il “*Tat-Charakter*”⁵⁹⁶ della filosofia, la sua dimensione pratico-performativa⁵⁹⁷. Se la filosofia vuole comprendere la tecnica, essa deve essere pronta a mettere in discussione le proprie categorie ontologiche, a ripensare il nesso tra essere e libertà, dal momento che la stessa interrogazione sulla libertà *ci cambia*⁵⁹⁸. Il pensiero, infatti, non è l'innocua rappresentazione di un oggetto da parte di un soggetto, ma sempre una relazione vivente e un autorapportarsi del soggetto a se stesso, in quanto esso pensa ed esiste all'interno di una certa comprensione ontologica e in quanto tale comprensione, lungi dall'essere un carattere accidentale dell'esistenza, la costituisce nella sua essenza più intima; è anzi questa stessa esistenza in quanto apertura cosmica, rapporto del *Dasein* all'aperto, libero “spazio-tempo del mondo”

⁵⁹⁴ “*Im Gestell waltet ein seltsames Vereignen und Zueignen. Es gilt, dieses Eignen, worin Mensch und Sein einander ge-eignet sind, schlicht zu erfahren*” (M. Heidegger, “Der Satz der Identität”, in: Id., *Identität und Differenz*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 11, Frankfurt a.M. 2006, p. 45).

⁵⁹⁵ E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 5: “*Das Denken über Freiheit kann nur aus der Freiheit erfolgen. Die Freiheit des Denkens ist die Voraussetzung für das Denken der Freiheit*”.

⁵⁹⁶ *Ibidem*.

⁵⁹⁷ In *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Heidegger parla, similmente, del filosofare come azione originaria dell'uomo (“*das Philosophieren als Urhandlung des Menschen*”; M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982, in *Gesamtausgabe*, Bd. 31, p. 44). Per entrambi i filosofi il pensiero è l'esercizio originario della libertà; tuttavia, come vedremo nel prossimo paragrafo, essi intendono la libertà in maniera diversa: come riferita all'essere nell'*Ereignis* (Heidegger) e, d'altra parte, come riferita al mondo nella differenza cosmologica (Fink).

⁵⁹⁸ E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 5: “*Das denkende Eingehen auf die menschliche Freiheit verändert uns immer*”.

(“*Daseinsverhältnis zum offen, freien Zeit-Raum der Welt*”)⁵⁹⁹. Poiché ogni conoscenza è per così dire “incarnata” in un determinato progetto esistenziale, non esiste rappresentazione dell’essere che possa lasciare l’uomo indifferente, che non abbia ripercussioni in primo luogo sull’esistenza del soggetto stesso della comprensione ontologica: “sull’esistenza umana non possono darsi verità ‘disinteressate’, neutre. Un progetto esistenziale non può lasciarci indifferenti”⁶⁰⁰.

Di conseguenza, la libertà del pensare è l’esperienza della mobilità dei concetti ontologici, della loro *Abgründigkeit*; del permanere, al loro fondo, di una irriducibile essenza meontica. Il compito cui il pensiero è chiamato nell’epoca della tecnica è appunto quello di confrontarsi con tale essenza; in altre parole, con la libertà al fondo della necessità metafisica, con una *possibilität* che precede e fonda la ‘possibilità’ come categoria e concetto. Si profila, in tale compito, il nesso tra libertà e meontica annunciato dal titolo del presente capitolo; un nesso che è d’altra parte introdotto, seppure implicitamente, dalla seguente domanda, volta a mettere in crisi l’opposizione metafisica di essere e libertà:

“Come possiamo conciliare ‘essere’ e ‘libertà’? La libertà ricade sotto il più comprensivo concetto dell’essere, oppure in essa è pensato qualcosa che è una potenza opposta a ogni naturalità in senso lato? Qui si annuncia un problema di grande e fondamentale portata, ossia la domanda in che misura la libertà possa essere compresa con gli strumenti del pensiero che si affida alla concettualità dell’essere, gli strumenti del pensiero ontologico”⁶⁰¹.

Fink invita dunque a non interpretare i fenomeni del presente, per quanto inquietanti, come “segnali apocalittici”, ma, piuttosto, a scorgere in essi delle “figure dell’enigma” (“*Rätselfiguren*”). Un enigma destinato a perdurare finché l’uomo non sarà in grado di pensare a fondo la comprensione dell’essere che lo guida nella moderna produzione,

⁵⁹⁹ Ivi, p. 64.

⁶⁰⁰ “Über die menschliche Existenz sind keine ‘unbeteiligten’, neutralen Wahrheiten möglich. Ein Daseinsprojekt kann uns nicht gleichgültig lassen” (E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 18).

⁶⁰¹ “Wie können wir ‘Sein’ und ‘Freiheit’ zusammenbringen? Fällt die Freiheit unter den umfassenderen Oberbegriff des Seins – oder wird in ihr etwas gedacht, was eine Gegenmacht zu allem Naturhaften im weitesten Sinne ist? Hier meldet sich ein Problem von großer grundsätzlicher Tragweite, die Frage nämlich, wieweit die Freiheit mit den Mitteln des Seinsbegrifflichen, des ontologischen Denkens erfaßt werden kann” (E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 5).

nella politica e nella tecnica⁶⁰², ovvero di performare creativamente la propria essenza nella produzione di se stesso, assumendo fino in fondo il nulla dal quale tale produzione scaturisce in quanto essa non presuppone alcun modello, neppure quello del soggetto stesso: l'essenza soggettiva, infatti, non è l'*in-vista-di-cui* della produzione, ma il suo risultato costituito. Scrive Fink in *Ontologie der Arbeit*:

“Una volta, tuttavia, che il fenomeno totale [complessivo], l'intero comprensivo di uomo, risorse e libera azione produttrice, sia considerato nel suo insieme, viene meno la distinzione rigida tra essere e libertà, e sorgono domande che, forse, conducono oltre gli orizzonti della metafisica dualistica”⁶⁰³.

Si avvertono, qui, tutte le implicazioni pratiche della meontica: come Fink stesso dichiara, il nichilismo può essere superato solo tramite la sua radicalizzazione⁶⁰⁴, cioè nel riconoscimento della produzione (intesa principalmente come autoproduzione) quale essenza dell'uomo, e di quest'ultima quale rapporto al Nulla (“*Umgang mit dem Nichts*”⁶⁰⁵). In questo senso, la valutazione finkiana della tecnica è decisamente più positiva di quella heideggeriana: qui la presenza di Nietzsche è indiscutibile. Tuttavia, come già abbiamo accennato e come mostreremo tra breve, anche il pensiero nietzscheano si rivela sostanzialmente inadeguato per pensare l'essenza meontica della libertà – la triade produzione-libertà-meontica –, in quanto esso pensa la realtà in termini di *essere* (l'eterno ritorno fonda quella che Fink chiama l'“ontologia metafisica” di Nietzsche) e di *potenza*, mentre per il filosofo di Costanza si tratta di ripensare la relazione tra l'*essere* e il *nulla*, problematizzando la congiunzione tra essere e tempo annunciata dal titolo heideggeriano del 1927. In poche parole, si tratta di comprendere l'essenza meontica della temporalità e, dunque, di porre l'equazione tra l'essere e il

⁶⁰² E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 119.

⁶⁰³ “Wird aber einmal das Gesamtphänomen, das umgreifende Ganze von Mensch, Auslagerungsstätte und freier Werktat zusammengesehen, so verschwindet der fixe Unterschied von Sein und Freiheit und es erheben sich Fragen, welche vielleicht über die Horizonte der dualistischen Methaphysik hinaustreiben” (E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., p. 77).

⁶⁰⁴ E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., p. 6.

⁶⁰⁵ E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 24: “Jede Art von Produktion ist schon ein Umgang mit dem Nichts, eine mehr oder minder intensive Bekanntschaft mit ihm” e, ancora: “Die Offenbarkeit des Nichts ist das eisige Licht des gegenwärtigen Weltaufenthalts der Menschheit” (*ibidem*) (Cfr. anche E. Fink, *Traktat*, cit., p. 209: “Die moderne Produktion ist ein menschliches Verhalten zu nichts – zum Nichts”).

nulla, dal momento che l'essere è temporale e il nulla è la stessa temporalità in quanto divenire; apertura e fondamento della libera azione dell'uomo (come si è in parte visto, Fink riconduce, heideggerianamente, la libertà alla radura; “*Freiheit*” a “*das Freie*”, l'aperto): “essere e nulla – ‘questa è ora la domanda’” (“*Sein und Nichts – ‘das ist jetzt die Frage’*”) ⁶⁰⁶. Nella congiunzione di essere e nulla, essere e libertà, si esprime infatti una identità; non come *uguaglianza* in senso speculativo-hegeliano, ma nel senso di quella “medesimezza”, di quell'appartenenza reciproca già teorizzata da Heidegger a proposito dell'*Ereignis* ⁶⁰⁷. Come Fink afferma in conclusione al *Traktat*, l'uomo comprende l'essere stesso nel suo carattere “incompiuto” (“*un-vollendet*”), “imperfetto” (“*imperfekt*”) ed essenzialmente temporale (“*zeithaft*”) ⁶⁰⁸.

Come vedremo nei prossimi paragrafi, proprio il riferimento al tempo e le analisi temporali guidano l'interpretazione finkiana dei concetti metafisici di possibilità e libertà, tesa a smascherare lo schema della temporalità a essi sotteso; nella fattispecie uno schema – di derivazione platonico-aristotelica – tendente a concepire il futuro sul modello del passato, la realtà come passaggio di una sostanza pre-esistente dalla potenza all'atto; la creatività come rapporto della copia (“*Abbild*”) all'originale (“*Bild*”).

⁶⁰⁶ E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., p. 56. È interessante notare che, nel manoscritto, la parola “*Nichts*” è stata cancellata a matita e sostituita dalla parola “*Zeit*”: tale correzione non fa che confermare ulteriormente l'interpretazione di essere e nulla come sinonimi.

⁶⁰⁷ Cfr. M. Heidegger, “La concezione onto-teo-logica della metafisica”, in Id., *Identità e differenza*, trad. it. di E. Landolt e M. Cristaldi, «Teoresi» n. 3-4, luglio-dicembre 1967, p. 217: “[...] lo stesso, l'identico, non è l'uguale. Nell'uguale scompare la differenza. Nell'identico appare la differenza”. L'*Ereignis*, infatti, è la co-appartenenza di pensiero ed essere nell'identità, concepita non come l'“Uguale”, ma come il “Medesimo”, ovvero come “costellazione” di essere ed ente, essere e uomo (cfr. Heidegger, “Il principio di identità”, in Id. *Identità e differenza*, trad.it. di E. Landolt e M. Cristaldi, in «Teoresi», a. XXI, n. 1-2, gennaio-giugno 1966, p. 18).

⁶⁰⁸ E. Fink, *Traktat*, cit., p. 220.

3.2. Il confronto con Heidegger: libertà come “Lichtung” e libertà come “Selbsterstellung”

Prima di entrare nel merito della concezione della libertà di Eugen Fink, è utile svolgere alcune considerazioni preliminari sulla sua antropologia cosmologica, affrontando quest'ultima nella sua relazione alla critica dell'umanismo promossa da Heidegger. Se entrambi i filosofi sostengono la necessità di “superare” l'umanismo, essi attuano tale superamento in maniera affatto diversa, pervenendo a risultati differenti. In tal senso, a colpire è innanzitutto l'uso disinvolto, da parte di Fink, del termine “*Mensch*” accanto a quello filosofico di “*Dasein*”.

La critica finkiana dell'umanismo ha, in generale, altre motivazioni rispetto a quella condotta da Heidegger, per il quale “in gioco non è l'uomo, ma l'essenza storica dell'uomo nella sua provenienza dalla verità dell'essere”⁶⁰⁹. Come abbiamo visto nel primo capitolo, il concetto di *Entmenschung*, introdotto con la *Sesta meditazione cartesiana*, si propone di superare ogni residuo di soggettività, sia essa quella ontico-trascendentale (Husserl) o quella ontologico-esistenziale (Heidegger). Inoltre, gli esistenziali heideggeriani costituiscono agli occhi del filosofo di Costanza per così dire una “fissazione” dell'essenza umana e, dunque, un tentativo ancora metafisico di rendere stabile ciò che è instabile, di esprimere in una lingua pura qualcosa che è fondamentalmente spurio e che, nell'autocomprensione e nell'autointerpretazione, non si descrive, ma *si realizza*. L'essenza umana, infatti, non è un presupposto, un'inerte proprietà sussistente prima di tale autorapportarsi nella conoscenza; essa non è un oggetto, un dato suscettibile di descrizione formale, ma si istituisce e si svolge come questa stessa diveniente autocomprensione, la quale, d'altra parte, non va nemmeno pensata nei termini di un passaggio dalla potenza all'atto.

Ancora una volta, non possiamo fare a meno di notare una analogia con Gehlen, nella misura in cui anche Fink, come il filosofo di Amburgo, definisce l'uomo “un essere agente” (“*ein handelndes Wesen*”⁶¹⁰), enfatizzando il “*pathos* prometeico dei

⁶⁰⁹ Cfr. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (1946) in *Wegmarken*, cit., pp. 311-360; trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, cit., pp. 267-315 (in particolare, pp. 295-298); cfr. anche *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 1985.

⁶¹⁰ E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 61 (Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch*, cit., p. 33).

mortali”⁶¹¹. Come si è detto più sopra, l’uomo è costantemente assorbito dai risultati del suo agire⁶¹²: la creazione è per lui un’attività essenziale e necessaria alla sua stessa sopravvivenza (differenziandosi, in ciò, dalla creazione divina, essenzialmente “esterna” e “transitiva”⁶¹³). Sulla scorta di Fink, possiamo definire tale attività creatrice – in quanto essa si dispiega nello spazio-tempo del mondo come un trascendere il presente in direzione del futuro (“*ein Vorauslaufen in der Zeit, ein Verhalten zum Künftig-Möglichen*”⁶¹⁴) nella dimensione della *Cura* – come “quell’automovimento dell’uomo, cui Nietzsche ha dato il nome di ‘grande nostalgia’”⁶¹⁵.

La vicinanza a Gehlen risulta evidente soprattutto se leggiamo il seguente passo di quest’ultimo, che desideriamo riportare qui nella sua interezza:

“L’uomo è l’*essere che agisce*. In un senso ancora da determinarsi più da vicino, egli non è ‘fissato’, ossia egli è ancora *compito a se stesso*; è, possiamo anche dire, *l’essere che prende posizione*. Gli atti del suo prendere posizione verso l’esterno li chiamiamo *azioni*; inoltre, proprio in quanto è ancora compito a se stesso, egli prende posizione anche rispetto a sé e ‘fa di se stesso qualche cosa’. *Questo non è un lusso, qualcosa che possa anche rimanere eluso*: l’‘essere incompiuto’ appartiene alle sue condizioni fisiche, alla sua natura e, in tal senso, egli è il frutto dell’educazione. [...] Per quanto l’uomo, affidato a se stesso, possa eseguire tale compito necessario alla vita, egli è *l’essere minacciato, a rischio*, segnato dalla possibilità costitutiva di fallire. Infine, l’uomo è *previdente*: è un *Prometeo*, rivolto a ciò che sta lontano, a ciò che non è presente nello spazio e nel tempo; vive – in contrapposizione all’animale – per il futuro e non nel presente”⁶¹⁶.

⁶¹¹ Ivi, p. 24.

⁶¹² Ivi, p. 61 (“*Der Mensch wird durch die Resultate seines Tuns beständig in Anspruch genommen*”).

⁶¹³ *Ibidem* (“*Das Schöpfertum des biblischen Gottes ist wesentlich extern und transitiv [...] Das menschliche Schöpfertum dagegen ist vor allem und in erster Linie Selbstverwirklichung des Menschen*”; evidenziazioni di Fink).

⁶¹⁴ Ivi, pp. 67-68.

⁶¹⁵ E. Fink, *Nähe und Distanz*, cit., p. 65.

⁶¹⁶ “*Der Mensch ist das handelnde Wesen. Er ist in einem noch näher zu bestimmenden Sinne nicht ‘festgestellt’, d.h. er ist sich selber noch Aufgabe – er ist, kann man auch sagen: das Stellung nehmende Wesen. Die Akte seines Stellung-Nehmens nach außen nennen wir Handlungen, und gerade insofern er sich selbst noch Aufgabe ist, nimmt er auch zu sich selbst Stellung und ‘macht sich zu etwas’*. Es ist dies nicht Luxus, der auch unterbleiben könnte, sondern das ‘Unfertigein’ gehört zu seinen physischen Bedingungen, zu seiner Natur, und in dieser Hinsicht ist er ein Wesen der Zucht [...] Sofern der Mensch auf sich selbst gestellt eine solche lebensnotwendige Aufgabe auch verfassen kann, ist er das gefährdete

L'individuazione da parte di Fink di "fenomeni fondamentali" dell'esistenza umana, dunque, non può in alcun modo essere considerata alla stregua di una pallida imitazione dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*: per i suoi toni prometeici e per la sua apertura cosmologica, l'antropologia finkiana concepisce se stessa più in tensione⁶¹⁷ con l'opera heideggeriana del 1927 che non in conformità a essa, muovendo da una "Weltanschauung" (è il caso di dire, trattandosi di un'antropologia per l'appunto *cosmologica*) differente, che non si limita a "riempire" di contenuto ontico gli esistenziali heideggeriani, restituendo loro la perdita vitalità fenomenica. In un certo senso, vale a proposito di Heidegger la critica che Fink rivolgeva a Husserl affermando che "l'atteggiamento naturale non è un dato descrittivo immediato, un fenomeno tra fenomeni, un'abitudine o un mero comportamento; esso è la situazione fondamentale dell'umana comprensione dell'essere"⁶¹⁸.

In *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Fink denuncia l'unilateralità con la quale le determinazioni fondamentali dell'esistenza umana sono tradizionalmente identificate con le strutture universali e astratte di "ragione, linguaggio, libertà e storicità", dimenticando che l'esistenza umana non è un concetto neutro, ma che essa è "sempre uomo o donna; scissa nel dualismo dei sessi, estraniata nel lavoro come rapporto attivo alla natura, frammentata lungo la scala del dominio, offuscata dalla morte, intimamente raccolta nel culto"⁶¹⁹. Similmente, in *Nähe und Distanz* egli prende implicitamente le distanze dal logocentrismo heideggeriano, consistente nella rappresentazione del linguaggio come "casa dell'essere", affermando: "L'essere non è meramente un essere rappresentato ed espresso; esso è anche un essere esperito nella lotta, nel lavoro, nel gioco, nel rapporto alla morte e nell'amore"⁶²⁰.

Possiamo scorgere in tale avversione uno dei motivi della mancata elaborazione, da parte di Fink, di una analitica esistenziale vera e propria. D'altro canto, all'assenza di

oder 'riskierte Wesen, mit einer konstitutionellen Chance, zu verunglücken. Der Mensch ist schließlich vorsehend. Er ist – ein Prometheus – angewiesen auf das Entfernte, auf das Nichtgegenwärtige in Raum und Zeit, er lebt – im Gegensatz zum Tier – für die Zukunft und nicht in der Gegenwart" (A. Gehlen, *Der Mensch*, cit., pp. 33-34, evidenziazioni nostre).

⁶¹⁷ Tenendo presente che "tensione" non significa "rottura" ma, potremmo dire, una "continuità agonistica", e che la dissonanza non impedisce una "risonanza".

⁶¹⁸ E. Fink, *Nähe und Distanz*, cit., p. 309.

⁶¹⁹ E. Fink, *Grundphänomene*, cit., pp. 433-434.

⁶²⁰ E. Fink, *Nähe und Distanz*, cit., p. 274.

una compiuta articolazione esistenziale-ontologica del *Weltwesen* dell'uomo, fa da contraltare – come già nell'*Heraklit-Seminar* – l'abbondanza di descrizioni fenomeniche, filtrate da un'interpretazione sempre storica oltre che filosofica, per la quale “i fenomeni fondamentali si trovano ogni volta in una situazione storica distinta, sono sottoposti a trasformazioni radicali”⁶²¹. In un certo senso, l'approccio finkiano può essere qualificato, a questo riguardo, come una via di mezzo tra quello di Husserl e quello di Hegel: nel primo caso, per la sua maggiore descrittività rispetto a Heidegger; nel secondo, per l'attenzione ai processi trasformativi e per la costante mediazione svolta dalla coscienza storica, che viene invece “epochizzata”, messa fra parentesi dalla fenomenologia husserliana, la quale, nella sua accezione genetica, conduce poi al problema del rapporto tra temporalità trascendentale e temporalità mondana (cfr. primo capitolo).

I cinque fenomeni fondamentali dell'esistenza umana, dunque, non sono degli “esistenziali”, ma restano ancorati a una dimensione fenomenica ed esprimono una ricchezza contenutistica che non trova posto nell'analitica di *Essere e tempo*: la caratterizzazione formale degli esistenziali mette questi ultimi al riparo da ogni “contaminazione” ontica. Per Heidegger, infatti, l'esistenza nei suoi concreti rapporti non è oggetto dell'ontologia fondamentale ma, come egli spiega nell'ultima lezione marburghese, della *metontologia*, ovvero di quell’“ontica metafisica” che indaga i modi d'essere del *Dasein* come fenomeno concreto⁶²². Proprio tale formalismo ontologico è ciò che Fink rifiuta, riconducendo il linguaggio alla sua origine fenomenica, al darsi spazio-temporale del mondo (cfr. secondo capitolo). In *Der sich herstellende Mensch*, egli afferma per esempio:

“Il problema di una corretta autoesplicazione concettuale dell'essere umano non è ancora risolto tracciando la differenza, in sé importante e necessaria, tra le ‘categorie’ (intese come i concetti ontologici dell'ente non-umano) e gli ‘esistenziali’, intesi come i

⁶²¹ E. Fink, *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, cit., p. 158.

⁶²² Cfr. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. von K. Held, in *Gesamtausgabe*, Bd. 26, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990, par. 10. È questo, per esempio, il motivo dell'esclusione dall'analitica esistenziale del fenomeno dell'amore.

concetti che determinano la costituzione d'essere dell'uomo in termini di 'indicazione formale'⁶²³.

Qui emerge, ancora una volta, la diffidenza di Fink nei confronti della lingua naturale; diffidenza che egli eredita da Husserl⁶²⁴. Si è visto come una delle questioni portanti della *Sesta meditazione cartesiana* fosse appunto il tentativo di tradurre le scoperte trascendentali nel linguaggio naturale e come tale difficoltà costituisse una delle motivazioni che costringevano a parlare di “mondanizzazione secondaria” a proposito della fenomenologia come scienza, del fenomenologizzare obiettivato in un sapere scientifico e intersoggettivamente comunicabile, ricorrendo all'*analogia entis* per descrivere la coscienza trascendentale.

L'assenza di concetti ontologici puri, atti a cogliere la soggettività, dipende da una ragione essenziale, ovvero dal fatto che il rapporto tra l'uomo e le sue azioni non è rappresentabile mediante il ricorso allo schema metafisico sostanza-accidenti, in quanto

⁶²³ “Das Problem einer rechten begrifflichen Selbstexplikation des Menschseins ist noch nicht bewältigt, wenn man den an sich wichtigen und notwendigen Unterschied macht zwischen den Kategorien (als den Seinsbegriffen vom nicht-menschlich Seienden) und den ‘Existenzialien’, als den Begriffen, die ‘formal-anzeigend’ die Seinsverfassung des Menschen bestimmen” (E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 31, evidenziazioni di Fink).

⁶²⁴ Ciò si deve in parte, oltre che all'influenza di Husserl, a quella di Hegel. Mentre Heidegger considera il linguaggio positivamente come “casa dell'essere”, Fink sembra infatti scorgere in esso una ipostatizzazione della “dialettica fenomenologica” di apparenza ed essenza, in sé e per sé, che costituiscono in realtà i momenti parziali di quell'apparire originario, né soggettivo né oggettivo, coincidente con il divenire meontico mediante il quale gli enti pervengono all'apparizione (“*hervorkommen in die Lichtung*”). L'elemento invariante, dunque, non è l'ontologia, ma piuttosto l'a priori spazio-temporale del mondo, che fa dell'esistenza un'apertura cosmologica prima ancora che ontologica o che, per meglio dire, mostra come ogni esperienza ontologica e ogni comprensione dell'essere siano possibili unicamente a partire da e in rapporto allo spazio-tempo del mondo. Come osserva giustamente Lazzari, la novità della differenza cosmologica consiste nella “strada di una conversione dell'essere nella questione del mondo, nel senso che l'essere di ogni ente, compreso l'uomo, e l'essere come tale possono venire interrogati solo nell'orizzonte dello spazio e del tempo che appartengono al mondo” (R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, cit., p. 257).

Per comprendere il rapporto che Fink istituisce tra storicità e ontologia, tempo e categorie, è significativo quanto egli scrive a Patočka in una lettera del 25.9.1933: “L'interpretazione dell'essente documentata nel linguaggio è innanzitutto una tradizione all'interno della quale cresciamo; un'acquisizione intersoggettiva, che non è oggetto di una comprensione esplicita, ma che viene assunta implicitamente. Alla fatticità di una data interpretazione del mondo contenuta nel linguaggio appartiene innanzitutto la particolare situazione storica, che è casuale (lo schema interpretativo di “sostanza” e “accidente” documentabile nella grammatica delle lingue indogermaniche, ecc.). Da questa bisogna distinguere la prevalenza delle espressioni “spaziali” che anima il linguaggio nella sua esplicitezza metaforica (*bildhafter Ausdrücklichkeit*), ovvero l'egemonia dell'orizzonte del presente. Questa non è una struttura soggetta al divenire storico, ma una invariante (*eine invariante*) (E. Fink, 25.9.1933, in: E. Fink – J. Patočka, *Briefe und Dokumente*, cit., p. 35).

“l'uomo è in una maniera essenziale l'insieme comprensivo delle sue azioni” (“*der Mensch ist wesentlich der Inbegriff seiner Taten*”⁶²⁵) e istituisce creativamente la propria essenza (“*er setzt sein Wesen in das Schöpfertum*”⁶²⁶):

“Il *Dasein* comprendente l'essere non dispone fin dall'inizio di concetti ontologici sufficienti per la propria autointerpretazione. [...] Egli corre sempre il pericolo di 'estraniarsi' nell'esposizione di se stesso, di interpretarsi secondo modelli e comportamenti cosali”⁶²⁷.

Occorre dunque prendere atto che l'autocomprensione dell'uomo è mediata in origine da modelli cosali, non riferibili al *Dasein* e all'essere-per-sé. Tale estraniamento, tuttavia, non è nulla di contingente: essa è necessaria, proprio come, nella *Sesta meditazione*, era necessaria la “mondanizzazione secondaria”. Infatti:

“Il mondo delle cose che noi non siamo ci è aperto in una comprensione dell'essere umana e in una concettualità ontologica umana. Di conseguenza, noi rimaniamo in un certo senso *all'interno* dell'umana comprensione dell'essere, anche quando ci 'estraniamo' ontologicamente”⁶²⁸.

Da un lato, riconoscendo l'impossibilità costitutiva di 'aggirare' la lingua naturale e la società come “*Urphänomen*”, Fink pensa 'più umanamente' di Heidegger, come del resto testimoniano sia il continuo ricorso all'aggettivo “*menschlich*”, sia la stessa individuazione di “fenomeni fondamentali dell'esistenza umana” (a proposito dei quali si parla, non a caso, di “antropologia cosmologica”); dall'altro, egli pensa l'essenza dell'uomo come coincidente con il divenire stesso, con l'azione temporalizzante che fonda la storia nella sua “*Geschichtlichkeit*”. L'azione è dunque concepita come

⁶²⁵ E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 16.

⁶²⁶ Ivi, p. 25.

⁶²⁷ “*Das seinsverstehende Dasein verfügt nicht von vornherein über zureichende ontologische Begriffe für seine Selbstausslegung. [...] Es steht ständig in der Gefahr, sich in seiner eigenen Auslegung zu 'verfremden', sich am Leitbild dinglicher Modelle und dinglicher Verhältnisse zu explizieren*” (ivi, p. 31).

⁶²⁸ “*Die Welt der Dinge, die wir nicht sind, ist uns in einem menschlichen Seinsverstehen und in einer menschlichen Seinsbegrifflichkeit eröffnet. Wir bleiben also in einem gewissen Sinne innerhalb des humanen Seinsverständnisses, auch wenn wir uns ontologisch 'verfremden'*” (ibidem, evidenziazioni di Fink).

negazione e trasformazione ontologica, e l'essenza umana consiste appunto in questa "violenza" sull'essere, che già il filosofo di Messkirch aveva individuato, nell'*Introduzione alla metafisica*, come la violenza disvelante del *deloun*. A tale proposito, Fink cita significativamente gli stessi versi dell'*Antigone* ai quali si rifà Heidegger: "Molte nel mondo sono le cose inquietanti, nulla tuttavia è più inquietante dell'uomo" ("*Viel Gewaltiges lebt, doch nichts ist gewaltiger als der Mensch*")⁶²⁹.

Possiamo allora comprendere quale nuovo senso assuma il concetto di "de-umanizzazione" nel 'secondo' Fink. Se infatti, nella *Sesta meditazione*, la *Entmenschung* indicava l'essenza meontica alle spalle della soggettività trascendentale, ora essa ha principalmente due accezioni: la prima, di carattere per così dire "hegelomarxiano", consiste in quella "cosalizzazione dell'uomo", in quella "*Verdinglichung des Menschen*" della quale si è già detto e che Fink descrive altrove anche come la "eccentricità" ("*Exzentrizität*")⁶³⁰ del *Dasein* nella produzione di cose. È qui particolarmente evidente la rinuncia alla distinzione, propria dell'analitica esistenziale heideggeriana, tra autenticità e inautenticità: la produzione umana non ha infatti più alcun modello, nemmeno quello dell'esserci autentico che si è deciso per la morte come suo *poter-essere* più proprio. In questo senso, è interessante notare come la critica che Fink rivolge a Heidegger sia simile a quella che gli rivolge Adorno. Se quest'ultimo parla, a proposito dell'esserci, di "ontologizzazione dell'ontico" ("*Ontologisierung des Ontischen*")⁶³¹, Fink rileva nella concezione heideggeriana della trascendenza un nucleo dogmatico, consistente nella contraddizione per cui il *Dasein* viene ritenuto essere la condizione di possibilità di se stesso; il che è possibile unicamente confondendo il fondamento della comprensione della differenza ontologica con il fondamento della differenza ontologica *tout court* e, dunque, come rileva Bruzina sulla scorta degli appunti finkiani, l'a priori gnoseologico con l'a priori ontologico⁶³².

⁶²⁹ E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., p. 5 (cit. da Sofocle, *Antigone*, vv. 332-333).

⁶³⁰ Ivi, p. 63 (cfr. anche: E. Fink, *Traktat*, cit., p. 209).

⁶³¹ Th.W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 125.

⁶³² Cfr. R. Bruzina, *Beginnings and Ends in Phenomenology*, cit., pp. 142-143; cfr. Fink 2008, Z-IX 5a, p. 87, Z-IX 31a, p. 102 e Z-XV 103b, p. 307). Può essere utile, a questo proposito, richiamare la critica adorniana dell'autenticità. Secondo Adorno, infatti, Heidegger ipostatizzerebbe platonicamente l'autenticità a determinazione cosale, assolutizzandola ed eternandola come un esistenziale. L'inganno si celerebbe nella stessa parola "autenticità". Mentre, nel senso filosofico tradizionale, una cosa viene detta autentica nella misura in cui corrisponde al suo concetto, in Heidegger l'autenticità cessa di caratterizzare una relazione, per diventare essa stessa l'assoluto cui conformarsi: "la mera categoria di relazione viene ripescata e messa in mostra, a sua volta, come un concreto (...). Il Platone ripristinato è

La seconda accezione di *Entmenschung*, di carattere più marcatamente nietzscheano, consiste nel concetto dell'essenza umana come continuo autotrascendimento nell'attività, nella lotta e nella produzione. Questa seconda accezione si evince per esempio dalla seguente affermazione di Fink: “nella storia ne andrà sempre umanamente e, per ciò stesso, sempre anche in maniera ‘inumana’, dura, audace e pericolosa. La lotta non cesserà mai, così come non cesserà l'amore”⁶³³.

Prendendo le distanze a un tempo da Hegel e da Heidegger, il filosofo di Costanza afferma significativamente che, in virtù del suo rapporto con il nulla, “l'uomo è quindi assai lontano dall'avere l'aureola del ‘mandatario dello spirito del mondo’, o, detto altrimenti, dall'essere il luogo dove si fa la ‘storia dell'essere’”⁶³⁴. Se, da un lato, Fink ricorre alla metafora di ascendenza heideggeriana dell'uomo come “*Wächter*”, “guardiano” dell'essere, dall'altro egli si affretta a chiarirne il senso, prendendo le distanze dal modello heideggeriano del *Dasein* come “pastore dell'essere”:

“La situazione dell'uomo assomiglia a un avamposto; un avamposto collocato al margine dell'essere, dinanzi al nulla. Nella misura in cui pensa questa situazione, egli è *phylax*, ‘guardiano’”⁶³⁵, “tuttavia non tanto come il custode di ciò che è stato, quanto

più platonico di quello originale, il quale, per lo meno nel periodo di mezzo, associava ad ogni oggetto, anche al più infimo, la propria idea e non scambiava affatto la corrispondenza dell'oggetto all'idea con il Bene” (Th.W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., p. 87). Questa sostituzione della cosa da parte del suo concetto, anzi questo *farsi cosa e divenire concreto* del concetto stesso è quella “ontologizzazione dell'ontico” (*ibidem*) che Adorno riscontra come il tratto fondamentale dell'ontologia heideggeriana. Che l'autenticità, che tradizionalmente caratterizza la relazione di una cosa al suo concetto, possa essere ipostatizzata e reificata a proprietà ontologica del soggetto, dipende dal fatto che il soggetto è concepito, kierkegaardianamente, come un rapportarsi a se stesso. Si genera così l'illusione che l'autenticità sia un concreto, appunto il soggetto stesso, che viene a costituire l'autorità e il termine di paragone per ogni giudizio in merito all'autenticità o all'inautenticità di ogni cosa: “(...) la soggettività diventa l'autorità che giudica di ciò che è autentico. Poiché in esso viene negata ogni determinazione oggettiva, a determinarlo è l'arbitrio del soggetto, che è *l'autenticità di se stesso*” (ivi, p. 88). L'esserci come fondamento (seppure nullo) dell'ontologia fondamentale rappresenta per Adorno un'estrema conseguenza dell'impostazione fondazionalistica di Husserl; il “bisogno ontologico” sarebbe presente già nel motto della fenomenologia che intende dirigersi “alle cose stesse”.

⁶³³ “*Es wird immer menschlich zugehen in der Geschichte und das heißt: eben auch immer ‘unmenschlich’, hart, gewagt und gefährlich. Der Kampf wird nicht aufhören, so wenig wie die Liebe*” (E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., p. 40).

⁶³⁴ “*Damit ist der Mensch weit entfernt von jedem Nimbus, der ‘Geschäftsführer des Weltgeistes’ oder anders die Stätte der ‘Seinsgeschichte zu sein’*” (ivi, p. 63).

⁶³⁵ “*Die Lage des Menschen gleicht einem vorgeschobenen Posten, einen Vorposten am Rande des Seins vor dem Nichts. Sofern er diese Lage denkt, ist er phylax, ‘Wächter’*. Per l'impiego di questo termine, cfr. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., p. 17.

piuttosto come il guerriero, che assalta e comprende l'essere stesso come aperto divenire, come radicalmente e interamente temporale”⁶³⁶.

Non a caso, egli richiama di seguito il significato cosmologico del lavoro (“*die Weltbedeutung der Arbeit*”⁶³⁷), dimostrando una volta di più di non intendere la storia come destinata dall'essere, come “*Seinsgeschichte*”, ma come il prodotto della libertà umana pensata in termini di “*Spielfreiheit*”⁶³⁸. La storia, di conseguenza, non ha più alcun senso: “[...] non v'è alcuno scopo che muove l'essere umano, non v'è alcuna meta da raggiungere: tutto è altrettanto sensato e insensato”⁶³⁹.

Con ciò viene respinta non soltanto la visione teleologica husserliana che, com'è noto, individua il *telos* dell'Europa nella realizzazione di fini razionali infiniti⁶⁴⁰, ma anche quella concezione – seppure antiteleologica e antimetafisica – che scorge il senso dell'essere nella temporalità del *Geschick*. La storia infatti non è più pensata come svolgentesi entro la struttura dell'*Ereignis* in quanto appropriarsi ed espropriarsi (*er-eignen* e *ent-eignen*) di essere ed esserci, corrispondenza dell'*Entwurf* al “getto (*Zuwurf*) appropriante” o alla chiamata (“*Zuruf*”) dell'essere (“*des Seyns*”)⁶⁴¹. La libertà, concepita come il “dire di sì” all'essere che ne costituisce il fondamento⁶⁴² (secondo

⁶³⁶ “[...] jedoch nicht so sehr der Hüter des Gewesenen, als vielmehr der Krieger, der angreift- und der selbst das Sein als offenes Werden, als durch und durch zeithaft begreift” (E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., p. 63).

⁶³⁷ *Ibidem*.

⁶³⁸ E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 83.

⁶³⁹ “[...] es gibt kein Ziel, dem das menschliche Wesen zudrängt, es muß niernends ankommen, es ist alles gleich sinnvoll und sinnlos” (*Ibidem*).

⁶⁴⁰ *Ibidem*: “Wird die Freiheit als Spielfreiheit gedacht, so verschwindet zwar das Vorbild maximaler Vernünftigkeit und damit auch der eschatologische Zug”.

⁶⁴¹ Cfr. M. Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1999, in *Gesamtausgabe*, Bd. 67, p. 73: “[...] Das Sein ist zugeworfen. Es ist der öffnende *Zuwurf selbst*”. Per il concetto di “*Zuruf*” rimandiamo ai *Beiträge*: “*Selbstheit erst entspringt aus der Gründung des Da-seins, diese aber sich vollzieht als Ereignung des Zugehörigen in den Zuruf*” (M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 67). Cfr. anche: Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Wege ins Ereignis: zu Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, p. 18 (“*Der Sprung als Vollzugsweise des Denkens ist der eröffnende Entwurf, der sich nun aber nicht mehr als das Seiende transzendental übersteigend versteht, sondern als ereigneter Entwurf, ereignet aus dem ereignenden Zuruf oder *Zuwurf des Seyns in seiner Wahrheit**”) e ivi, pp. 24-25 (“*Der kehrige Bezug ist der zwischen dem ereignenden *Zuwurf* und ereigneten Entwurf. In diesem Bezug vollzieht sich das Denken des Seyns*”); cfr. anche ivi, p. 30: “*Die Ganzheit von ereignetem Entwurf und ereignendem *Zuwurf* ist das Ereignis. Das Ereignis ist das Grund für die Einheit des Bezuges des Seyns zum Da-sein und des Verhältnisses des Da-seins zum Seyn*”.

⁶⁴² Cfr. M. Heidegger, *Besinnung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, in *Gesamtausgabe*, Bd. 66, p. 101: “*Seyn ist Er-eynis und so der Ab-grund und als dieser der ‘Grund’ des Grundes und deshalb Freiheit*” (evidenziazioni di Heidegger) e ivi, p. 119: “*Das Ja-sagen ist das Ja zum Nichten des Ab-grundes, ist*

L'impostazione del "secondo" Heidegger che, com'è noto, subordina gli esistenziali di *Essere e tempo* all'iniziativa del *Sein* – ora chiamato *Seyn* – interpretando la storia umana come storia *dell'essere*, nel senso soggettivo del genitivo), sarebbe per Fink una libertà limitata, non sufficientemente *radicale*. Anche in Heidegger il rapporto tra essere e libertà, *Sein* e *Freiheit*, assume la forma di una identità; tuttavia, un'identità sbilanciata a favore del primo termine della relazione, come del resto è evidente già dalla definizione della libertà come *lasciar essere* nell' "aperto" della *Lichtung*: "l'essere essenza [*west*] nel mentre – libertà dell'aperto stesso – libera ogni ente a se stesso e permane per il pensiero come ciò che è da pensare"⁶⁴³.

Se l'intento di Heidegger e Fink è il medesimo – pensare oltre l'orizzonte della metafisica dualistica – esso viene tuttavia realizzato con sfumature di senso differenti. Il primo continua infatti a pensare l'essere come fondante la libertà del *Dasein* (nella misura in cui quest'ultima è "*Lichtung*" per la "*Wesung des Seyns*" come "*Geschehnis der Wahrheit des Seyns*"⁶⁴⁴), mentre il secondo – come abbiamo sinora cercato di mostrare – pensa la libertà non tanto in relazione all'essere, quanto piuttosto al non-essere, alla meontica come origine cosmogonica, rispetto alla quale l'essere rappresenta non il costituente, ma il costituito, essendo preso anch'esso, come gli enti cui è riferito, nel movimento della costituzione asoggettiva del mondo. Come recita un significativo passo di *Welt und Endlichkeit*, "l'essere non sta; piuttosto, esso è il divenire stesso (*das Sein selbst [steht] nicht, sondern ist vielmehr das Werden selbst*)"⁶⁴⁵.

La seguente affermazione sintetizza, per contro, la posizione dell'ultimo Heidegger riguardo al problema della libertà, ribadendo il "primato" dell'essere su quest'ultima: "la libertà non è l' 'essenza' dell'essere (*Seyn*), come se l'essere potesse venire assegnato e subordinato alla libertà, bensì: la libertà essenza *nell'essere e come essere*"⁶⁴⁶.

Übernahme der Ent-scheidung, als welche das Seyn selbst ist und die Not der Gründerschaft des Menschen und der Gottschaft der Götter ernötigt."

⁶⁴³ "Das Sein west, indem es – die Freiheit des Freien selbst – alles Seiende zu ihm selbst befreit und dem Denken das zu Denkende bleibt" (M. Heidegger, *Nietzsche*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 6.2, a cura di B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a.M. 1966, p. 398).

⁶⁴⁴ M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 287.

⁶⁴⁵ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 205.

⁶⁴⁶ "Freiheit ist nicht etwa das 'Wesen' des Seyns, als könnte das Seyn der 'Freiheit' ein- und untergeordnet werden, sondern im Seyn und als Seyn west die 'Freiheit'" (M. Heidegger, *Besinnung*, cit., p. 101, evidenziazione mia).

Riteniamo che la concezione finkiana della libertà sia più simile, semmai, a quella espressa da Heidegger in opere come *Vom Wesen des Grundes* (1929), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1930) e, per certi versi, *Vom Wesen der Wahrheit* (1931/1932), che non a quella che emerge dalla lettura dei *Beiträge*: nell'ultimo Heidegger, in generale, il tema della libertà perde progressivamente la sua originaria importanza, come testimonia la quasi totale assenza, in quell'opera, della parola "*Freiheit*".

Nel 1930 Heidegger definiva la domanda sulla libertà addirittura come il problema fondamentale, dal quale dipendeva perfino la questione ontologica, affermando: "[...] la domanda-guida della metafisica si fonda sulla domanda intorno all'essenza della libertà"⁶⁴⁷ e, più esplicitamente, "[...] [quella] intorno all'essenza della libertà umana [è] la domanda fondamentale della filosofia, in cui si radica perfino la domanda sull'essere"⁶⁴⁸. Sempre in tale scritto, come anche in *Vom Wesen des Grundes*, egli coglieva inoltre il nesso tra libertà e questione cosmologica⁶⁴⁹: "[...] il problema della libertà scaturisce dal problema del mondo, ovvero *come* problema del mondo"⁶⁵⁰ e, ancora, "l'oltrepassamento verso il mondo è la libertà stessa"⁶⁵¹.

Negli scritti successivi, tuttavia, egli interpreta apertamente la libertà e la trascendenza dell'esserci *a partire dalla verità dell'essere*⁶⁵², come l'"essenziare" di quest'ultima nella *Lichtung*, da un lato radicalizzando la concezione della verità come *aletheia* e della libertà come *lasciar essere*⁶⁵³ nell'aperto della radura, dall'altro contraddicendo l'impostazione del 1930, per cui, se prima la domanda sulla libertà era considerata come addirittura più fondamentale di quella sull'essere, ora essa viene sostituita, nel suo ruolo di fondamento della filosofia, dalla domanda sulla verità:

⁶⁴⁷ "[...] die Leitfrage der Metaphysik gründet auf der Frage nach dem Wesen der Freiheit" (M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 134).

⁶⁴⁸ "[...] die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit [ist] die Grundfrage der Philosophie, in der sogar die Frage nach dem Sein verwurzelt ist" (Ivi, p. 300).

⁶⁴⁹ Seppure facendolo oggetto di critica e scorgendo in esso un'errata comprensione della libertà sul modello della causalità naturale.

⁶⁵⁰ "[...] das Problem der Freiheit [entspringt] aus dem Weltproblem bzw. als Weltproblem" (M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 209, corsivo mio).

⁶⁵¹ "*Der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst*" (M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in: Id., *Wegmarken*, cit., p. 163).

⁶⁵² Cfr. per es. M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 31: "*Das Dasein hat den Ursprung im Ereignis und dessen Kehre. Deshalb ist es nur zu gründen als die und in der Wahrheit des Seyns*" (evidenziazione di Heidegger). Cfr. anche: ivi, p. 297 ("*Das Da-sein als die Wesung der Lichtung des Sichverbergens gehört zu diesem Sichverbergen selbst, das als das Ereignis west*").

⁶⁵³ "*Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden*" (M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, cit., p. 188).

“La domanda preliminare intorno alla verità è nello stesso tempo la domanda fondamentale intorno all’essere (*Seyn*), il quale, in quanto *Ereignis*, essenza come verità”⁶⁵⁴.

Con tale affermazione, siamo lontani da *Vom Wesen der Wahrheit*. In quell’opera, si faceva ancora della libertà l’essenza e il fondamento della verità (“*die Freiheit ist das Wesen der Wahrheit selbst*”⁶⁵⁵), in grado di giustificare non soltanto la possibilità della verità, ma anche quella della non-verità (“*Unwahrheit*”)⁶⁵⁶. In continuità con *Essere e tempo*, inoltre, si poneva la libertà come identica alla trascendenza del *Da-sein*, pensando quest’ultima in termini di oltrepassamento (“*Überstieg*”) in direzione della totalità (“*Ganzheit*”) dell’ente⁶⁵⁷ e, dunque, l’ontologia nella sua intima co-appartenenza con la cosmologia.

Ciò che si perde, nel passaggio dalle opere dei primi anni Trenta ai *Beiträge*, è soprattutto la dimensione della *Un-entborgenheit* e della *Un-wahrheit*, che Heidegger qualificava come “*Geheimnis*” e “*Un-wesen*”, nel senso di un “*vor-wesendes Wesen*”⁶⁵⁸: nella proclamata coincidenza della verità dell’essere con l’essere della verità⁶⁵⁹ viene meno il richiamo alla libertà come fondo negativo della manifestatività, alla *lethe*. Come abbiamo visto nel precedente capitolo, Fink si propone di pensare proprio tale lato oscuro dell’essere, scorgendo nei concetti della *Lichtung* e dell’*aletheia* l’appartenenza di Heidegger alla metafisica, alla cosiddetta “*Lichtmetaphysik*”.

Ci sembra che la meontica finkiana metta in atto quella “radicalizzazione della libertà” auspicata da Pareyson, che nell’opera postuma *Ontologia della libertà* riconduce, com’è noto, l’ontologia alla meontologia, scorgendo in essa la possibilità stessa della libertà. Rileggendo Heidegger alla luce di Schelling (impiegato come pensatore “post-heideggeriano”⁶⁶⁰), Pareyson tenta infatti di concepire la libertà a

⁶⁵⁴ “*Die Vor-frage nach der Wahrheit ist zugleich die Grundfrage nach dem Seyn, dieses als Ereignis west als Wahrheit*” (M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 348).

⁶⁵⁵ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, cit., p. 186.

⁶⁵⁶ Ivi, p. 194.

⁶⁵⁷ Ivi, *Vom Wesen des Grundes*, p. 138. Nella stessa pagina, leggiamo: “*Die Wahrheit wird hier auf die Subjektivität des menschlichen Subjekts hinabgedrückt*” (*ibidem*).

⁶⁵⁸ Ivi, p. 194.

⁶⁵⁹ “*Die Wahrheit des Seyns ist das Seyn der Wahrheit*” (M. Heidegger, *Beiträge*, cit., p. 95).

⁶⁶⁰ L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, p. 450.

partire dal suo fondamento abissale, muovendo cioè dal nulla anziché dall'esseree risolvendo in una identità la relazione ambigua sussistente tra i due termini all'interno dell'*Ereignis*, nel momento in cui l'essere è pensato nella sua coincidenza con la libertà⁶⁶¹. Il filosofo italiano parla appunto di “carattere abissale della libertà”, e di quest'ultima come “fondamento del fondamento” che sarebbe “a sua volta senza fondamento, cioè abisso”⁶⁶².

A Schelling Fink dedica la già citata lezione *Die menschliche Freiheit*, scorgendo la peculiarità della trattazione schellinghiana nell'impostazione onto-teologica che il problema della libertà vi assume, rispetto a quella ontologica e cosmologica di Kant, per cui la libertà è vista come la tensione di natura e spirito, fondamento ed esistenza, *Grund* e *Selbst*, che caratterizza la stessa vita divina; come l'evento dell'individuazione a partire dal “grembo oscuro della divinità”⁶⁶³. L'attrazione di Fink per Schelling, in definitiva, è motivata dal fatto che egli è il primo a mettere in crisi l'equazione idealistica essere-concetto-assoluto che caratterizza la *Lichtmetaphysik* fino a Heidegger (incluso). Alla libertà divina corrisponde quella umana; al dualismo caratterizzante la vita divina corrisponde, nell'uomo, l'antitesi di bene e male, per cui anche la possibilità del male diventa condizione della possibilità della rivelazione di Dio nella storia, della decisione dell'uomo per il principio della luce (come avviene nella lettura finkiana del mito della caverna, per la quale rimandiamo il lettore al secondo capitolo).

In effetti, vedremo in seguito come proprio il naufragio/il fallimento del progetto ontologico, obbligando l'uomo a riconoscersi come un ente intramondano finito, realizzi quello “scioglimento dal mondano” che consente l'aprirsi del finito all'infinito, il divenire cosciente del mondo in quanto tale, ossia nella sua ulteriorità rispetto all'ente intramondano. L'esperienza del mondo, di conseguenza, può solo essere un'esperienza me-ontica. Solo negando e superando la propria assolutezza ontica (per esempio nella riduzione concepita come *Ent-menschung*), infatti, l'uomo può divenire trasparente per la totalità, l'infinito presentificarsi nel finito come desiderio (cfr. l'interpretazione della temporalità e dell'esistenza finita come “*Sehnsucht*”⁶⁶⁴). È interessante osservare che il modello di Schelling è operante già negli appunti del giovane Fink, il quale fin dagli

⁶⁶¹ Ivi, p. 458.

⁶⁶² Ivi, p. 456.

⁶⁶³ E. Fink, *Die menschliche Freiheit*, cit., p. 439.

⁶⁶⁴ Z-XV, 64a (“*Zeitlichkeit als Sehnsucht*”).

anni Trenta sosteneva la necessità di comprendere l'uomo "come il concetto della caduta mondana di Dio, come l'uscir-fuori-di-sé"⁶⁶⁵, realizzando una originale fusione di orizzonti tra fenomenologia e idealismo. Di conseguenza, quando, in *Die menschliche Freiheit* (1961), si legge che per Schelling l'uomo è l'ultimo gradino della manifestazione di Dio⁶⁶⁶, bisogna tenere presente la meditazione finkiana del primo periodo intorno alla costituzione trascendentale come ontificazione dell'assoluto e la sua successiva trasformazione nella questione cosmologica dell'individuazione.

Anche alla luce di questa digressione schellinghiana, possiamo trarre le prime conclusioni, affermando che, a venire meno, è la struttura bipolare dell'*Ereignis*, in quanto ciò che si dà da pensare non è più la coappartenenza di *Sein* e *Mensch*, essere ed esserci, ma l'ontogonia che precede entrambi i termini, fondando qualunque dualismo di soggetto e oggetto e la stessa differenza ontologica tra l'essere e l'ente: quello che per Heidegger era l'oblio dell'essere diventa, per Fink, oblio del mondo ("*Weltvergessenheit*"), ovvero dell'assoluto, pensato come origine meontica dell'essere e della differenza tra l'essere e il nulla (cfr. par. 2.10).

Tornando al nostro tema, sarebbe forse più esatto affermare che la libertà come storia e autoproduzione dell'uomo si svolge per Fink sì nella forma dell'*Ereignis*, ma di un *Ereignis* pensato come il darsi spazio-temporale del "cosmo", come il movimento stesso del pervenire dei fenomeni all'apparenza (rimandiamo, a questo proposito, al secondo capitolo); un movimento che non riposa più sull'Essere ma, piuttosto, si svolge come divenire cosmologico che ha per soggetti gli stessi enti, pensati nella loro provenienza dalla comune origine pre-individuale che, in quanto non è a sua volta individuata, non è pensabile in termini soggettivi: "il creare umano presuppone già un universo, è fondamentalmente intramondano, benché aperto al mondo"⁶⁶⁷. L'assoluto, per Fink, non va pensato né in termini ontici, né in termini ontologici⁶⁶⁸. Come si è visto, in *Essere e tempo* Heidegger identificava il mondo con la totalità della significatività; successivamente, pur trascendendo l'orizzonte ancora soggettivo di quest'ultima, egli faceva del mondo la totalità dell'ente, senza tuttavia riuscire a chiarificare il rapporto tra

⁶⁶⁵ "als Inbegriff des Weltsturzes Gottes, als das Außersichgehen" (Z-XV, 62a).

⁶⁶⁶ Cfr. E. Fink, *Die menschliche Freiheit*, cit., p. 441.

⁶⁶⁷ "das menschliche Schaffen setzt bereits ein Universum voraus, ist prinzipielle binnenweltlich, wengleich weltoffen" (E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 62).

⁶⁶⁸ Cfr. Z-IX, IX, 11a.

Essere e totalità e senza tematizzare esplicitamente la dimensione di profondità sottesa alla *Seinsganzheit* e alla fenomenalità come apparenza.

L'impostazione di Fink, per contro, consente di mantenere entrambi i piani: sia quello orizzontale della storia e della progettualità umane, sia quello, per così dire verticale, per cui questa storia e questa progettualità si realizzano sempre in relazione a uno spazio-tempo cosmico e ogni agire umano è a un tempo azione *nel* mondo e *in rapporto al* mondo. L'intersezione dei piani è dovuta all'analogia tra agire umano e divenire cosmico, libertà e mondo; analogia che è a sua volta fondata nella comune essenza meontica, per cui l'essere dell'uomo e l'essere del mondo sono entrambi caratterizzati da una strutturale *Abgründigkeit*. In questo senso, come si è visto, la differenza originaria non è quella ontologica tra l'essere e l'ente, che piuttosto si collocano sul medesimo piano intramondano, ma tra l'essere e il divenire individuante; tra gli enti essenti e il mondo come loro diveniente, auto-differente e auto-differita origine. Di conseguenza, è indifferente che alla totalità dei rimandi che caratterizzava la significatività si sostituisca il riferimento dell'essere al *Dasein* all'interno dell'*Ereignis*: in ogni caso, per impiegare le parole di Sepp, la meontica è il "fondamento" a partire dal quale "il nulla del meontico pone al rinvio orizzontale un limite assoluto, rappresentando in tal senso una rottura verticale"⁶⁶⁹.

Potremmo dire che Fink radicalizza i caratteri spazio-temporali dell'*Ereignis*, già impliciti nella formulazione heideggeriana: nei *Beiträge*, infatti, Heidegger parla a proposito dell'Evento di "spazio-tempo", di "*zeitigendes Räumen*" e "*räumende Zeitigung*", nonché di "contesa di cielo e terra"⁶⁷⁰. Tuttavia, egli colloca tale temporalizzazione originaria entro lo schema della *corrispondenza* tra essere ed esserci

⁶⁶⁹ "das Nicht des Meontischen [setzt] der horizontalen Verweisung eine absolute Grenze und stellt diesbezüglich einen vertikalen Bruch dar" (H.R. Sepp, *Über die Grenze*, Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen 2014, p. 282). Vale insomma, per il confronto con Heidegger, quanto già riscontrato nel primo capitolo a proposito di Husserl e dell'iterazione della riflessione: così come lo spettatore trascendentale guadagnato con la riduzione fenomenologica, collocandosi su un diverso livello rispetto al soggetto mondano, impedisce il regresso all'infinito della riflessione fenomenologica (cfr. H.R. Sepp, "Tracce del meontico", cit., p. 325), allo stesso modo il piano meontico dell'origine, costituendo per così dire lo sfondamento, la profondità dell'essere e dei concetti ontologici, segna il limite esterno dell'ontologia, sottraendosi alla dinamica del disvelamento/nascondimento dell'essere nell'ente (*Bergung* ed *Entbergung*) che, come abbiamo visto, rimane "confinata" nella dimensione veritativa della *Lichtung*.

⁶⁷⁰ M. Heidegger, *Besinnung*, cit., p. 108. Cfr. anche: Id, *Beiträge*, cit., p. 261: "*Zeitigendes Räumen – räumende Zeitigung [...] als nächster Fügungsbezirk für die Wahrheit des Seyns, aber kein Abfall in die genannten formalen Raum-und-Zeit-Begriffe (!), sondern Rücknahme in den Streit, Welt und Erde – Ereignis*".

e fa scaturire il tempo dalla verità dell'essere (“gettatezza e progetto sono aspetti della radura, già compresi a partire dalla verità dell'essere”)⁶⁷¹, ripetendo a nostro avviso quella stessa concezione metafisica della libertà che – come vedremo nel quarto paragrafo – Fink diagnostica in Nietzsche e, in generale, ovunque sussista una visione di essa come conformità o corrispondenza dell'esistenza umana a un'istanza trascendente.

Se da un lato, come si è detto in apertura di questo capitolo, Fink mantiene l'idea heideggeriana dell'essere come provocazione, affermando per esempio che “la comprensione dell'essere non è opera dell'uomo, ma la luce dell'essere consegnata all'essere umano finito”⁶⁷², altre affermazioni lasciano intendere che egli pensa il rapporto all'essere primariamente come rapporto al mondo. In questo senso, la libertà deve essere caratterizzata, più che come corrispondenza all'essere, come “apertura cosmica”, “rapporto dell'esserci all'aperto, libero spazio-tempo del mondo”⁶⁷³, secondo un'impostazione assai più vicina a Nietzsche che non a Heidegger: “in Nietzsche il *pathos* della libertà di Zarathustra è caratterizzato dall'apertura al mondo”⁶⁷⁴. A conferma di ciò, Fink descrive la produzione, l'attività umana per eccellenza, come “più che non un portare alla luce e un disvelare” (“*mehr als ein Ans-Licht-Bringen und ein An-den-Tag-stellen*”⁶⁷⁵).

A fronte di tali considerazioni, riteniamo possibile rispondere come segue alla domanda posta da Walter Biemel nel suo saggio sul *Traktat über die Gewalt des Menschen*, se la trasformazione dei rapporti sociali sia per Fink conseguenza di una mutata comprensione dell'essere, o viceversa⁶⁷⁶. La comprensione dell'essere, in quanto è sempre storica, non è la *causa* dei mutamenti sociali e non li guida *a tergo*; nei suoi

⁶⁷¹ “Geworfenheit und Entwurf sind bereits aus der Wahrheit des Seyns begriffene Züge der Lichtung”. Cfr. ivi, p. 375: “Dieser Ursprung des Zeit-Raumes entspricht der Einzigkeit des Seyns als Ereignis” (evidenziazione *mia*) e, ancora: “Aus der Wahrheit des Seyns erst ersteht geschichtlich das Seiende, und die Wahrheit des Seyns wird geborgen in der Inständigkeit des Da-seins [...] Hier ist vom Da-sein her die völlige Andersartigkeit des Bezugs zum Seyn gedacht, vollzogen; und das geschieht in dem aus der Entrückung und Berückung der Wahrheit selbst entspringenden Zeit-Raum” (ivi, p. 260; evidenziazione di Heidegger).

⁶⁷² “Das Seinsverständnis ist kein Menschenwerk, sondern das dem endlichen Menschenwesen zugestellte Licht des Seins, in dem er dämmerhaft-zwielichtig wohnt” (E. Fink, *Traktat*, cit., p. 96).

⁶⁷³ “Daseinsverhältnis zum offen, freien Zeit-Raum der Welt” (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 64).

⁶⁷⁴ “Bei Nietzsche wird das Freiheitspathos Zarathustras durch Weltoffenheit geprägt” (E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 13).

⁶⁷⁵ E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 24.

⁶⁷⁶ W. Biemel, “Finks politisches Vermächtnis”, cit., pp. 77-104; p. 83: “Ist das Entscheidende die Wandlung der Sozialverhältnisse, denen dann eine Wandlung des Seinsverständnisses zu folgen hat, oder geschieht die Wandlung der Sozialverhältnisse auf Grund eines gewandelten Seinsverständnisses?”.

contenuti (nel suo “che cosa”)⁶⁷⁷, essa è per così dire un effetto, dal momento che – come si è accennato più sopra – la storia non ha un modello né al suo principio, né alla sua fine, ma si svolge come divenire *dal nulla verso il nulla*. Il fatto che, per Fink, la rivoluzione coincidente con l’avvento della produzione illimitata debba ancora tradursi in una adeguata comprensione ontologica, ci sembra costituire un’ulteriore prova a sostegno della nostra tesi. Nel *Traktat*, conformemente a quanto già sostenuto in *Der sich herstellende Mensch* e in *Experiment der Freiheit* (opera nella quale, tra l’altro, egli denuncia la falsità dell’antitesi tra produzione ideale e produzione materiale, derivante dall’illusione che sia la coscienza a determinare l’essere sociale⁶⁷⁸), Fink afferma non a caso che “la ‘rivoluzione del modo di pensare porta a compimento (“vollendet”) la rivoluzione dei rapporti sociali”⁶⁷⁹.

Prima di passare al prossimo paragrafo, desideriamo soffermarci ancora un momento sulla differenza tra l’interpretazione meontica della libertà in Fink e quella ontologica delineata da Heidegger, mostrando come la prima si distingua anzitutto per alcune scelte terminologiche. Heidegger, infatti, non avrebbe certamente condiviso l’impiego della parola “*Herstellung*”, né l’identificazione dell’essenza dell’uomo nella produzione e nell’autoproduzione (“*Selbst-Herstellung*”). Com’è noto, egli considera “*Herstellung*”, con riferimento all’ontologia moderna, come sinonimo di “*Darstellung*”, focalizzando l’attenzione sullo “*stellen*” (il porre) e sull’essere posto dell’oggetto da parte del soggetto all’interno della rappresentazione, concepita come adeguazione dell’oggetto alla verità soggettiva, il cui criterio risiede appunto nel soggetto come *res cogitans* e sostanza metafisica. Inoltre, egli scorge nella *Vorhandenheit* il tratto comune all’ontologia antica e a quella moderna, in quanto la concezione kantiana della realtà come posizione assoluta presuppone ciò che egli chiama il “sussistere di qualcosa in se stesso” (“*Stehenlassen von etwas an ihm selbst*”) o, ancora, il “liberatorio lasciare incontrare l’essere-presente” (“*freigebendes Begegnenlassen von Vorhandenem*”)⁶⁸⁰. Nell’ontologia antica, infatti, la produzione come *poiesis* nella *techne* è ricalcata anch’essa sul modello dell’adeguazione: essa non è altro che la realizzazione dell’*eidōs*,

⁶⁷⁷ Non nella sua forma, nel suo “che”, in quanto – come si è detto – essa è la situazione fondamentale dell’uomo.

⁶⁷⁸ E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 121.

⁶⁷⁹ E. Fink, *Traktat*, cit., p. 97.

⁶⁸⁰ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 24, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975, p. 166.

dell'idea, per cui lo scopo, il “*wozu*” dell'azione produttrice del *Dasein*, non è, per esempio, il tavolo individuale, ma l'essenza, l'idea di tavolo in quanto tale⁶⁸¹. Ci limitiamo qui a richiamare per brevi cenni le analisi che Heidegger dedica alla fisica di Aristotele, scorgendo al fondo di essa una concezione dell'essere come essere prodotto (“*Hergestelltsein*”⁶⁸²), per cui la *physis* è pensata, sul modello della causalità formale, come una “installazione nell'aspetto” (“*Gestellung in das Aussehen*”): “Nell'installazione [...] essenza unicamente l'idea, l'apparenza come origine del cammino, sua meta e suo come”⁶⁸³.

Come vedremo più avanti, Fink oppone la sua nozione di “*Herstellung*” proprio a questa concezione metafisica della produzione come imitazione, relazione tra *Bild* e *Abbild*. Parimenti, la nozione finkiana di *Herstellung* si distingue ovviamente da quella che, ne *L'origine dell'opera d'arte*, Heidegger descrive come “*Herstellung der Erde*”, ovvero come il lasciar apparire (“*hervorkommenlassen*”) il materiale da parte dell'opera d'arte⁶⁸⁴, in contrasto con l’“*Aufstellen der Welt*”. Come si è detto, infatti, la produzione umana non è semplicemente un disvelare – per dirla con Heidegger, una messa in opera della verità (“*sich ins-Werk-Setzen der Wahrheit*”) – ma un *creare*, un “esistere e co-esistere nella forma di vita creativa” (“[...] *im schöpferischen Lebensvollzug zu existieren und zu ko-existieren*”⁶⁸⁵).

⁶⁸¹ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 43, hrsg. von Bernd Heimbüchel, Frankfurt a.M. 1985, p. 219: “*Hergestellt wird also nicht eigentlich der einzelne Tisch, sondern in die Sichtbarkeit und Greifbarkeit her-und hin-gestellt wird das Wesen*”. A questo proposito, rimandiamo a G. Figal, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, p. 119.

⁶⁸² M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 62, p. 374 e p. 398.

⁶⁸³ “*In der Gestellung [...] west einzig das eidos, das Aussehen als das Woher des Unterwegs, als dessen Wohin und als dessen Wie*” (M. Heidegger, *Wegmarken*, cit., p. 293; trad. it. *Segnavia*, cit., p. 227; pp. 229-230, 236 e 242). Cfr. anche Id., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 160: “*Das Sein, das im herstellenden Verhalten verstanden wird, ist gerade das Anschein des Fertigen*” (evidenziazioni di Heidegger). Per una tematizzazione del concetto di *Herstellung* in Heidegger, rimandiamo soprattutto a *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., p. 125, p. 138, e pp. 143-165. Cfr. inoltre M. Heidegger, “*Wissenschaft und Besinnung*”, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 43-45 e 63-65, e Id., “*Die Frage nach der Technik*”, ivi, pp. 12-15. In generale, Heidegger intende l’*herstellen* in relazione alla concezione metafisica della sostanza come presenza (*Vorhandenheit*) e disponibilità (*Verfügbarkeit*), scorgendo in esso un presentificare, l'attitudine del *Dasein* connessa all'interpretazione dell'esistenza come attualità e della realtà come effettualità (*Gewirktheit*) risultante da una causalità efficiente.

⁶⁸⁴ “*Der Fels kommt zum Tragen und Ruhen und wird so erst Fels; die Metalle kommen zum Blitzen und Schimmern, die Farben zum leuchten, der Ton zum Klingeln, das Wort zum Sagen*” (M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in Id., *Holzwege*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 5, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, p. 32).

⁶⁸⁵ E. Fink, *Traktat*, cit., p. 200.

A questo proposito, è indicativo il ricorso alla parola “*Projekt*” per designare il progetto ontologico, ogni qual volta esso sia inteso intersoggettivamente e collettivamente, come carattere emblematico dell’età contemporanea⁶⁸⁶: se, come Heidegger, anche Fink impiega per lo più la parola “*Entwurf*”, volta a esprimere il carattere ontologico-esistenziale del progetto, in più di un’occasione egli sembra intendere quest’ultimo come un compito storico che trascende il singolo *Dasein*, così come la tecnica come *Gesamtphänomen* trascende la comprensione dei singoli individui.

In generale, Fink non ha timore di adoperare una terminologia espressamente attinta dalla tecnica e dalla sfera della produzione, dimostrando con ciò la capacità del pensiero filosofico di aderire, anche linguisticamente, alla configurazione storica data: se infatti, come si è detto, la politica prende in prestito le sue espressioni dalla sfera lavorativa e produttiva (e viceversa⁶⁸⁷), ciò vale anche per la filosofia. Teoria e prassi si muovono entrambe nel medesimo orizzonte: quello della comprensione tecnica.

3.3. Spunti per un’antropologia della tecnica: tra Heidegger e Gehlen

Fink intitola provocatoriamente “Human-Technologie” il corso pedagogico del 1968/1969, volto a sostenere, contro i difensori del vecchio umanismo di stampo borghese-liberale, come la tecnica non leda la dignità dell’uomo e non rappresenti – secondo lo schema della metafisica dualistica che oppone la materia allo spirito – una degradazione dell’essenza umana ma, semmai, la sua più completa e radicale realizzazione, che risiede nella produzione di sé tramite la trasformazione delle cose⁶⁸⁸:

⁶⁸⁶ Cfr. per esempio: E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 41: “*Das Dasein gleicht heute fast einer Konstruktionsaufgabe eines planenden berechnenden Daseins, zum Projekt bewußt gesteuerter Produktion*”. Cfr. anche: Id., *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 13: “*Der Mensch begreift sich als Projekt seiner Freiheit, als Programm seiner entfesselten Produktionskraft*”.

⁶⁸⁷ “*Arbeit und Herrschaft gebrauchen wechselseitig ihr begriffliches Vokabular, sobald sie sich selbst zu verständigen suchen*”, così che “*man charakterisiert die Arbeit als eine ‘Herrschaft des Menschen über die Natur’ und umgekehrt die prägende Tat der Machthaber als eine ‘Arbeit am Volk’*” (*Ontologie der Arbeit*, cit., p. 33, evidenziazione mia). Cfr. anche: E. Fink, *Traktat*, cit., p. 185 sgg.

⁶⁸⁸ Per cui Fink, in piena risonanza con Marx, arriva ad affermare che “l’uomo in quanto tale è lavoratore” (“*Der Mensch als Mensch ist Arbeiter*”; E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., p. 2). Benché, come già si è detto, Fink non condivida l’assolutizzazione marxiana del lavoro, criticandone l’unilateralità, egli si discosta indubbiamente su questo punto da altri fenomenologi, per esempio da Patočka, il quale, pur essendo per molti altri aspetti profondamente influenzato da Fink, rimane fedele alla lettura della

“la formazione tecnica non è nient’altro che l’autoconfigurazione della libertà umana”⁶⁸⁹. Si pone, con ciò, l’esigenza di un’educazione che sappia tenere conto del lato per così dire “oggettivo” dell’uomo, esperito appunto nel lavoro come rapporto attivo al mondo e tributo dovuto non solamente alla natura, ma anche alla società. Tale tentativo di sviluppare una “*Human-Technologie*”, in direzione di un superamento della dicotomia *Technik-Kultur*, ci sembra rispondere alla medesima istanza avanzata da Gehlen, il quale sostiene l’impossibilità di conservare la cultura “accanto” al sistema, rivendicando piuttosto l’esigenza di riprenderla e integrarla in esso⁶⁹⁰.

Desideriamo appunto richiamare l’attenzione sull’affinità tra la valutazione finkiana della tecnica e quella proposta negli stessi anni dall’antropologo tedesco, che nella sua opera del 1957, forse in polemica con Heidegger, afferma:

“La tecnica, se intesa in generale come la capacità e i mezzi con i quali l’uomo si sottomette la natura riconoscendo le sue proprietà e le sue leggi, appartiene all’essenza dell’uomo”⁶⁹¹.

Se Gehlen critica le “trenodie malinconiche” dell’idealismo di fronte all’avvento dell’era tecnologica, in *Pädagogik in der Industriegesellschaft* Fink analizza le conseguenze della crescente meccanizzazione del lavoro nella moderna società industriale e prende le distanze da quell’umanismo romantico che oppone la cultura alla tecnica, fallendo nella comprensione di quest’ultima in quanto si relaziona a essa su un piano esclusivamente emozionale e non speculativo-filosofico. Ricalcando quasi alla lettera l’espressione impiegata da Gehlen, egli denuncia i “toni cassandreschi” (“*Kassandra-Tönen*”)⁶⁹² di questa sterile e anacronistica protesta contro la tecnica e pone una domanda decisiva, che configura l’orizzonte della sua riflessione pedagogica: forse non soltanto l’educazione, la prassi educativa, non può fare a meno di categorie

Arendt, che com’è noto tende a scorgere l’essenza dell’uomo nella *vita activa* ossia nell’agire politico, vedendo nel “lavoro” un prolungamento della necessità naturale e, dunque, la negazione della novità e della libertà umane.

⁶⁸⁹ “*die technische Bildung ist nicht anderes als die Selbstgestaltung der menschlichen Freiheit*” (E. Fink, *Pädagogik in der Industriegesellschaft [1962-1963]*, cit., p. 109).

⁶⁹⁰ Cfr. A. Gehlen, *L’uomo nell’era della tecnica* (1956), SugarCo, Milano 1984, p. 202.

⁶⁹¹ “*Wenn man unter Technik die Fähigkeit und Mittel versteht, mit denen der Mensch sich die Natur dienstbar macht, indem er ihre Eigenschaften und Gesetze erkennt, so gehört sie in diesem allgemeinen Sinne zum Wesen des Menschen*” (A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, cit., pp. 8-9).

⁶⁹² E. Fink, *Human-Technologie*, cit., p. 32.

tecniche (e, dunque, lo stesso umanismo si rivela come essenzialmente mediato dal mondo degli oggetti; lo spirito soggettivo da quello oggettivo e oggettivato), ma una “tecnologia umana” è, oltre che necessaria e inevitabile, persino auspicabile⁶⁹³. Pur non fornendo una risposta a tale domanda, Fink afferma qualcosa che fa percepire tutta la distanza che separa la sua valutazione della tecnica da quella di Heidegger:

“Se però la tecnica ha emancipato l’uomo dalla natura al punto che questa non è più esperita come una potenza sovrastante, è minata anche l’idea dell’incrollabilità e dell’immortalità dell’ordine umano”⁶⁹⁴.

La tecnica consente, agli occhi del filosofo, di estendere la libertà dal lavoro senza che, come nel mondo antico, il prezzo di tale libertà sia la schiavitù: di qui, l’ottimismo di alcune affermazioni di Fink riguardanti la tecnica e quella che egli chiama la “futura società dei produttori” (“*die künftige Produzentengesellschaft*”⁶⁹⁵), per la cui comprensione mancano ancora le categorie ontologiche.

Diversamente da quanto ritiene Biemel nel già citato saggio sul *Traktat*⁶⁹⁶, tuttavia, ci sembra che Fink sia ben consapevole non soltanto delle potenzialità, ma anche dei limiti della società dei lavoratori e della democrazia fondata sul lavoro: non solo egli mette in guardia da facili utopie⁶⁹⁷, ma svolge anche un’acuta analisi dell’industria culturale, che ricorda per molti versi la critica di Adorno in *Dialettica dell’illuminismo*,

⁶⁹³ Ivi, p. 8.

⁶⁹⁴ “*Wenn aber die Technik den Menschen von der Natur soweit unabhängig gemacht hat, dass die Natur nicht mehr als Übermacht erfahren wird, wird auch die Auffassung von der Unerschütterlichkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Ordnung angegriffen*” (E. Fink, *Erziehungsprobleme im technischen Zeitalter*, cit., p. 15).

⁶⁹⁵ E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., p. 40.

⁶⁹⁶ W. Biemel, “Finks politisches Vermächtnis”, cit., p. 102.

⁶⁹⁷ Cfr. E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., p. 40: parlando di tale società futura, Fink afferma: “*Vielleicht erreicht man sie am wenigsten mit der moralistischen Utopie, die aus der Entrüstung über bestehende Ungerechtigkeiten einen künftigen Gerechtigkeitsstaat erträumt, eine säkularisierte ‘civitas dei’*”. Fink dimostra di guardare all’umanità in maniera realistica, riconoscendo la lotta come un tratto ineliminabile della storia umana (come si è visto, essa è anzi uno dei cinque “fenomeni fondamentali”), che per il persistere della violenza e del dominio è sempre anche “inumana” (rimandiamo, a questo proposito, a quanto detto più sopra a proposito del confronto con Heidegger). Lungi dal misconoscere il ruolo della lotta per la storia, egli tende tuttavia a considerare il conflitto come una condizione strutturale, che non è neppure relativa all’uomo ma ha carattere cosmico e, essendo riferita al mondo stesso, non può essere eliminata in quanto tale. Come avremo modo di vedere in seguito, Fink condivide con Patočka e con la Arendt la concezione di un pluralismo agonistico alla base della vita e della storia, sciogliendo un’intima affinità tra il pensiero e il *polemos*.

invitando a non dimenticare che nell'attuale società industriale l'uomo non è solamente *produttore*, ma anche *consumatore* (un aspetto, quest'ultimo, che porta il filosofo di Costanza a relativizzare alcune tesi marxiane⁶⁹⁸). Alla luce di tale cortocircuito tra consumo e produzione, che Fink descrive con altrettanta lucidità della Arendt, il tentativo di interpretare l'epoca attuale mediante il ricorso al mito prometeico-rinascimentale dell'*homo faber fortunae suae* appare dunque quanto meno inesatto. La società dei lavoratori non è, in realtà, un modello che il filosofo proponga positivamente per il futuro. Essa, piuttosto, viene presentata come un fenomeno già in atto, seppure agli inizi (non bisogna dimenticare che il *Traktat* è stato pubblicato nel 1974), muovendo dalla constatazione che, nell'epoca della tecnica, lo stato diventa uno stato di lavoratori, la politica tecnocrazia:

“Nell'epoca della tecnica, lo Stato diventa uno Stato di lavoratori, un dominio dei lavoratori. La politica diventa tecnocratica. Ciò vale per l'Oriente come per l'Occidente; è, in generale, un processo di fondo, che si colloca più profondamente del conflitto ideologico tra i due schieramenti politici mondiali”⁶⁹⁹.

Già negli anni Trenta, Heidegger aveva individuato nella tecnocrazia il carattere comune a Russia e Stati Uniti, condannando l' “accecamento” masochistico dell'Europa stretta tra le due superpotenze, entrambe espressione di un medesimo atteggiamento metafisico, di una “medesima desolante frenesia della tecnica scatenata e dell'organizzazione senza radici dell'uomo [...]”⁷⁰⁰.

L'accento del filosofo di Costanza è molto diverso. Come Adorno nel *Gergo dell'autenticità*⁷⁰¹, benché ovviamente senza lo stesso tono polemico – e, soprattutto,

⁶⁹⁸ Cfr. E. Fink, *Pädagogik in der Industriegesellschaft*, cit., p. 18: “Aber der Mensch ist nicht nur Produzent, sondern er ist auch Konsument seiner Güter, und man macht es sich zu einfach, wenn man ihn allein als ‘homo faber’ interpretiert und seine Konsumentenrolle darüber vergisst”. Al pari di Horkheimer e Adorno, Fink vede nei mass media e nella nuova figura del lavoratore-consumatore importanti limiti alla teoria marxiana del conflitto di classe.

⁶⁹⁹ “Im Zeitalter der Technik wird der Staat zum Staat der Arbeiter, wird zur Arbeiterherrschaft. Die Politik wird technokratisch. Das gilt für den Osten wie für den Westen, ist überhaupt ein Grundvorgang, der tiefer liegt als der ideologischer Gegensatz der beiden weltpolitischen Lager” (E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., p. 38).

⁷⁰⁰ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 48.

⁷⁰¹ La critica di Adorno si appunta soprattutto, com'è noto, sull'articolo di Heidegger “Perché restiamo in provincia?”, in cui egli scorge il simbolo della reazione fascista al progresso, regressivamente incentrata sui concetti dell'*abitare* e del *suolo*. In essi, Adorno vede un imbozzolarsi piccolo-borghese in valori

senza riferirsi a Heidegger – egli critica il punto di vista di coloro che contrappongono alla tecnica e alla moderna società industriale il mito agreste e bucolico di un rapporto più originario e autentico con la natura, staticamente concepita come una invariante, e afferma che la macchina, lungi dal rappresentare la negazione della natura, corrisponde anzi a una forma di rapporto più evoluta con essa, costituendo a tutti gli effetti un medio della realizzazione della vita dell'uomo⁷⁰².

Da un lato Fink condanna – come già Marx – la concezione hegeliana che fa della natura una mera apparenza dello spirito e che considera l'alienazione come “*aufhebbar*”: come si è visto, la libertà è anzi proprio l'autoproduzione dell'uomo a partire dal suo fondo animale; autodeterminazione che è possibile solo in quanto l'oggettivazione e l'azione accadono non sul piano astratto del pensiero, ma su quello reale, e l'uomo è sì un essere “spirituale”, ma non a tutti gli effetti “spirito”⁷⁰³. Dall'altro lato, tuttavia, egli scorge nella macchina la massima espressione della ragione idealistica, riconoscendo che “la formula idealistica ha acquisito un certo significato per il mondo tecnico moderno”, in quanto la macchina è pur sempre un mezzo funzionale alla vita (*ein Lebensmedium*): essa è anzi la più matura configurazione del vivente

arcaici anacronistici e per ciò stesso irrazionali, concepiti come scudo contro il progresso e la tecnica. In *Terminologia filosofica*, egli paragona il tentativo di riabilitare come un'alternativa positiva stili di vita ormai definitivamente tramontati all'impresa di un architetto che volesse riattualizzare i modelli architettonici di Paestum e Agrigento: la falsità di una tale utopia risiede nel suo anacronismo (a questo proposito, Adorno non manca di fare notare che il contadino attuale è molto più moderno di come si vorrebbe dipingerlo nell'articolo, tutto teso a esaltare la fatica ed il pericolo insiti nell'esistenza contadina: da un pezzo, il contadino non utilizza più “slitte cornute” per trasportare la legna, ma si serve, come tutti, di un veicolo motorizzato). Quel che Adorno contesta non è, in sé, la comprensibile nostalgia per uno stile di vita più semplice e naturale, ma la volontà regressiva di *restaurare* l'origine: l'irreversibilità del tempo è proprio ciò che fonda, per così dire, l'“*originarietà* dell'origine” (l'essenza dell'origine risiede nell'impossibilità di ogni attualizzazione e ripetizione), ciò che la rende feconda e interessante come concetto filosofico. Già *Dialettica dell'illuminismo* aveva denunciato la pericolosa affinità tra critica della cultura e barbarie; in *Dialettica negativa*, Adorno esprime addirittura il sospetto che l'avversione di Heidegger alla “chiacchiera sull'umanismo” nasconda il tentativo di “colpirne a morte la sostanza” (Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 83), in quanto ogni discorso sull'origine rischia di diventare, contro le sue stesse intenzioni, il migliore avvocato del sussistente: se, da una parte, la cultura è “copertura del marcio”, dall'altra la natura finisce con l'essere, “anche là dove si fa roccia originaria dell'essere”, “proiezione della cattiva richiesta culturale che in ogni mutamento tutto debba comunque restare lo stesso” (Th.W. Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 331).

⁷⁰² Cfr. E. Fink, *Erziehungsprobleme im technischen Zeitalter*, cit., p. 26: “Die Maschinenkultur ist ein rationalisierter Umgang des Menschen mit der Natur; sie ist, als unser Lebensmedium, nicht abgetrennt von der Natur, sondern eine hoch entwickelte Form der Kommunikation von Mensch und Natur”.

⁷⁰³ Cfr. E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 121: “Wird die Freiheit radikaler verstanden, über das Moment der Wahl hinaus, als Macht einer Selbsthervorbringung des Menschen auf dem Untergrund seines animalischen Daseins, so zeigt sich die produzierende Freiheit in der gegenständlich-erzeugende Tathandlung der Arbeit und des politischen Kampfes”. Cfr. anche E. Fink, *Erziehungsprobleme im technischen Zeitalter*, cit., p. 12: “Der Mensch ist geistig, aber nicht Geist”.

rapporto dell'uomo alla natura, in cui si compiono l'umanizzazione e la spiritualizzazione di quest'ultima⁷⁰⁴. Pensare fino in fondo la libertà significa superare il dualismo tra produzione ideale e produzione materiale, in quanto la libertà è, piuttosto, l'unità di entrambe⁷⁰⁵. Non a caso, Fink caratterizza la macchina come "ragione materializzata" ("*materialisierte Vernunft*"), scorgendo in essa la possibilità di conciliare le opposte posizioni del materialismo e dell'idealismo.

Se Adorno condanna il mito heideggeriano dell'origine autentica, fatto coincidere con il mondo contadino della Foresta Nera, Fink nota la tendenza dei rivoluzionari a impiegare un lessico ispirato al mondo della costruzionee dell'edilizia, e quella, speculare, dei conservatori, a ricorrere a termini attinti dalla sfera dell'agricoltura⁷⁰⁶: un esempio ulteriore di come la produzione abbia condizionato la politica, prestandole categorie e modelli di pensiero e di configurazione del futuro. Come già si è accennato, il filosofo di Costanza ravvisa nell'apparato statale il prodotto reificato della libertà e un oblio di quest'ultima, nella misura in cui l'uomo – accettando acriticamente l'esistente – mostra di non avere ancora infranto il dominio della natura, di cui lo Stato, le leggi e i costumi rappresentano appunto la ripetizione:

“Lo Stato, il prodotto della libertà, è concepito alla stregua di un grande organismo, che rispecchia al contempo relazioni cosmiche. In ciò, l'uomo è ancora ‘legato alla natura’, non è separato da essa dalla comprensione della sua propria libertà”⁷⁰⁷.

Di conseguenza, egli arriva addirittura a scorgere nel partito unico dei regimi totalitari una traduzione politica del rapporto attivo all'essere nell'epoca della produzione infinita; un modello che, per il suo dinamismo, si pone in rottura con il passato in virtù della propria sintonia con la produzione come incessante rivoluzione dell'ente e dei rapporti ontologici:

⁷⁰⁴ E. Fink, *Erziehungsprobleme im technischen Zeitalter*, pp. 25-26.

⁷⁰⁵ E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 122.

⁷⁰⁶ E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 53: “Die Sprache der ‘Revolutionäre’ gebraucht weitgehend das Vokabular der Bauleute -, die der ‘Konservativen’ das Vokabular des Landvolks”.

⁷⁰⁷ “Der Staat, das Produkt der Freiheit, wird als großer Organismus verstanden, der zugleich kosmische Verhältnisse widerspiegelt. Hier ist der Mensch noch ‘Naturverbunden’, er ist nicht von der Natur getrennt durch das Verstehen seiner eigenen Freiheit” (E. Fink, *Erziehungsprobleme im technischen Zeitalter*, cit., p. 10).

“Si pone la domanda, se con gli esperimenti dei ‘partiti unici’ totalitari non si affacci già un nuovo concetto dello Stato; il concetto di uno Stato non ‘statico’, bensì mosso a opera della produzione – come la forma vitale di un’umanità che esiste nel rapporto con il nulla”⁷⁰⁸.

Se questa ipotesi può apparire inquietante (soprattutto quando si consideri che il 1956, anno in cui Fink scrive queste righe, è lo stesso della repressione sovietica in Ungheria), e se queste affermazioni sembrano far ritenere fondato il timore espresso da Biemel, che scorge nell’attivismo finkiano il pericolo di una “ideologia del potere”⁷⁰⁹ e di una incondizionata affermazione della volontà di potenza, bisogna tuttavia tenere presente che lo scopo di Fink – come emerge meglio da altri scritti – è in realtà quello di suscitare una domanda fondamentale. Essa – vi abbiamo già accennato – consiste nel chiedersi come sia da determinare il rapporto tra tecnica e democrazia, dal momento che quest’ultima sembra non essere reale ed effettiva (“*wirklich*” e “*wirksam*”, potremmo dire), mancando di efficacia nella misura in cui i fini della tecnica non sono determinati dai cittadini, che finiscono più spesso per subirli, anziché sceglierli attivamente. La società dei lavoratori è dunque vista in termini problematici, ovvero nella forma del “dilemma di sovranità popolare e tecnocrazia”⁷¹⁰.

La consapevolezza della serietà del problema e il rifiuto di rintracciarne la soluzione in elaborazioni politiche o teoriche contingenti mette Fink al riparo da qualsiasi deriva ideologica, come anche dal pericolo di cadere in una stilizzazione, in una ipostatizzazione metafisica del nichilismo (di ciò lo accusa sempre Biemel, nel saggio sopra citato⁷¹¹). Come si è visto, inoltre, egli rifiuta qualsiasi visione utopistica del

⁷⁰⁸ “Es ist die Frage, ob sich nicht mit den Experimenten der totalitären ‘Einheitsparteien’ bereits ein neuer Begriff des Staates anzeigt, der Begriff eines nicht ‘stehenden’, sondern im Herstellen bewegten Staates – als ein Lebensform eines Menschentums, das im Umgang mit dem Nichts existiert” (E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 133).

⁷⁰⁹ “Ideologie der Macht” (W. Biemel, “Finks politisches Vermächtnis”, cit., p. 98). “Mir scheint, daß Fink durch den Zentralbegriff des Herstellens einen bestimmten Aktivismus propagiert, der gefährlich werden kann” (ivi, pp. 95-96).

⁷¹⁰ “Dilemma von Volkssouveränität und Technokratie” (E. Fink, *Erziehungsprobleme im technischen Zeitalter*, cit., p. 41).

⁷¹¹ W. Biemel, *Finks politisches Vermächtnis*, cit., p. 98: “Wenn Fink mit Recht gegen optimistische Utopien ist, z.B. die allgemeine Brüderlichkeit, die im Staat verwirklicht werden soll, aber faktisch nicht erreichbar ist, taucht die Frage auf, ob seine Vorstellung der Produktion des Menschen als Produzierenden nicht auch eine Utopie ist, die einerseits nihilistische Züge trägt, aber den Nihilismus beinahe metaphysisch hochstilisiert”.

futuro. In questo senso, dissentiamo da Biemel, che nelle dichiarazioni ottimistiche di Fink scorge il pericolo di una ideologizzazione della tecnica⁷¹². Non soltanto, infatti, il filosofo di Costanza accusa la società tecnocratica di scambiare il mero “fare” con quell’“autoproduzione” che costituisce per lui l’essenza e il fine dell’uomo⁷¹³, ma egli la interpreta come la situazione problematica che sta di fronte alla filosofia, il cui compito è quello di penetrare sotto il velo delle ideologie, raggiungendo l’essenza della produzione contemporanea. Da un lato, Fink vede la possibilità che la crescente meccanizzazione liberi gli uomini dalla necessità del lavoro, dall’altro egli condanna la società dei consumi e, come vedremo, tenta di elaborare una filosofia dell’educazione che sia in grado di tenere insieme umanità e tecnologia. Di conseguenza, condividiamo piuttosto il punto di vista di Sepp, che sottolinea come nella moderna produzione nichilistica si offra al tempo stesso la “chance” di un superamento dell’atteggiamento obiettivante, proprio perché essa implica il rifiuto di ogni modello dato, in favore di un rapporto con il mondo scevro da modelli di sorta (“*bildloser Bezug auf die Welt*”⁷¹⁴).

In effetti, si può dire che il valore filosofico delle pagine dedicate da Fink al tema della libertà, come per gli altri temi fenomenologici, consiste nel rimettere in moto la concettualità metafisica a esso collegata e la reificata comprensione ontologica che ne consegue, senza cedere al fascino di facili utopie, ma nemmeno alla tentazione schopenhaueriana di un pessimismo cosmico. Se si vuole definire nichilistica la filosofia del secondo Fink, bisogna tenere conto della peculiare accezione che il nichilismo assume nel suo pensiero, che muove dalla mediazione di Nietzsche, spingendosi tuttavia oltre quest’ultima. Come si vedrà nel prossimo paragrafo, infatti, si può parlare di nichilismo a proposito di Fink soltanto tenendo presente che il suo non è un nichilismo attivo in senso nietzscheano, inteso cioè come celebrazione della volontà di potenza, ma un nichilismo che affonda le sue radici nel divenire stesso della libertà come creatività del gioco.

Individuare nella produzione l’essenza dell’essere umano non significa nominare un’essenza metafisicamente descrivibile in termini di *presenza* (*Anwesenheit*), né d’altra parte – lo ribadiamo – i fenomeni fondamentali dell’esistenza umana vanno intesi alla stregua di esistenziali in senso heideggeriano; tanto più che Fink tende a descrivere la

⁷¹² Ivi, p. 102.

⁷¹³ Cfr. E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 2.

⁷¹⁴ H.R. Sepp, *Über die Grenze*, cit., p. 180 (cfr. anche: ivi, p. 182).

produzione come un tratto dell'epoca moderna e, dunque, nei termini di una radicale novità storica, senza retrodattarla e ipostatizzarla a proprietà o natura dell'uomo *tout court*. Affermare che l'uomo è un essere agente e che, in quanto tale, è lavoratore, non significa infatti sostenere che l'azione umana per eccellenza sia il lavoro, né tanto meno identificare quest'ultimo con la produzione (che implica un'eccedenza rispetto ai bisogni, e una loro moltiplicazione a livello sociale). Allo stesso modo, quando Fink afferma che l'uomo è il “*werkstätiger Nihilist*”, non sta alludendo a un nichilismo metafisico e ontologico, ma alla creatività umana in quanto essa comporta sempre – dialetticamente e hegelianamente – un annichilimento, una negazione del sussistente; una negazione, tuttavia, che rimane in seno alla natura cui l'uomo appartiene suo malgrado e dalla quale egli guadagna sempre solo una distanza relativa.

Così, quando rimprovera a Marx di misconoscere il fondamentale carattere dinamico della tecnica moderna e la necessità (qui nel senso di “esigenza”) storica di riflettere nell'autocreazione politica dell'uomo le forze creative della trasformazione tecnica della terra⁷¹⁵, egli non presuppone un modello, a partire dal quale sarebbe possibile realizzare tale conformità, che rimane più che altro un orizzonte della produzione collettiva. Fink ripudia anzi qualsiasi ideologia messianica⁷¹⁶, scorgendo nell'idea marxiana di uno stadio finale (“*Endzustand*”) della storia umana il perdurare di una concezione metafisica che impedisce di elaborare categorie adeguate alla comprensione della rivoluzione tecnologica mondiale⁷¹⁷.

Per queste ragioni e per la peculiare concezione della libertà che abbiamo schizzato più sopra, possiamo dire che il filosofo di Costanza interpreta meglio di Heidegger il motto heideggeriano per il quale “più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*”⁷¹⁸, quando, nel tentativo di delineare una interpretazione ontologica del possibile, critica la concezione metafisica della possibilità, di derivazione platonico-aristotelica, in base alla

⁷¹⁵ E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., p. 38: “*Er [Marx] erkennt den dynamischen Grundzug der modernen Technik und die geschichtliche Notwendigkeit, in der politischen Selbstgestaltung des Menschen mit den Gestaltungskräften der technischen Umwandlung der Erde konform zu werden*”.

⁷¹⁶ Fink critica ogni concezione metafisica che interpreti la storia come realizzazione della ragione pratica e, più in generale, il modello della trasformazione rivoluzionaria della società in nome di un più alto sapere o di una meta prestabilita: “*Die Freiheit entwirft sich so auf ein eschatologisches Schema – und die Selbstproduktion des Menschen erhält dabei den fatalen Zug einer messianischen ideologie*” (E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 77).

⁷¹⁷ E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., pp. 59-60.

⁷¹⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., par. 7, p. 54.

quale “tutto ciò che è possibile è reale” (“*alles Mögliche ist wirklich*”⁷¹⁹), secondo uno schema in base al quale il futuro viene considerato alla stregua di una riproduzione del passato, come la traduzione nella realtà di una possibilità pre-esistente, *data*.

In questo senso, sia la via proposta da Marx sia quella proposta da Nietzsche si interrompono troppo presto, non giungendo a pensare l'essenza della produzione e fallendo nel comprendere ciò che è in gioco nella storia: l'esperimento della libertà o, meglio, la libertà come esperimento. Da un lato, essi si sono esposti al rischio del pensiero rivoluzionario, confrontandosi con tale esperimento⁷²⁰, dall'altro non sono stati abbastanza radicali nel loro tentativo.

Di Marx si è già detto in questo paragrafo: la critica di Nietzsche e del modello nietzschiano di libertà sarà oggetto del prossimo.

3.4. “Divieni ciò che sei”; “Sii ciò che divieni”: l'ontologia platonistica della libertà e il suo superamento meontico

Abbiamo ribadito più volte come l'analisi dedicata da Fink ai fenomeni politici contemporanei muova sempre da una comprensione genuinamente filosofica. In effetti, egli scorge al fondo delle categorie politiche europee il persistere dell'ontologia metafisica. In *Experiment der Freiheit*, sono analizzati i vari modelli di libertà elaborati dalla tradizione, cui vengono fatti corrispondere altrettanti modi alternativi di guardare alla società.

In quest'opera, Fink individua fondamentalmente tre possibili concezioni del rapporto essere-libertà. La prima, di stampo platonico-aristotelico, considera la libertà come l'estrinsecazione dell'essenza, la realizzazione di una possibilità pre-esistente, sia essa pensata come *idea* (Platone) o come *causa formale*, passaggio di una sostanza dalla potenza all'atto (Aristotele): da Aristotele a Hegel, il divenire viene visto come “*Selbstentfaltung*”, cioè a partire dalla presupposizione dell'identità della sostanza quale fondamento del divenire. Tale modello di libertà, cui Fink si riferisce anche

⁷¹⁹ E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., p. 62. Cfr. anche: Id., *Traktat*, p. 219, evidenziazione di Fink.

⁷²⁰ In *Revolution und Bewusstsein*, Fink parla dell'esperimento di vita collettivo rivoluzionario, e afferma a proposito di Marx e Nietzsche: “*Marx und Nietzsche sind in je andere Weise in den Wagnisbereich eines solchen Experiments vorgestoßen*”(E. Fink, *Revolution und Bewusstsein*, cit., p. 4).

chiamandolo “modello della crescita organica”, è alla base della teoria pedagogica di Rousseau e, più in generale, della cosiddetta “*nachgehende Erziehung*”, ovvero del modello pedagogico spontaneista che, in opposizione a un’educazione di tipo normativo e prescrittivo, si propone di assecondare lo sviluppo naturale della personalità del bambino, muovendo dalla froebeliana metafora della pianta. Come si è accennato nel paragrafo 3.2, già Heidegger aveva criticato l’impostazione aristotelica, affermando: “[...] ancora diverso dal processo e dalla crescita è ciò che chiamiamo la condotta degli animali e il comportarsi dell’uomo”⁷²¹. Sempre Heidegger sosteneva quindi la necessità di pensare il proprio dell’azione umana, il suo “*eigenes Geschehen*”, in quanto esso non è un movimento che inerisca a una sostanza, l’attributo esteriore di una cosa⁷²².

Caratteristico di questo primo modello di libertà è, da un lato, il ricorso a categorie proprie della biologia, inadatte a qualificare la relazione – dialettica e originariamente mediata da significati spirituali – che l’uomo intrattiene con la natura, dall’altro la tendenza a descrivere il potere e il volere dell’uomo in termini di facoltà o proprietà *inerenti a* un soggetto, concependo la libertà come un’esperienza interiore, un fatto relativo all’anima e all’interiorità dell’uomo:

“Il concetto di ‘facoltà’ rimane tuttavia singolarmente chiaroscurale, oscillando tra il senso biologico di una ‘capacità degli esseri viventi’ (press’a poco come la facoltà della vista) e il senso della libertà intesa come poter-fare. Di conseguenza, il concetto di facoltà dell’anima è estremamente difficile da caratterizzare”⁷²³.

Questo dualismo tra una realtà interna e una realtà esterna, *res cogitans* e *res extensa*, è appunto alla base del problema del libero arbitrio. A questo proposito, Fink non manca di notare come la libertà di scelta (“*Wahlfreiheit*”) giochi un ruolo cruciale

⁷²¹ “[...] Wieder verschieden von Vorgang und Wachstum ist, was wir das Benehmen von Tieren, das Sichverhalten von Menschen nennen” (M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 30).

⁷²² *Ibidem*. Cfr. E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 12: “la libertà non si rapporta all’essenza umana come il fare al soggetto (“*das Tun zu einem Täter*”), come il modo d’essere all’ente (“*die Seinsweise zu einem Seienden*”), o come un movimento alla cosa (“*eine Bewegung zu dem Ding*”).

⁷²³ “Der Begriff des ‘Vermögens’ bleibt dabei in einem merkwürdigen Halbdunkel, er schillert zwischen dem biologischen Sinn einer ‘Fähigkeit von Lebewesen (etwa wie Sehvermögen) und dem Freiheitssinn des Tun-Könnens. Es ist also höchst problematisch, den seelischen Vermögens-Begriff zu charakterisieren” (E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., pp. 78-79).

ancora in Cartesio, nella misura in cui la possibilità dell'errore è da questi attribuita a un uso errato della libertà⁷²⁴.

Come vedremo, per il nostro filosofo la libertà non può essere derivata dal concetto di possibilità come *potenzialità* e *facoltà*, ma, viceversa, è la potenzialità a essere fondata nella libertà. Ciò che accomuna Platone e Aristotele (ed entrambi al modello stoico dell'*oikeiosis*) è, in ultima analisi, una medesima comprensione temporale della libertà ("*Zeitverständnis von Freiheit*"), ovvero il fatto di concepire il futuro sul modello del passato, per cui il criterio del divenire non è immanente a quest'ultimo ma risiede in una norma, in un valore trascendente: "Il progettare il futuro da parte della libertà umana è dunque subordinato al passato e al permanente; il futuro al perfetto"⁷²⁵.

Fink prende quindi le distanze da ogni teorizzazione filosofica che interpreti l'azione come il predicato di una sostanza, come il compimento di un essere presupposto, sia esso il "carattere intellegibile" che fonda la ragione pratica in Kant o la *Weltvernunft* e il *Weltgeist* hegeliano. Abbiamo già visto come, per il filosofo di Costanza, l'essere umano sia sempre limitato dalla natura. Le norme e le istituzioni sociali, nella misura in cui sono divenute "seconda natura", costituiscono un ulteriore limite alla libertà, tuttavia tale limite è nello stesso tempo la condizione di possibilità della libertà stessa, in quanto quest'ultima sussiste solo come differenza, dialettica, *polemos*:

"Che cos'è la libertà dell'uomo, che si mostra prevalentemente nelle azioni della liberazione? Il nostro sapere abituale e immediato intorno alla libertà è un sapere della costrizione e del suo superamento. La libertà è sempre intuita nella sottrazione dell'essere libero"⁷²⁶.

Di conseguenza, la soggettività non può essere originaria in un senso cronologico (né, come si è visto, ontologico), anche perché il soggetto è pensato più come il prodotto della sua stessa attività, che non come una sostanza, rispetto alla quale l'azione

⁷²⁴ Ivi, p. 74.

⁷²⁵ "Der Zukunftsentwurf der menschlichen Freiheit wird damit dem Vergangenen und Immerseienden, das Futurum dem Perfekt, unterstellt" (E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 64).

⁷²⁶ "Was ist die Freiheit des Menschen, daß sie sich vordringlich zeigt in den Aktionen der Befreiung? Unser gewöhnliches und unmittelbares Wissen um die Freiheit ist in eins Wissen um Zwang und seine Überwindung. Freiheit ist immer geahnt in der Entbehrung des Freiseins" (E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 30).

costituirebbe una proprietà addizionale. In questo senso, Fink capovolge il motto metafisico “Diventa ciò che sei” (“*Werde, der du bist*”) in “Sii ciò che diventi da te stesso” (“*Sei, wer du durch dich selbst wirst*”)⁷²⁷. Il soggetto è coinvolto nel suo stesso divenire, che deve essere compreso dialetticamente, nel suo essere mediato dalla natura e dalla società.

Come spesso avviene nelle pagine finkiane, dunque, la teoria si innesta qui nuovamente nella dimensione pratica e politica. Il superamento del platonismo, infatti, non accade sul piano del pensiero astratto, ma è politico, così come politico è il platonismo stesso nelle sue implicazioni, in quanto comporta un certo modo di guardare alle relazioni umane:

“Questo ‘platonismo’, volto a porre le opere della libertà umana sotto la norma delle idee scorgibili pensando, deve essere superato. Ciò non può accadere per iniziativa del singolo, bensì unicamente per effetto della volontà produttiva unificata del popolo, che comprende la propria sovranità come libertà *da* tutte le norme pre-esistenti e libertà *per* una costruzione del suo proprio Stato, libera da modelli. La libertà umana sperimenta come politica del popolo sovrano”⁷²⁸.

Storicamente, sia i conservatori sia i rivoluzionari si sono richiamati al diritto naturale: i primi per giustificare le norme, le istituzioni e l’ordine sociale vigenti su una base eterna e immutabile, i secondi per infrangere l’ordine esistente affermando gli ideali di libertà, fraternità e uguaglianza. Sul piano filosofico, l’unità dell’antitesi è da ricercare nell’appello all’idea di una umanità naturale, cui si tratterebbe di fare ritorno. Fink scorge al fondo di tale concezione il modello metafisico che pensa la verità e la storia come *adeguazione*, un perfezionismo o per meglio dire un “perfettivismo” (“*Perfektivismus*”) dal quale si tratta di prendere le distanze, se si vuole pensare la società umana come risultato dell’autoproduzione; un risultato sempre provvisorio e

⁷²⁷ E. Fink, *Die menschliche Freiheit* (1961), in: Id., *Sein und Endlichkeit*, cit., p. 443.

⁷²⁸ “Diesen ‘Platonismus’, der die Werke der Menschenfreiheit unter die Norm der denkend erblickbaren Ideen stellen will, gilt es zu überwinden. Das kann nicht vom Einzelnen aus geschehen, sondern allein in der vereinigten Willensproduktion des Volks, das seine Souveränität begreift als Freiheit von allen vorwegbestehenden Normen und als Freiheit zur vorbildlosen Bildung seines Staats. Die Menschenfreiheit experimentiert als volkssouveräne Politik” (E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 63, sottolineature nostre).

imperfetto, ma *costitutivamente* imperfetto, non in relazione a una pienezza ideale, a una meta di volta in volta più prossima o lontana, ma alla costitutiva imperfezione dell'essere, in quanto questo è identico al divenire. La traduzione di “*Perfektivismus*” con “perfettivismo” rende conto della doppia accezione di tale sostantivo, con il quale Fink intende evidentemente riferirsi non soltanto al campo semantico legato all'idea di perfezione, ma anche, come accennato più sopra, alla comprensione temporale sempre implicata dalla comprensione ontologica propria della metafisica (in tedesco il “*Perfekt*” corrisponde, naturalmente, al nostro passato prossimo). La finitezza e l'imperfezione dell'essere e dell'esserci sono pensate da Fink in sintonia con Heidegger. Non a caso, egli riprende la critica heideggeriana del modello metafisico che pensa il nulla a partire dalla negazione logica⁷²⁹, affermando: “il nullo, il negativo, resta pur sempre avvolto dall'essere dell'essente”⁷³⁰.

A tale modello, egli contrappone la sua idea della libertà come “esperimento”, alla quale abbiamo più volte accennato in questo capitolo, senza ancora tematizzarla. In questo senso, segnaliamo di passaggio l'affinità tra la critica finkiana dell'idea di una umanità preesistente, e la critica adorniana del concetto di umanità liberale e progressista, fondato appunto sull' “illusione di un'umanità già esistente, in accordo con

⁷²⁹ “La nullità esistenziale non ha affatto il carattere di una privazione, di una manchevolezza rispetto a un ideale proclamato e non raggiunto nell'Esserci” (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 341). Compare qui quella distinzione tra “nulla” e “non”, che Heidegger tematizzerà, dopo *Essere e tempo*, in *Che cos'è metafisica?* In quest'opera, egli avanza infatti la domanda che segnerà il confronto con Hegel e la dialettica: “C'è il Niente solo perché c'è il “non”, cioè la negazione? Oppure è vero il contrario, ossia che c'è la negazione e il “non” solo perché c'è il Niente?” (M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 44). Com'è noto, la risposta di Heidegger è che il Niente è più originario della negazione: egli pensa il Nulla come il “disvelamento ontologico” (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 341) del “non” e della negazione logica. La dialettica hegeliana, invece, misconosce la nullità strutturale e originaria dell'esistenza, appiattendolo il Nulla sulla negazione logica, trascendendo così ogni finitezza nell'infinità speculativa. Qualcosa, per essere, deve essere determinato, e poiché ogni determinazione è una *negazione* (secondo il principio dell'unità esclusiva), il determinato sussiste solo in relazione a ciò che esclude come il differente da sé: il suo altro, il suo contrario, si rivela essere la sua verità. La determinazione (prima negazione) viene così rimossa, mediante la *negazione della negazione*, la cosiddetta *potenza del negativo*, tornando nell'unità auto-differenziantesi che pone le determinazioni e continuamente le rimuove. Ogni *flessione*, in quanto è una determinazione, si rivela come *ri-flessione*, momento già sempre rimosso all'interno dell'infinità speculativa. A questo proposito, rimandiamo a quanto già osservato nel secondo capitolo, riguardo all'identità di essere e nulla nella *Scienza della logica*.

⁷³⁰ “*Das Nichtige, das Negative, bleibt immer noch vom Seiendsein umfungen*” (E. Fink, *Ontologie der Arbeit*, cit., p. 59).

se stessa ed uniforme, che si muove verso l'alto»⁷³¹ (mentre l'umanità realizzata, se davvero esistesse come totalità, sarebbe la negazione del proprio concetto).

Di conseguenza, egli rifiuta non solo – come si è accennato nel precedente paragrafo – le filosofie messianiche e l'ideale marxiano di una società futura come “*Endzustand*” e forma definitiva della storia umana, ma, oltre a ogni visione escatologica, anche la teoria nietzscheana della volontà di potenza, che finisce per costituire un ostacolo al pensiero della libertà radicale. Come si è accennato, infatti, Fink riscontra in Nietzsche il permanere di una “metafisica della libertà” e, in generale, di una ontologia metafisica, in quanto la cosmica volontà di potenza funge da criterio di misura trascendente della libertà umana, concepita come corrispondente o non corrispondente a essa: ancora una volta, l'umano ha il suo criterio nel sovrumano o ultraumano e, dunque, nella natura⁷³². Leggiamo a proposito di Nietzsche:

“Anche per lui si tratta ancora di una corrispondenza dell'uomo a una misura sovrumana, benché questa misura non stia di fronte come un requisito esterno, ma si manifesti nella vita dell'uomo che valuta e pone i valori. Anche per Nietzsche l'uomo non produce ancora pienamente se stesso; piuttosto, egli vive ‘secondo natura’ o ‘contro natura’, in aperta concordanza con la cosmica volontà di potenza, oppure in una forma di potenza piegata, quella della debolezza, deformata e distorta dal risentimento”⁷³³.

Il secondo modello di libertà che Fink individua è quello ispirato alla creatività e alla produzione, che considera la libertà come forza anarchica, al tempo stesso creativa e distruttiva: è il concetto rivoluzionario della libertà come “*Freiheit der Leere*”, la “furia del dileguare” già descritta da Hegel. Da un lato, tale prospettiva, che si pone in antitesi

⁷³¹ Th.W. Adorno, «Fortschritt», in: Id., *Stichworte* (1969), GS. 10.2, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, p. 620; trad. it. *Parole chiave. Modelli critici*, Sugarco, Milano 1974, p. 40.

⁷³² Cfr. E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 42: “*blieb dabei der Grundstellung verhaftet, wonach alle Produktion des Menschen von der Übermacht der Natur überholt ist [...] Auch für Nietzsche bleibt die Produktivität des menschlichen Daseins überholt von der Übergewalt des Seienden, das als Wille zur Macht geschieht*”.

⁷³³ “*Auch für ihn ging es noch um eine Entsprechung des Menschen zu einem übermenschlichen Maß, wengleich dieses Maß nicht mehr als eine äußere Forderung gegenüberlag, sondern im schätzenden, wertsetzenden Leben des Menschen sich bekundete. Auch für Nietzsche produziert der Mensch sich noch nicht völlig; er lebt vielmehr entweder ‘naturgerecht’ oder ‘naturwidrig’, in offener Übereinstimmung mit dem kosmischen Willen zur Macht oder in einer verbogenen, durch Ressentiment verzerrten Machtform der ‘Schwäche’*” (ivi, p. 23).

alla prima – negando qualsiasi ideale determinante il reale – ha il pregio di pensare la libertà in quanto tale e indipendentemente dall’orizzonte delle possibilità, cioè come originaria e imperscrutabile forza produttiva (“*Produktivkraft*”). Dall’altro, essa ha il limite di pervenire a un concetto di libertà indeterminato e astratto, riducendosi a una critica del potere e dello Stato tanto apparente quanto le libertà borghesi contro cui si scaglia, misconoscendo per giunta la dimensione sociale e intersoggettiva, a prescindere dalla quale non si dà alcuna libertà reale nemmeno per il singolo.

Facciamo notare, a questo proposito, che tale modello attivistico non coincide ancora con quella *Selbsterstellung* in cui Fink ravvisa il carattere fondamentale della libertà. Il concetto metafisico della forza, infatti, si rivela sostanzialmente insoddisfacente e inadeguato per pensare l’essenza della libertà, che non può essere considerata alla stregua di un’energia disponibile, di una forza naturale o meccanica. Inoltre, anche nella sua versione sociale (come nel marxismo) tale modello fa della produzione l’ideale e il criterio dell’azione umana, mentre per Fink l’autocreazione dell’uomo non può avere nessuna misura, né trascendente, né immanente: “il produrre non ha nulla verso cui indirizzarsi. Esso si mantiene nel nulla”⁷³⁴. Di conseguenza, la trasformazione dei rapporti sociali è imprevedibile⁷³⁵. Tale imprevedibilità è, del resto, il prezzo della libertà che, come si è accennato, comporta sempre l’accettazione del rischio, essendo essa – come suggerisce il titolo stesso *Experiment der Freiheit* – nient’altro che esperimento. Ancora una volta, desideriamo richiamare l’attenzione sull’affinità tra la posizione di Fink e quella di Hannah Arendt, che, com’è noto, fa dell’imprevedibilità il requisito fondamentale dell’azione⁷³⁶: similmente, Fink scorge nell’indeterminatezza il carattere essenziale della libertà, che non consiste nella scelta tra due o più alternative date, ma nel costitutivo essere esposti al mondo nella “radura” (secondo la già richiamata accezione tedesca, implicita nella concezione heideggeriana della *Lichtung*, dell’aggettivo sostantivato “*das Freie*”).

⁷³⁴ “*Das Herstellen hat nichts, wonach es sich richtet. Es hält sich im Nichts*” (E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 102).

⁷³⁵ “*Das Wandel der Gesellschaftsforme ist dann unabsehbar*” (E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 83).

⁷³⁶ “È nella natura del cominciamento che qualcosa di nuovo possa iniziare senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti” (H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, introd. di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2008, p. 129).

Il terzo modello, quello della libertà come apertura cosmica, rapporto dell'esserci allo spazio-tempo del mondo, è stato introdotto da Heidegger e, come si è visto, trova nell'opera finkiana una sostanziale radicalizzazione, principalmente sulla scorta di Nietzsche: se Heidegger costituisce la fonte di ispirazione per pensare la libertà non come una proprietà o un possesso dell'uomo⁷³⁷, ma come luogo e spazio aperto per la manifestatività (per un confronto articolato tra Fink e Heidegger su questo punto, rimandiamo il lettore al paragrafo 3.2), Nietzsche fornisce le ali per attraversare, seppure solo metaforicamente, questo spazio. È lui, infatti, il primo a pensare la libertà come apertura cosmica (*“Weltoffenheit”*) ed esperimento, gioco, azzardo e scommessa: questa è l'area semantica sottesa all'espressione *“versucherisches Spiel”*⁷³⁸, che Fink impiega per designare la concezione nietzscheana della libertà, finalmente pensata nella sua dimensione cosmica (come non avviene in Heidegger) e nel suo originario legame con il rischio. Tra gioco ed esistenza sussiste in effetti molto più che non una mera affinità: la libertà radicale è l'esistenza stessa compresa come *chance*. Da un lato, *“versucherisch”* richiama il campo semantico della tentazione e del desiderio che fuorvia (ma ciò rispetto a cui il desiderio fuorvia, è l'immanenza del dato, del noto; quella sfera del sussistente che Adorno chiamerebbe “connessione di accecamento”), dall'altro, rimanda a *“versuchen”* e, dunque, all'area semantica del tentare e del tentativo. Com'è noto, il tentativo implica sempre la possibilità dello scacco e del fallimento; d'altra parte, tuttavia, è questa stessa possibilità – della sconfitta, della disfatta – a rendere possibile il tentativo stesso. Ci sembra dunque di poter affermare che il fallimento assurga quasi, come già in Heidegger, a condizione formale della libertà.

Quest'ultimo modello può rappresentare l'autentica alternativa al primo, proprio in quanto (a differenza del secondo) non si pone meramente in alternativa a esso, ma precede e fonda le prime due concezioni ontologiche – che potremmo riassumere rispettivamente nella tesi della libertà come normatività (primo modello) e nella tesi della libertà come anarchia (secondo modello) – a partire dal più originario rapporto dell'uomo al mondo. È, questa, quella che Fink chiama *“entfesselte Freiheit”*,

⁷³⁷ *“Der Umgang mit der Freiheit ist für den Menschen mühsam und schwer, er ist nicht in ihrem ‘Besitz’ wie er sonst im Besitz seiner Vermögen und Geisteskräfte sein mag”* (E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 67). Si confronti tale affermazione con quella celebre di Heidegger in *Vom Wesen der Wahrheit*, richiamata nelle prime pagine del capitolo.

⁷³⁸ E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 121.

contrapposta o, più che altro – come si è appena visto – incommensurabile alla “*gebundene Freiheit*”, laddove nella prima il senso dell’esistenza è progettato dall’esserci stesso, mentre nella seconda esso è ricevuto e appropriato dall’esterno. Volendo, è possibile scorgere in queste tre definizioni di libertà la riproposizione delle tre metamorfosi nietzscheane nello Zarathustra: al primo modello, in cui l’uomo osserva leggi e istituzioni riconoscendo in esse un ordine immutabile, corrisponde ovviamente la metafora del cammello; al secondo, quello attivistico-nichilistico in cui ci si rivolta contro la morale e lo Stato, la figura del leone, e al terzo quella del fanciullo che gioca.

3.5. Il gioco come essenza positiva della libertà: il “Filosofo” o il “Giocatore”

Simbolo e metafora della *entfesselte Freiheit* è il gioco, nel quale si trova dispiegata l’essenza imprevedibile e indeterminata della libertà. In questo senso, il gioco non è un fenomeno complementare agli altri; un nome che designi una molteplicità di attività ludiche: esso è la modalità fondamentale in cui l’essere umano si rapporta a se stesso, al reale e al possibile. In questo senso, solo l’uomo può giocare, in quanto solo l’uomo è in grado di relazionarsi a se stesso avendo di mira la totalità della propria esistenza.

Il gioco diventa il concetto centrale dell’antropologia cosmologica finkiana; una struttura simbolica che include tutti gli altri fenomeni fondamentali dell’esistenza, essendo a un tempo *una* delle possibilità dell’esserci umano e la relazione di quest’ultimo alla *possibilità come tale*: “relazione produttivo-creativa con possibilità emergenti” (“*schaffend-schöpferischer Umgang mit aufbrechenden Möglichkeiten*”)⁷³⁹, ovvero con possibilità che non sono già lì davanti a noi, ma sono originariamente introdotte dall’azione creativa dell’uomo. Il gioco, pertanto, è in stretto rapporto con l’immaginazione, assumendo il significato di “un’intersezione tra possibilità e realtà”⁷⁴⁰ (“*ein Ineinander von Möglichkeit und Wirklichkeit*”) o, ancora, di un interregno tra realtà e possibilità (“*ein Zwischenbereich von Wirklichkeit und Möglichkeit*”).

Da un lato, il gioco è irreali, in quanto è un mondo di apparenze. Dall’altro, è precisamente attraverso questa irrealità che esso assolve la sua funzione epifanica,

⁷³⁹ E. Fink, *Fenomeni fondamentali*, cit., 306 (ed. or. p. 417).

⁷⁴⁰ Ivi, p. 297.

rivelando qualcosa di essenziale riguardo all'esistenza umana come tale: "l'uomo, in quanto uomo, è giocatore"⁷⁴¹. In questo senso, Fink afferma che il gioco è sia irreali, sia *più che reale*⁷⁴², a un tempo immaginario ed essenziale: da un lato, esso implica una sorta di destoricizzazione, essendo puro presente, messa fra parentesi della realtà nell'apparenza; dall'altro, proprio questa de-storicizzazione consente di cogliere l'essenza storica dell'esistenza come tale. Ciò che emerge nel "medio dell'apparenza", infatti, è proprio, paradossalmente, l'essenza storica dell'esistenza umana. Come afferma anche Agamben in *Infanzia e storia*, l'attributo del gioco è "lo storico" come tale, che in esso trova la sua redenzione, e la storia è possibile solo come scarto, "gioco" di diacronia e sincronia: il tempo non è una linea, una sequenza continua e omogenea di istanti, ma, piuttosto, un'iperbole⁷⁴³, l'unità di senso di un'esperienza nel corso della quale l'identità – di se stessi e delle cose – è continuamente ridefinita.

Non ci sembra azzardato scorgere nella "struttura contenente" e nell'essenza metafenomenica del gioco – che, pur essendo un fenomeno fondamentale dell'esistenza accanto ad altri, li ricomprende tutti nel mondo dell'apparenza, permettendo di cogliere la dimensione essenziale al fondo di ciascuno di essi – il riproporsi del meccanismo dell'epoché, che proprio mettendo fra parentesi la tesi di esistenza, dischiude l'accesso ai fenomeni considerati come essenze⁷⁴⁴. Troviamo, in ciò, una conferma della nostra

⁷⁴¹ Ivi, p. 269.

⁷⁴² Nella sua recensione a *Spiel als Weltsymbol*, Gadamer muove a Fink la seguente critica: "Parlando di incremento anziché di diminuzione di realtà a proposito del gioco, intendendo con ciò riferirsi alla realtà della sua irrealità, non si è forse limitato a una mera inversione di segno? L'essenza del gioco è con ciò pensata in modo convincente?" (H.G. Gadamer, «Philosophische Rundschau» 9, n. 1 [1961], Mohr Siebeck, pp. 1-8; p. 5). Per le ragioni che seguiranno, riteniamo non condivisibile il presupposto della critica di Gadamer, ossia che, parlando di un "più" di realtà a proposito del gioco, Fink intenda semplicemente nominare la realtà dell'irrealità del gioco, la realtà del mondo di apparenza del gioco. Il gioco umano si presenta anzi, come si è detto, come il rispecchiamento di quella dialettica di presenza e assenza, realtà e irrealità, ontico e meontico, che caratterizza il gioco cosmico all'origine del mondo; esso non è né reale né irreali, ma è lo spazio di gioco – dialetticamente configurato e compreso – tra realtà e irrealità. Nel carattere "più che reale" del gioco va dunque compresa la sporgenza, l'inesauribilità dell'origine del mondo rispetto al mondo stesso.

⁷⁴³ G. Agamben, *Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 1978, p. 76.

⁷⁴⁴ Tuttavia, come nota giustamente Lazzari (cfr. R. Lazzari, "Immagine, gioco e mondo nel pensiero di Fink [da 'Vergegenwärtigung und Bild' a 'Spiel als Weltsymbol']", in «Magazzino di filosofia» 17, 2005-2010, pp. 33-47; p. 44), il parallelismo tra gioco ed epoché trova un limite nell'impossibilità, che caratterizza l'epoché fenomenologica, di iterare la modificazione di neutralità; al contrario, il gioco, come l'opera d'arte, può diventare tema a se stesso, essendo possibile l'iterazione del gioco nel gioco, o dell'immagine nell'immagine, per cui si parla ad esempio di "opera d'arte nell'opera d'arte", o di "teatro nel teatro". Come afferma Fink, "soltanto nel medio immaginario dell'apparenza sotto forma di quadro sembra possibile la ripetizione innumerevole del rapporto tra realtà e mondo del quadro; a ben vedere,

ipotesi, ovvero che si possa parlare di fenomenologia anche a proposito del secondo Fink, e che l'epoché, nella sua interpretazione meontica, costituisca il filo conduttore che permette di cogliere la continuità tra la meditazione degli anni Trenta, vertente sulle tematiche della riduzione, e la successiva antropologia cosmologica: il mondo del gioco, infatti, è – al pari dello spettatore fenomenologico – l'apparire di qualcosa che non è *reale* nel senso della *Wahrnehmungswelt* husserliana (va detto tuttavia che la distinzione tracciata da Husserl tra *perceptio* e *Wahrnehmung* anticipa in parte le riflessioni dedicate da Fink al gioco e al teatro⁷⁴⁵).

A proposito della funzione epifanica del gioco, è interessante notare l'affinità con quanto Adorno afferma a proposito dell'opera d'arte. Il gioco – come gli altri fenomeni fondamentali – ha un'essenza sociale, che gli deriva, indipendentemente che esso si svolga come gioco solitario o collettivo, dall'origine dei suoi mezzi e materiali (tipico è l'esempio del giocattolo, del quale Fink afferma che è sia il prodotto di un lavoro e “un oggetto appartenente al contesto totale”, sia quello che il bambino o la bambina ne fa giocando: il giocattolo, propriamente parlando, nasce nel gioco, per cui la bambola diventa la figlia, ecc.). Allo stesso modo, l'arte eredita per Adorno mezzi e materiali dalla tradizione, ed è in tal modo condizionata dalla storia e dalla società (per cui può essere considerata un “fatto sociale”, “spirito sedimentato”). Nel gioco come nell'arte, è inoltre presente l'aspetto mimetico: se il gioco riproduce i ruoli sociali, similmente, le contraddizioni interne all'opera riproducono, per Adorno, i contrasti della società. Del resto, è Fink stesso ad accennare al nesso tra arte e gioco nei seguenti termini:

“Le opere d'arte stanno nel proprio splendore come in una ‘radura’ in cui noi, osservatori e contemplatori, le vediamo ‘piombare’ su di noi. [...] Il gioco è una radice

il carattere di immagine [Bildhaftigkeit] di livello superiore non aggiunge niente di più al carattere immaginario del quadro” (E. Fink, *Fenomeni fondamentali*, cit., p. 283; cfr. anche ivi, p. 284). L'iterazione presuppone infatti, nel caso del quadro e della finzione teatrale, la reiterazione della modificazione intenzionale del “come-se” da parte dello spettatore.

⁷⁴⁵ Per cui, nella *perceptio* propria della *coscienza di immagine*, è assente quel “prendere per vero” che caratterizza invece, anche etimologicamente, la percezione come *Wahrnehmung*: essa nomina dunque un percepire privo di una presa di posizione circa l'esistenza del percepito, ovvero privo del carattere della “credenza” (cfr. E. Husserl, “Modi der Reproduktion und Phantasie, Bildbewusstsein”, in E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass [1898-1925]*, hrsg. Von E. Marbach, Nijhoff, Den Haag, Boston-London 1980, in Husserliana XXIII, p. 467. Cfr. inoltre E. Husserl, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, trad. it. di A. Caputo e M. Averchi, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 20).

essenziale di ogni arte. Nel bambino e nell'artista si rivela nel modo più chiaro il contorno del gioco come un rapporto creativo con possibilità nuove⁷⁴⁶.

Il paragone tra il concetto finkiano del gioco e quello adorno dell'opera d'arte, in effetti, ci sembra funzionare soprattutto in quanto entrambi i fenomeni – l'arte e il gioco – dischiudono un'alternativa alla realtà sussistente, pur facendo parte di essa. La metafora impiegata da Fink è, com'è noto, quella della “finestra”, per cui “ogni mondo dell'immagine si apre per ragioni di essenza all'interno di un mondo reale”⁷⁴⁷ e il quadro è una “apparenza presente oggettivamente” che, da un lato, rappresenta il *medio* per guardare il paesaggio e, dall'altro, è “un pezzo di realtà”, in quanto il mondo dell'immagine – della realtà ivi percepita nella forma del *come-se* – ha a sua volta un “supporto reale”⁷⁴⁸. Proprio il carattere mediano dell'immagine rende possibile lo scarto dalla realtà; in un certo senso, questo stare tra realtà e irrealtà dell'opera d'arte ricorda la posizione mediana dell'uomo nel cosmo, che è a un tempo un ente intramondano e l'ente cosmologico, nel quale la differenza tra il mondo e l'intramondano appare in quanto tale.

Spingendoci oltre, possiamo scorgere nella de-storicizzazione messa in atto dal gioco – ma anche dalla finzione scenica e dall'opera d'arte, nel momento in cui, con essa, è istituita la modalità percettiva del *come-se* – un corrispettivo dell'aura che, per Adorno, circonda l'opera d'arte conferendole la sua autonomia: come afferma Fink, il merito dell'arte, da lui definita come “la forma più originale di gioco”, consiste “[nel]la possibilità più alta di portare l'essenziale alla manifestazione nel medio dell'apparenza”⁷⁴⁹; in tal senso, l'arte e il gioco mettono in atto più che una mera conformità mimetica. Nel loro innestarsi tra possibilità e realtà, apparenza ed essenza, essi rivelano una struttura aporetica, istituendo una rottura verticale rispetto al piano orizzontale-fenomenico e inaugurandone il trascendimento in direzione del mondo, di cui il gioco è per Fink “simbolo”. Per via del costitutivo ritrarsi del mondo nel

⁷⁴⁶ E. Fink, *Fenomeni fondamentali*, cit., p. 306.

⁷⁴⁷ E. Fink, *Presentificazione e immagine*, in Id., *Studi di fenomenologia 1930-1939*, cit., pp. 139-140.

⁷⁴⁸ E. Fink, *Fenomeni fondamentali*, cit., p. 282. Com'è noto, anche Husserl ricorre all'immagine della finestra (cfr. E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, cit., p. 46, pp. 121-122, p. 510). Sempre Husserl distingue tra il supporto materiale o fisico dell'immagine – *Bildding*; l'oggetto-immagine ossia l'oggetto apparente – *Bildobjekt*; la cosa o l'oggetto reale raffigurato in tale apparenza – *Bildsujet* (cfr. E. Husserl, “Phantasie und Bildbewusstsein”, in: *ivi*, p. 43).

⁷⁴⁹ *Ibidem*.

fenomeno (*Entzug*), tuttavia, l'apparire del mondo stesso rimane inaccessibile al concetto e alla descrizione fenomenologica; il mondo, dunque, si dà da pensare solo come "l'altra metà del simbolo"⁷⁵⁰.

Se, per Adorno, la redenzione che l'opera d'arte presentifica non è reale ma apparente, per Fink le possibilità create dal gioco sono, similmente, "un'apparenza che si manifesta" e, pur manifestandosi nella realtà, rimangono irreali, appunto apparenti. Se, per Adorno, la realtà della conciliazione annullerebbe l'opera d'arte in quanto tale⁷⁵¹, analogamente per Fink il gioco e la rappresentazione teatrale sono sempre accompagnati dalla consapevolezza della finzione, pena lo snaturarsi del momento ludico e il venir meno anche di quel suo essere "sovrareale". Sempre a questo proposito, segnaliamo la continuità tra la rappresentazione del gioco nel 'secondo' Fink e lo scritto di dottorato del 1929, *Vergegenwärtigung und Bild*, che affrontava appunto i fenomeni della deprezentazione ("*Entgegenwärtigung*"), tematizzando il non-essere implicito nella temporalizzazione originaria, che non è a sua volta nulla di temporale, per cui "il flusso del tempo è unicamente presentante ('*gegenwärtigend*'); ha luogo nel tempo. La deprezentazione temporalizza il tempo ('*zeitigt die Zeit*', lo attua in quanto temporale): le deprezentazioni non avvengono *nel* tempo"⁷⁵².

Il gioco rivela l'essenza progettuale e progettante dell'uomo, mostrando come l'autocomprensione del *Dasein* non abbia semplicemente luogo *nel* tempo, ma sia sempre originariamente una comprensione *del* tempo, una relazione alla temporalità stessa. In *Human-Technologie*, Fink riconosce il bisogno ludico ("*Spielbedürfnis*") degli esseri umani come altrettanto essenziale del bisogno di informazione che caratterizza l'esistenza nella sua dimensione quotidiana e utilitaristica, scorgendolo alla base di fenomeni-base della civiltà come l'arte e il rito⁷⁵³: in esso perviene a espressione il bisogno di *illusione*, il lato dionisiaco dell'uomo, almeno altrettanto fondamentale di quello, apollineo e razionale, di *rappresentazione*. Ciò nondimeno, il gioco non è

⁷⁵⁰ H.R. Sepp, *Medialität und Meontik*, cit., p. 2.

⁷⁵¹ "La prospettiva storica di un tramonto dell'arte è l'idea di qualunque singola opera. Non c'è opera d'arte che non prometta che il proprio contenuto di verità, appena semplicemente si manifesti in essa come esistente, si realizzerà lasciando indietro come puro involucro l'opera d'arte, come predicono i portentosi versi di Mignon" (Th.W. Adorno, *Teoria estetica* [1970], trad. it. di G. Matteucci, a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Torino, Einaudi 2009, p. 177).

⁷⁵² "The flow of time is just presencing ("*gegenwärtigend*"); it takes place in time. Depresencing temporalizes time ('*zeitigt die Zeit*', brings it about as temporal), depresencings are not in time" (E. Fink 1929; citato in: R. Bruzina, *Beginnings and Ends in Phenomenology*, cit., p. 235).

⁷⁵³ E. Fink, *Human-Technologie*, cit., p. 63.

un'attività complementare al lavoro; esso non coincide con il “*divertissement*”, con la sfera dell'orgiastico in cui, nei suoi *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Patočka scorge il corrispettivo alienato del “quotidiano”.

Come l'esistenza, anche il gioco non ha un senso trascendente, ma solo uno immanente, in quanto è esso stesso a dare un senso alle cose, un significato agli oggetti, sottraendoli alla loro strumentalità quotidiana: “il gioco è esso stesso il suo senso”, “il gioco ha significato e dona significato”⁷⁵⁴. Detto altrimenti, il gioco è *puro evento*. In quanto tale, esso sfugge alla piena concettualizzazione, alla mediazione del concetto, che ne interromperebbe l'immediatezza vitale: “il gioco è quel fenomeno esistenziale fondamentale che più di ogni altro respinge da sé il concetto”⁷⁵⁵ e, ancora, “fintanto che l'uomo gioca non pensa e fintanto che pensa non gioca”⁷⁵⁶.

⁷⁵⁴ E. Fink, *Fenomeni fondamentali*, cit., p. 287.

⁷⁵⁵ Ivi, p. 286.

⁷⁵⁶ Ivi, p. 287. Tale separazione tra il gioco e il pensiero è sottolineata anche da Gadamer, il quale afferma che, pur essendo un rappresentare e pur comportando una autorappresentazione, il gioco non implica una riflessione per così dire metacognitiva del giocatore intorno alla propria attività ludica: “il giocatore sa benissimo che cosa è gioco, e che ciò che fa ‘è solo un gioco’; ma non sa quel che in tal modo ‘sa’” (H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Mohr Siebeck, Tübingen 1975, p. 98; trad. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo. Lineamenti di un'ermeneutica filosofica*, Bompiani, Milano 1983, ristampa 2010, p. 133). Il sapere del gioco, insomma, va inteso nel senso di un genitivo soggettivo come un sapere *del* gioco stesso, più che nel senso di un genitivo oggettivo come sapere *sul* gioco. Il soggetto di quell'altro sapere di secondo grado, riflessivo e oggettivante, non è nemmeno lo spettatore: quest'ultimo è sì colui dal quale “il gioco viene innalzato alla sua idealità”, colui *per il quale* il gioco esiste nella sua totalità, ma è chiamato a risolversi in ciò che contempla, a lasciarsi irretire a sua volta nel gioco, senza potersi rapportare a esso come a un oggetto di conoscenza razionale. Più che un conoscere oggettivante, il sapere del gioco è dunque un lasciar essere ciò che è, “ciò che altrimenti sempre si sottrae e si cela” (ivi, p. 144), perdurando come ciò che indirizza allo spettatore un “appello” (cfr. ivi, pp. 119-120; ed. it. pp. 158-159). Va segnalato che, fatta eccezione per *Oase des Glücks* (1957), cui Gadamer dedica una breve recensione nel 1958, (cfr. H.G. Gadamer, «Philosophische Rundschau» 6, n. 1/2 [1958]), le riflessioni di Fink e di Gadamer sul gioco sono pressoché contemporanee: *Verità e metodo* e *Spiel als Weltsymbol* sono apparsi entrambi nel 1960; di conseguenza, benché Gadamer citi Fink tre volte nella sua opera, tali citazioni riguardano tutte altre tematiche (cfr. ivi, p. 79, p. 119 e p. 134; ed. it. p. 112, p. 159, p. 294). Le edizioni di *Verità e metodo* successive a quella del 1960 presentano, nelle pagine conclusive in cui l'autore torna sul gioco estendendone la portata interpretativa dall'esperienza estetica a quella ermeneutica, una nota aggiuntiva (che non compare nell'edizione italiana del 1983, basata sulla versione originaria del 1960) in cui non solo Gadamer cita *Spiel als Weltsymbol* di Fink, ma rimanda anche alla sua recensione del testo finkiano, nel frattempo pubblicata nella «Philosophische Rundschau» (1961), qui già citata a proposito del carattere più che reale del gioco (cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 1975, p. 464). In tale recensione, Gadamer esprime un giudizio articolato, muovendo a Fink numerose critiche. Oltre a disapprovare la distinzione tra un “mondo serio” e un “mondo apparente”, egli esprime le proprie perplessità riguardo alla lettura finkiana del frammento 30 di Eraclito, riscontrando in essa un abuso delle categorie della produzione, sulla scorta delle quali l'ordine dell'accadere cosmico, il “*Weltspiel*”, viene interpretato alla stregua di un fenomeno produttivo (cfr. H.G. Gadamer, «Philosophische Rundschau» 9, n. 1 [1961], cit., pp. 6-7). Lo stesso difetto inficerebbe l'analisi del giocattolo, visto come strumento di un'azione libera dalla

Pur essendo estraneo al concetto, tuttavia, il gioco non è sotto-razionale, ma per così dire “sovrazionale”⁷⁵⁷; esso, infatti, lungi dall’essere estraneo alla comprensione, costituisce anzi la modalità fondamentale della comprensione umana, che, in virtù del suo carattere progettuale, è – come già in Heidegger – innanzitutto temporale. Non a caso, Fink afferma che esso rende possibile la più libera anticipazione⁷⁵⁸. Nel mondo del gioco è possibile riattivare le possibilità non più attuali nel mondo reale. Inoltre, esso implica una più libera relazione con il futuro, spingendosi oltre il cerchio delle limitate possibilità del presente. In effetti, il tempo libero del gioco è molto più che mero tempo non-lavorativo: se l’ultimo è definito, negativamente, come un vuoto suscettibile di essere riempito dall’industria culturale⁷⁵⁹, il primo è positivamente definito come affermativo e creativo compimento, per cui Fink afferma a buon diritto che “soltanto il gioco ha ‘tempo libero’”⁷⁶⁰.

In un certo senso, possiamo affermare che il gioco è temporalizzazione originaria, costituendo l’espressione del *Weltwesen* dell’uomo come essere *giocante* e *progettante*, “*spielender Entwurf*”. Giocando, l’uomo si rapporta a se stesso come totalità, agendo e performando la propria essenza cosmologica; in questo senso, il gioco è simbolo del mondo e del divenire cosmologico, costituendo l’immagine cangiante del

necessità del lavoro e caratterizzata da una sostanziale arbitrarietà, per cui il bambino per Fink mantiene la consapevolezza dell’irrealtà, del carattere apparente del mondo del gioco (per l’approfondimento di questo punto, cfr. *infra*, nota 869). Per via del mantenimento della distinzione tra gioco e serietà, mondo apparente e mondo reale, l’interpretazione finkiana del gioco sarebbe limitata e riduttiva (*eingengt*), incapace di cogliere il fenomeno del gioco nella sua eccitante portata speculativa (H.G. Gadamer, «Philosophische Rundschau» 9, n. 1 [1961], cit., p. 5).

⁷⁵⁷ Se la libertà è stata definita come “questione limite” della questione cosmologica, ecco che il gioco si rivela, similmente, come “situazione limite” della ragione umana: “Il gioco si burla del pensiero. Si tratta di una situazione limite della ragione umana, di qualcosa di ir-ragionevole o perfino ‘sovra-ragionevole’” (E. Fink, *Fenomeni fondamentali*, cit., p. 311).

⁷⁵⁸ E. Fink, *Fenomeni fondamentali*, cit., p. 304 (ed. or. p. 413).

⁷⁵⁹ Fink dedica numerose analisi all’industria culturale, in particolare al cinema e alla televisione come potenziali mezzi di educazione (a questo proposito, egli propone, fra l’altro, un interessante accostamento tra cinema e metafisica: “*Das Kino ist das Modell des platonischen Hölengeleichnis*”; E. Fink, *Erziehungsprobleme im technischen Zeitalter*, p. 49). La sua interpretazione, al tempo stesso fenomenologica e pedagogica, presenta diverse analogie con la critica condotta da Adorno nel celebre capitolo di *Dialettica dell’illuminismo*. Interessante è, in particolare, quanto Fink afferma a proposito degli “hobbies”, vedendo in essa sostanziale incapacità di determinare da sé, senza ricorrere a modelli noti, gli obiettivi verso cui tendere (ivi, p. 27). Come Adorno, inoltre, anch’egli critica il movimento della contestazione giovanile, cogliendo la contraddizione per cui, da un lato, i giovani negano il mondo tecnologico, dall’altro, seguitano a beneficiare dei comfort del progresso e dell’intrattentimento dell’industria culturale (*ibidem*).

⁷⁶⁰ E. Fink, *Fenomeni fondamentali*, cit., p. 301.

“Weltlogos”⁷⁶¹. Naturalmente, le analisi di Fink non riguardano soltanto il gioco del bambino, che è piuttosto ricompreso a sua volta nel gioco dell’esistenza come progettazione dell’essere, coincidente con il “gioco del progetto dell’essere al fondo del nostro esserci” (“Spiel des Seinsentwurfes im Grunde unseres Daseins”⁷⁶²).

Il gioco può allora costituire l’essenza positiva della libertà in quanto, come si legge in *Oase des Glücks*, esso è “creatività finita nella dimensione magica dell’apparenza”⁷⁶³, e in quanto la libertà è precisamente questo comportamento creativo dell’uomo che, progettandosi, trascende l’ente intramondano e produce se stesso liberando la propria essenza cosmologica, che non è nulla all’infuori di tale *divenire libero*, all’infuori cioè della “*Befreiung der Freiheit*” come evento dell’autocoscienza della differenza cosmologica fra il mondo e l’ente intramondano: “il pensiero della libertà è possibile unicamente come l’azione in cui la libertà libera se stessa”⁷⁶⁴.

La *Befreiung der Freiheit* è, come si è anticipato, la filosofia. In effetti, nella finkiana lettura fenomenologica di Nietzsche, l’oltreuomo ha molto più a che vedere con il gioco e con la sua creatività che non con la volontà di potenza⁷⁶⁵. Sulla scorta di

⁷⁶¹ Lo stesso vale per la filosofia. Fink concepisce il *Weltlogos* non come ragione o spirito in senso hegeliano, ma come una potenza cosmologica, dionisiaca; “*Ur-Ereignis*” (E. Fink, *Versuch über Hegel*, cit., p. 19).

⁷⁶² E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 181. È stato soprattutto Gadamer, oltre a Fink, a porre in risalto il carattere rappresentativo-ontologico dell’esperienza ludica, scorgendo in esso il “filo conduttore dell’esplicazione ontologica” (“*Spiel als Leitfaden der ontologischen Explikation*” - H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 97; ed. it., p. 132). In particolare, come già Fink, Gadamer individua il tratto essenziale dell’esperienza ludica, del gioco in senso proprio così come del gioco dell’opera d’arte, nel fatto che essa “modifica colui che la fa”. Diversamente da Fink, tuttavia, il filosofo di Marburgo rivendica anche al gioco umano il carattere dell’impersonalità, contestando l’idea che l’esperienza ludica sia effettuata da una soggettività (cfr. H.G. Gadamer, «*Philosophische Rundschau*» 9, n. 1 [1961], cit., p. 4) e accentuando invece l’indipendenza del gioco dal giocatore, per cui “il soggetto del gioco non sono i giocatori, ma è il gioco che si produce attraverso i giocatori” (ivi, p. 98; ed. it. p. 133. Cfr. anche ivi, p. 464; ed. it. p. 558: “[...] l’atteggiamento del giocatore non può essere inteso come un atteggiamento della soggettività, giacché è piuttosto il gioco stesso che gioca, includendo in sé i giocatori e facendosi esso stesso l’autentico *subjectum* del gioco”). Ancora una volta, ci sembra che la critica di Gadamer trascuri l’essenza mediana attribuita da Fink all’uomo, per cui nella comprensione ontologica giunge a manifestazione il gioco delle differenze cosmologiche inteso, sulla scorta di Eraclito e di Hegel, come *Weltlogos*: la verità del gioco è l’essenza cosmologica dell’uomo; la funzione epifanica del gioco consiste nel suo portare a evidenza il processo cosmico-cosmologico dell’individuazione, e la soggettività, in quanto individuata, rimanda sempre alla totalità.

⁷⁶³ E. Fink, “*Oase des Glücks*” (1957), in *Gesamtausgabe*, Abt. 2, Bd. 7, cit., p. 27.

⁷⁶⁴ “*das Denken der Freiheit ist nur als die Handlung möglich, in welcher die Freiheit sich selbst befreit*” (E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 37).

⁷⁶⁵ In tal senso, in *La filosofia di Nietzsche*, Fink individua l’essenza dell’oltreuomo in una “creatività finita” (“*endliches Schöpfertum*”) (cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 170).

Fink, che definisce la filosofia “*Spiel der Freiheit mit sich selbst*”⁷⁶⁶, è possibile concludere che l’oltreuomo è, in ultima analisi, il filosofo. In virtù del carattere creativo del progetto ontologico, infatti, il filosofo è il giocatore: colui che gioca con i concetti, riconoscendo l’idealità come il risultato di un divenire o, meglio, dell’autoproduzione dell’uomo.

Di conseguenza, ciò che nella fenomenologia trascendentale di Husserl era l’*autotemporalizzazione* della coscienza diventa ora, nell’antropologia cosmologica di Fink, l’*autoproduzione* dell’uomo, e ciò che Husserl chiamava *costituzione* viene riformulato come *divenire dell’essere* e delle categorie ontologiche mediante le quali l’uomo comprende se stesso e il mondo. Infine, quella che, nella *Sesta meditazione cartesiana*, abbiamo visto essere la *Selbstbesinnung*, l’autoriflessione della soggettività nell’esecuzione della riduzione trascendentale, è ora pensata nei termini di una *Selbstbestimmung*, ossia come l’autodeterminazione pratica dell’uomo a partire dalla *Weltoffenheit* del progetto ontologico.

Il superamento dell’impostazione trascendentale della fenomenologia viene dunque a coincidere con il superamento della dicotomia di teoria e prassi, atteggiamento riflessivo e atteggiamento naturale.

3.6. Prossimità e distanze: la libertà negativa e l’inizio problematico della filosofia

Alle tre definizioni di libertà esaminate più sopra – “*Selbstentfaltung*”, divenire dalla potenza all’atto (1); forza produttiva, autoaffermazione selvaggia (2); “*Entwurf*”, progetto ontologico rapportantesi al mondo o “*Spielfreiheit*” (3) – corrispondono modi diversi di concepire la sfera politica. Il primo è quello riconducibile al modello della società chiusa, nel senso già codificato da Bergson, di una società fondata su norme incontrovertibili e immutabili; il secondo dà luogo alla critica delle istituzioni, in nome della libertà individuale e anarchica, nel caso di Stirner, o della libertà come “prassi sociale”, in quello di Marx; il terzo modello, infine, assume dal secondo la critica delle libertà borghesi e l’accento posto sulla produzione umana, ribadendo inoltre, con Marx, il carattere sociale di quest’ultima. Tuttavia, esso si smarca da entrambe le impostazioni

⁷⁶⁶ Fink E15/396, Z-XXV, p. 120.

per il fatto di considerare tale carattere sociale in termini di intersoggettività e coesistenza.

Ma qual è, per citare il titolo del saggio di Biemel dal quale è scaturita la nostra riflessione, l' "eredità politica" di Fink, e come può l'intuizione del gioco come essenza della libertà tradursi in una coerente prassi sociale e politica?

Prima di rispondere a questa domanda, vogliamo riportare un'ulteriore critica rivolta da Fink a Nietzsche. L'analogia tra gioco e politica condotta da Nietzsche, infatti, regge secondo Fink fino a un certo punto, non soltanto perché la seconda non condivide l'innocenza del primo, ma anche in quanto il carattere fondamentale del gioco consiste a suo avviso nella dimensione dell'apparenza e dell'immaginario⁷⁶⁷, nell'istituire cioè un mondo del gioco ("*Weltspiel*"). La politica, invece, ha a che fare con la realtà del potere, che Fink considera come *un* fenomeno – per quanto fondamentale – dell'esistenza accanto agli altri, in quanto tale dotato di una specificità che non può essere scambiata con quella di un fenomeno comprensivo come il gioco (che, com'è noto, costituisce per il nostro filosofo per così dire una sorta di "metafenomeno", il fenomeno chiave in quanto *Weltsymbol*).

Quale sia la risposta di Fink al problema politico sopra accennato – ovvero quello del rapporto tra tecnica e sovranità popolare e, più in generale, politica e nichilismo – emerge dalla *Vorlesung* del 1947 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, che proponiamo qui di leggere in accostamento al diario di guerra tenuto dal filosofo negli anni 1940-1944. In questi due scritti si trova una caratterizzazione delle masse più negativa che in quelli citati nei precedenti paragrafi, oltre all'abbozzo di una teoria della libertà, nel senso di una filosofia pratica molto vicina a quella sviluppata da Jan Patočka; una filosofia che vogliamo definire provvisoriamente come "filosofia meontica della libertà", in quanto in essa è possibile scorgere tutta la portata esistenziale ed etica dell'*epoché* fenomenologica.

In *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* la libertà è vista prevalentemente come libertà negativa, o meglio la libertà è ritenuta avere un nucleo negativo: l'idea di Fink è che sia proprio tale fondo negativo a rendere possibile ogni discorso sulla libertà come libertà positiva (facoltà del libero arbitrio, libertà di scelta, ecc.). Domandare

⁷⁶⁷ Cfr. E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., pp. 83-87.

dell'essenza della libertà significa innanzitutto fare *esperienza* della libertà (e, dunque, per le ragioni che si esporranno tra breve, sempre innanzitutto della propria illibertà). L'esperienza della libertà, infatti, è diversa e più originaria da quella degli oggetti; addirittura, più originaria dell'esperienza del *corpo proprio* (“*Leib*”): “la libertà ci è sempre ancor più familiare del corpo proprio di cui siamo padroni e che non percepiamo come un oggetto estraneo”⁷⁶⁸. Se quest'affermazione può sorprendere, Fink chiarisce di seguito che la libertà è la condizione di possibilità, il presupposto del darsi stesso di una oggettualità in generale (“*Voraussetzung [...] für alle Gegenstände*”). Benché Fink non ricorra più alla terminologia degli anni Trenta, è evidente che la libertà funge qui come una sorta di condizione trascendentale. Anche per le ragioni che si illustreranno tra breve, riteniamo in effetti che essa costituisca quell'apertura trascendentale non tematica, quella “fondamentale performance costitutiva” cui si è accennato nel primo capitolo. La nostra tesi è appunto che la meontica, cui Fink ricorre metodologicamente nella *Sesta meditazione cartesiana*, trovi la propria tematizzazione più matura proprio nel concetto finkiano di libertà, svolgendo un ruolo sempre più centrale e costituendo per così dire l'intelaiatura, la cornice dell'antropologia cosmologica.

Fink prosegue illustrando i caratteri negativi della libertà, la quale non può mai essere oggetto di conoscenza da parte di una scienza, ma è piuttosto un compito della filosofia, e ciò non in un senso transitivo, ma immanente e riflessivo. Il domandare intorno alla libertà, infatti, è esso stesso la via della filosofia, che in se stessa costituisce appunto nient'altro che questo movimento del divenire-per-sé, del pervenire dell'esserci umano all'autocoscienza⁷⁶⁹: “la domanda sulla libertà non è una mera esposizione teoretica *della* libertà, bensì in tanto è una presa dell'uomo su se stesso, in quanto essa richiede il movimento di pensiero che *libera la libertà stessa*”⁷⁷⁰. Come affermava già Heidegger in *Introduzione alla filosofia*, “essere uomo significa già filosofare”

⁷⁶⁸ “Die Freiheit ist uns immer noch näher als selbst der Leib, in dem wir walten und den wir nicht als einen abständigen Gegenstand kennen” (E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 46).

⁷⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 33 (“*Freiheit ist nie ein Erkenntnisgegenstand irgendeiner Wissenschaft*”), p. 34 (“*Die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit ist eine Aufgabe der Philosophie*”) e p. 35 (“*Die Frage nach der Freiheit wird zu einem Weg in die Philosophie*”).

⁷⁷⁰ “Die Frage nach der Freiheit ist keine bloß theoretische Erörterung über die Freiheit, sondern insofern ein Angriff des Menschen auf sich selbst, als sie die Denkbewegung fordert, die die Freiheit selbst befreit” (*ivi*, p. 36, evidenziazioni di Fink).

(“*Menschsein heißt schon philosophieren*”)⁷⁷¹. Il pensiero che si interroga sulla libertà, dunque, è già la realizzazione di quest’ultima: essa non cade fuori dal pensiero come il suo altro, ma è il pensiero stesso nella sua trasparenza, nella sua essenza cosmica, in quanto esso perviene ad agirsi come apertura preliminare al mondo. La libertà, infatti, non è una proprietà e la sua essenza non può essere descritta, ma solamente *agita*: essa non è l’oggetto di un sapere oggettuale, ma *accade* in un sapere per così dire performativo, essendo sempre con-saputa insieme alla manifestatività del mondo, come il campo e il medio di questa stessa manifestatività. Come si legge in *Experiment der Freiheit*, “si esiste autenticamente nella libertà solo se la si esercita”⁷⁷². Proprio da tale essenza performativa deriva il carattere esperienziale della libertà e, con esso, la sua connaturata dimensione di rischio ed “esperimento”, cui l’esistenza veramente libera non può sottrarsi.

Si era già accennato nel paragrafo 3.1. al carattere pratico e attivo della filosofia, della quale Fink afferma: “il principio rivoluzionario della filosofia [...] consiste nel fatto che l’uomo assume se stesso in una decisione estrema, proclamando il principio del pensare da sé”⁷⁷³. La filosofia è vista come una rivoluzione in termini esistenziali, come cioè quel movimento del rivolgersi su se stesso da parte del pensiero che diviene libero per la propria libertà, scegliendola attivamente. In ciò risiede il carattere pratico-performativo della filosofia e, aggiungiamo noi ritenendo di aderire a Fink, della fenomenologia in quanto essa, nella riduzione trascendentale, mette appunto in atto tale movimento di riflessione radicale, rispondendo all’appello della libertà, al carattere di appello della riflessione filosofica sulla libertà (“*Diese[m] Appell-Charakter der*

⁷⁷¹ M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* (1928-1929), in *Gesamtausgabe*, Bd. 27, hrsg. O. Saame – I. Saame-Speidel, Klostermann, Frankfurt a.M. 2001, p. 3. Come vedremo, tuttavia, l’uomo liberato dalla filosofia è l’*Übermensch*. Da un lato, Fink rimane fedele all’impostazione husserliana, nella misura in cui anch’egli scorge nella filosofia una cesura fondamentale e l’avvento di una nuova umanità, interpretando la filosofia come una trasformazione spirituale, una conversione, che instaura un *habitus* duraturo (cfr. *Sesta meditazione cartesiana*). Dall’altro, proprio la radicalizzazione dell’epoché e l’accentuazione della sua portata totale, cosmica, lo conduce oltre quell’impostazione. In che modo, lo vedremo quando ci occuperemo del significato etico dell’epoché fenomenologica, che seguita a dare i suoi frutti anche nel secondo Fink, benché egli non vi faccia più esplicitamente riferimento.

⁷⁷² “*in der Freiheit existiert man nur echt, wenn man sie ausübt*” (E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 66. Cfr. *ivi*, p. 40: “*Freiheit beweist sich nur im Vollzug*”).

⁷⁷³ “*Das revolutionäre Prinzip der Philosophie [...] ist, dass der Mensch sich in einer letzten Entschlossenheit auf sich selbst stellt, dass er das Prinzip des Selbstdenkens proklamiert*” (E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 12).

philosophierenden Besinnung auf die Freiheit”⁷⁷⁴.

Riassumendo, dunque, la libertà non è l’oggetto di una conoscenza possibile; essa, piuttosto, fonda la possibilità dell’esperienza di un’oggettualità in generale. E ciò di cui facciamo esperienza non è, propriamente, la libertà in se stessa, ma la tensione e il movimento del *divenire liberi da* qualcosa. La libertà è infatti esperita anzitutto in contrasto con ciò *da cui* ci si libera, dandosi dunque innanzitutto come un’esperienza *negativa*; non nell’*essere* libero, ma nel *divenire* tale: “il divenire-libero – non l’essere-libero – è la prima e più evidente esperienza della libertà”⁷⁷⁵.

Fink describe come segue quella che possiamo tranquillamente definire come l’essenza meontica della libertà, in cui si annuncia il limite delle categorie ontologiche:

“La libertà negativa non è un possesso, uno stato che, una volta raggiunto, possa essere conservato, bensì un passaggio, un transito. Si sarebbe tentati di dire: la libertà non è affatto. Essa non è mai presente e data come una cosa in sé consistente e sussistente; è solo la forza oscura che agisce nel fare liberante, esiste solo nello ‘slancio’, nel grande *pathos* dell’azione della libertà. Essa opera finché non è realizzata, e cessa di essere, là dove tale azione sembri raggiungere lo scopo”⁷⁷⁶.

In tale divenire risiede il carattere evenemenziale della libertà, quello che egli chiama appunto il “*Geschehenscharakter der Freiheit*”⁷⁷⁷. Vale insomma per la libertà quello che Adorno affermava nei *Minima moralia* a proposito della felicità⁷⁷⁸: non è un possesso, qualcosa che si *ha*, ma qualcosa che si *è*, al punto che, quando siamo liberi, non sappiamo di esserlo. Fink parla significativamente, a tale proposito, di “paradosso

⁷⁷⁴ E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 45.

⁷⁷⁵ “*Das Freiwerden ist die erste und zunächst auffällige Erfahrung von Freiheit, – nicht das Frei-sein*” (ivi, p. 30).

⁷⁷⁶ “*Die negative Freiheit ist kein Besitz, kein Zustand, der, einmal errungen, gehalten werden kann, sondern nur eine Passage, ein Übergang. Man könnte versucht sein zu sagen: Freiheit ist überhaupt nie, sie ist nie vorhanden und gegeben als eine in sich bestehende und beständige Sache, sie ist nur die verborgene Kraft, die im befreienden Tun wirkt, existiert nur im ‘Aufschwung’, im großen Pathos der Freiheitshandlung. Sie wirkt, sofern sie noch nicht verwirklicht ist, und hört auf zu sein, wo diese Handlung scheinbar ins Ziel kommt*” (ivi, p. 31, evidenziazione di Fink).

⁷⁷⁷ Ivi, p. 30, evidenziazione di Fink

⁷⁷⁸ “È per la felicità come per la verità: non la si ha, ma ci si è. Felicità non è che l’essere circondati, l’essere dentro’, come un tempo nel grembo della madre. Ecco perché nessuno che sia felice può sapere di esserlo. Per vedere la felicità dovrebbe uscirne: e sarebbe come chi è già nato” (Th.W. Adorno, *Minima moralia* [1951], trad. it. di R. Solmi, introd. e nota di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2011, af. 72, p. 123).

della libertà”, in quanto da un lato la libertà è il diritto più rivendicato nella storia dei popoli (Fink individua nella “*Sehnsucht nach der Freiheit*” uno dei principali fattori della storia umana), dall’altro gli uomini dimostrano spesso di non saper intraprendere nulla in virtù di essa, continuando a comportarsi di fatto da non-liberi, se la libertà è – nella sua definizione arendtiana – la facoltà di iniziare qualcosa da se stessi:

“Non si può fare della grande passione della libertà umana un contenuto quotidiano, senza renderla qualcosa di ‘ordinario’. In ciò risiede il paradosso esperienziale della libertà: tutti la pretendono, senza tuttavia essere, per lo più, in grado di intraprendere nulla con essa. Le masse liberate cercano presto una nuova schiavitù – e i capi divengono tiranni o rivoluzionari di professione”⁷⁷⁹.

Abbiamo detto più sopra che la libertà si sperimenta esclusivamente come superamento di un vincolo, come *Un-abhängigkeit*, indipendenza *da* qualcosa. Nella fattispecie, Fink designa la libertà negativa come indipendenza da Dio e dalla natura: “innanzitutto come indipendenza dell’uomo dalla natura, quindi come indipendenza da Dio”⁷⁸⁰. Com’è noto, il concetto della libertà negativa si trova formalizzato già in Heidegger, che in *Von Wesen der menschlichen Freiheit* scorge in essa la possibilità stessa, la condizione preliminare della coscienza della libertà (“*Freiheitsbewußtsein*”), affermando similmente: “il concetto della libertà negativa significa dunque indipendenza dell’uomo dal mondo e da Dio”⁷⁸¹. Come si evince dalla lettura completa del paragrafo in questione, Heidegger impiega qui la parola “mondo” in parte come sinonimo di “natura”, dopo avere analizzato la “libertà da” come indipendenza dalla

⁷⁷⁹ “Die größte Bewegtheit der menschlichen Freiheit kann man nicht zum Inhalt aller Tage machen, ohne sie ‘alltäglich’ zu machen. Darin liegt die erlebnismäßige Paradoxie der Freiheit, daß alle danach verlangen, doch zumeist mit ihr nichts anzufangen wissen. Die befreiten Massen suchen bald eine neue Knetschaft – und die Anführer werden zu Tyrannen oder Berufsrevolutionären” (E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 67). A riprova della già citata priorità assiologica della libertà rispetto alle varie teorie della libertà, nonché della differenza tra la libertà passivamente ricevuta come diritto e la libertà attivamente esercitata, è significativo quando Fink afferma in *Der sich herstellende Mensch*: “la libertà all’interno di una tradizione non libera non è affatto migliore della libertà in una dittatura” (E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 154).

⁷⁸⁰ “einmal als Unabhängigkeit des Menschen von der Natur; und dann als Unabhängigkeit von Gott” (E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 36).

⁷⁸¹ “Der Begriff der negativen Freiheit besagt also: Unabhängigkeit des Menschen von Welt und Gott” (M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 7).

natura nella storia e nel destino umano: in questo senso, il mondo è appunto la totalità, l'intero unitario di natura e storia (“*das einige Ganze von Geschichte und Natur*”⁷⁸²).

Nell'esperienza della libertà come superamento, trascendimento della natura destinato a ricadere nel superato rimanendo in tensione dinamica con esso, risiede il carattere titanico e prometeico⁷⁸³ dell'esistenza umana, la grandezza dell'uomo e, al tempo stesso, la sua sconfitta: “la libertà esiste unicamente sul fondamento della natura”⁷⁸⁴ e, ancora, “la libertà negativa come indipendenza acquista pienamente il suo senso soltanto in rapporto a ciò contro cui è diretta”⁷⁸⁵. Abbiamo già detto come, per Fink, la natura materiale dell'uomo e la necessità del bisogno costituiscano il punto di partenza della storia umana. In effetti, nell'antropologia finkiana è sempre massicciamente presente l'elemento “ctonio”:

“Noi non siamo soltanto contenuti nella natura, ma anche a lei esposti (*ausgesetzt*). Non siamo ‘dentro’ a essa come la pianta e l'animale; ne siamo usciti, siamo il suo figlio alienato (*ihr entfremdetes Kind*). Ma non sfuggiamo mai del tutto: non siamo puri spiriti; finché viviamo, rimaniamo avvolti nell'elemento terrestre. Abbiamo costantemente natura *in* noi e *intorno* a noi”⁷⁸⁶.

Il lavoro diventa per esempio, in continuità con Hegel e Marx, il paradigma della lotta per la conquista dell'autonomia dalla natura, con la quale l'uomo intrattiene un rapporto contraddittorio. Se, da un lato, esso è la principale prova dell'ineliminabile necessità che condiziona l'uomo, dall'altro costituisce la miglior prova della sua libertà: “La libertà umana finita si esprime in modo emblematico nel fenomeno fondamentale del lavoro. In quanto siamo liberi, possiamo lavorare; possiamo sollevarci al di sopra del presente e volgerci a possibilità future dell'agire”⁷⁸⁷. Da un lato, il lavoro è “un tributo che l'uomo deve pagare alla natura, dall'altro in esso si esprime lo slancio

⁷⁸² Ivi, p. 6.

⁷⁸³ Per Fink, come già si è detto citando Gehlen, Prometeo è il grande simbolo dell'esperienza della libertà: “*Das große Symbol dieser Freiheitserfahrung ist Prometheus*” (E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 30).

⁷⁸⁴ “*die Freiheit ist nur auf dem Grunde der Natur*” (ivi, p. 42).

⁷⁸⁵ “*Die negative Freiheit als Unabhängigkeit gewinnt erst ihrem vollen Sinn in der Beziehung dessen, wogegen sie aufgerichtet wird*” (ivi, p. 35).

⁷⁸⁶ E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 70 (le pagine 68-70 e 91-120 di *Experiment der Freiheit* sono anche contenute nel già citato manoscritto di *Technik und Freiheit*).

⁷⁸⁷ *Ibidem*.

creativo dell'uomo (*“ein schöpferischer Lebensschwung”*⁷⁸⁸) che partecipa alla creazione del mondo, nel senso in cui già Heidegger definiva l'esserci *“weltbildend”*: “Il lavoro diventa terrestre, attiva partecipazione dell'uomo alla creazione continua del mondo”⁷⁸⁹.

La libertà si configura dunque come dialettica di prossimità e distanza dall'ente, nel senso che la trascendenza dell'essere-per-sé non è mai conquistata una volta per tutte, ma è anch'essa preda del divenire cosmico, della “contesa cosmica” (*“Weltstreit”*) di “cielo” e “terra”. Come abbiamo mostrato nel paragrafo 3.1, nel lavoro accade una oscillazione continua tra “umanizzazione delle cose” e “cosalizzazione dell'uomo”: nel lavoro artigianale, per esempio, “avvertiamo distintamente la resistenza della terra”⁷⁹⁰.

L'autocreazione umana non è mai totale, ma ha sempre nella natura la sua condizione di possibilità e il suo limite; come Fink sottolinea a più riprese negli scritti qui citati, l'uomo non è mai una *causa sui* assoluta. Ci sembra che in tale in-dipendenza dalla natura – Fink definisce significativamente l'uomo come “il liberto della natura” (*“das Freigelassene der Natur”*) – si ripeta quella stessa circolarità e reversibilità che, nella *Sesta meditazione cartesiana*, caratterizzava il rapporto tra tendenza riflessiva e tendenza costitutiva all'interno della vita trascendentale, o, più tardi, tra l'ente intramondano (*binneweltlich*) e il mondo.

Nel paragrafo 3.2 abbiamo mostrato la distanza tra la concezione finkiana della libertà e quella heideggeriana. Tuttavia, abbiamo anche accennato al fatto che entrambi i filosofi concordano nel definire la libertà a partire dalla dimensione dell'“aperto”, scorgendo in essa la condizione della manifestatività in quanto tale, con la differenza che Heidegger interpreta il campo della manifestatività come la *Lichtung* del *Sein*, mentre Fink scorge in esso, piuttosto, una dimensione meontica e, possiamo aggiungere, meontologica, radicalizzando l'identità tra l'essere e il nulla. Più che come l'origine e il soggetto della *Seinsgeschichte*, dunque, l'essere deve essere pensato come il movimento stesso del pervenire all'apparenza da parte degli enti; dunque, nella sua identità con il nulla del divenire.

Nell'opera che stiamo analizzando, si legge un'affermazione che sembra quasi parafrasare quanto Heidegger afferma in *Vom Wesen der Wahrheit*: “non a partire

⁷⁸⁸ Ivi, p. 69.

⁷⁸⁹ E. Fink, *Technik und Freiheit*, cit., p. 11.

⁷⁹⁰ Ivi, p. 10.

dall'uomo comprendiamo la libertà, bensì solamente a partire dalla libertà comprendiamo cosa l'uomo sia autenticamente. La libertà non è un tema speciale dell'antropologia generale⁷⁹¹. Segue, quindi, l'identificazione dello spazio aperto della libertà cui l'uomo è originariamente esposto con il nichilismo stesso: la libertà, infatti, conduce l'uomo davanti al nulla.

Ora, la filosofia realizza proprio la libertà negativa, in quanto filosofare significa negare i limiti dell'esperienza ontica e ontologica, per aprirsi all'abissalità (“*Bodenlosigkeit*”, “*Abgründigkeit*”) della libertà stessa, ovvero a quella dimensione pre-ontica e pre-ontologica (meontica) che, nel primo capitolo, abbiamo visto celarsi al fondo della soggettività:

“La filosofia [...], quando si realizzi nella passione di un domandare abissale, non ha mai un punto di vista, un ‘*dos moi pou sto*’; un ‘*fundamentum inconcussum*’, ma esiste nell'infondatezza e nel precipitare di tutte le certezze⁷⁹².”

Questa libertà problematica è, in definitiva, l'esito meontico dell'epoché, della *Besinnung* svolta nella *Sesta meditazione cartesiana* che, alla luce di quanto sopra, può essere vista come l'attuazione della libertà negativa, mostrando così la propria affinità con la nietzscheana trasvalutazione dei valori: “la trasvalutazione di tutti i valori è la libertà negativa” (“*die Umwertung aller Werte ist die negative Freiheit*”)⁷⁹³.

Sorge, a questo punto, una difficoltà: come è da pensare il salto ‘meontico’ nella filosofia e nell'esistenza storica? Esso è necessario oppure contingente? Sebbene l'impostazione trascendentale sia stata ormai abbandonata da Fink, siamo davanti alla stessa domanda che egli si poneva nella *Sesta Meditazione Cartesiana*: la riduzione fenomenologica è qualcosa di necessario, oppure è contingente? Com'è noto, e come anche Fink non manca di rilevare, in Husserl la riduzione fonda la filosofia della storia.

⁷⁹¹ “*Nicht vom Menschen aus verstehen wir die Freiheit, sondern von der Freiheit aus erst eigentlich, was der Mensch ist. Die Freiheit ist kein Spezialthema der allgemeinen Anthropologie*” (E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 32).

⁷⁹² “*Philosophie[...] hat, wenn sie wirklich wird in der Leidenschaft eines abgründigen Fragens, nie einen Standpunkt, nie ein ‘dos moi pou sto...’, nie ein ‘fundamentum inconcussum’, sondern existiert in der Bodenlosigkeit und im Einsturz aller Sicherheiten*” (ivi, p. 120).

⁷⁹³ Ivi, p. 139.

Se nell'epoché si esprime quella che, nello scritto del 1932, Fink chiama la “tendenza a un universale divenire-per-sé del comune vivere trascendentale”, d'altra parte, tuttavia, l'epoché non si trova nella *Lebenswelt* come una possibilità già data e che si tratterebbe soltanto di trascogliere.

La problematica legata all'inizio della filosofia è, com'è noto, al centro della riflessione di Jan Patočka, al quale già ci siamo richiamati nei precedenti capitoli. Se, per il Fink degli anni Trenta, l'atteggiamento naturale è sempre già un concetto trascendentale, similmente, per il filosofo ceco, non è esatto parlare di una umanità astorica: l'umanità preistorica ha già in se stessa la possibilità della storicità, in quanto l'esistenza è, più o meno consapevolmente, sempre un rapportarsi dell'uomo a se stesso. Tuttavia, il passaggio alla storia propriamente detta richiede che venga eseguito quello che abbiamo illustrato più sopra come il “movimento della verità”, consistente nel guadagnare la “trascendenza dell'uomo verso il mondo”⁷⁹⁴, a partire dalla quale soltanto può accadere la verità, in quanto questa non è senza la libertà come “lasciar essere”⁷⁹⁵. Analogamente, per Fink, tra atteggiamento naturale e atteggiamento trascendentale non c'è passaggio graduale, ma, come si è visto nel primo capitolo, discontinuità, salto: la fenomenologia costituisce il punto di partenza assoluto di se stessa, in quanto “la riduzione fenomenologica presuppone se stessa” (“*die phänomenologische Reduktion setzt sich selbst voraus*”)⁷⁹⁶. L'epoché non è un'attività pratica *accanto* ad altre: essa è una “conversione” e una “rivoluzione”. Questa impostazione del problema permane anche nel secondo Fink, nel momento in cui la libertà radicale viene pensata come più originaria della libertà di scelta: la *Wahlfreiheit*, la libertà come facoltà e libero arbitrio, infatti, è sempre già fondata a partire dalla *Weltoffenheit*, che prende ora il posto dell'epoché – i cui caratteri sono trasposti dal piano trascendentale al piano cosmologico – configurandosi come “differenza cosmologica” tra mondo ed ente intramondano.

Se Fink scorge nella *Bodenlosigkeit* la comune essenza meontica di libertà e filosofia, Patočka scorge l'essenza dell'esistenza nella “problematicità”, e afferma che, se esiste una via di uscita dal nichilismo, questa non risiede in un senso dato, ma in “un senso che sia assoluto e allo stesso tempo accessibile all'umanità, proprio perché

⁷⁹⁴ J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, ed. it. a cura di M. Carbone, pref. di P. Ricoeur, Einaudi, Torino 2008, cit., p. 55.

⁷⁹⁵ Ivi, p. 158: “[...] la libertà – che è sempre libertà di lasciare che quanto è sia quel che è e come è, ma sempre di nuovo e sempre più in profondità – è una libertà veggente [...]”.

⁷⁹⁶ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, cit., p. 39.

problematico”⁷⁹⁷. Per entrambi, la trascendenza consiste cioè nell’apertura stessa dell’esistenza alla possibilità di un senso in generale e, dunque, sempre anche alla possibilità del non senso: “noi siamo aperti tanto alla realtà dotata di senso quanto a quella che ne è priva, che è poi la *stessa* realtà che si mostra una volta dotata di senso e un’altra volta priva, muta. Ma questo cos’altro può significare, se non la problematicità di qualsiasi senso?”⁷⁹⁸.

Abbiamo visto come, per Fink, la libertà non possa mai essere oggetto di una considerazione scientifica, ma si dia esclusivamente in un sapere performativo, in quanto essa non esiste prima del suo esercizio. La filosofia che pone la domanda sull’essere della libertà, sulla sua essenza, non trova quest’ultima al termine della propria indagine come un oggetto, esteriore alla conoscenza, che si tratterebbe di appropriarsi, ma la realizza nel domandare stesso: la filosofia è l’evento della libertà, nella misura in essa inaugura l’autorivolgimento dell’uomo, il movimento riflessivo del *divenire-per-sé* del *Dasein*. Similmente, in *Wissenschaft und Besinnung* Heidegger definisce l’atteggiamento autenticamente filosofico – in opposizione a quello scientifico, che ha a che fare con la realtà effettiva (*Wirklichkeit*) e con l’oggettualità (“*Gegenständlichkeit*”) – come “l’abbandono a ciò che è degno di essere domandato” (“*Gelassenheit zum Fragwürdigen*”) ⁷⁹⁹.

Anche per Patočka l’esistenza è fondamentalmente movimento, svolgendosi come continua alternanza di prossimità e distanza rispetto all’essere. Se Fink pensa il divenire in termini cosmologici, egli lo esprime in termini storici; ciò che per l’uno è il divenire cosmologico, contesa di cielo e terra, per l’altro è, secondo un’impostazione più vicina a quella teleologica husserliana (pur con le debite differenze), la storia umana da Socrate all’età moderna, passando per il Cristianesimo⁸⁰⁰. In una lettera a Fink del 17 dicembre

⁷⁹⁷ J. Patočka, *Saggi*, cit., p. 84.

⁷⁹⁸ Ivi, p. 64.

⁷⁹⁹ M. Heidegger, “*Wissenschaft und Besinnung*”, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 63.

⁸⁰⁰ Tuttavia, in un aforisma di *Eremitaggio* Fink esprime una visione della storia che smentisce in parte la posizione antiescatologica e antiteleologica sostenuta negli scritti essoterici, delineando un concetto di Europa molto vicino a quello di Husserl e Patočka. Se per esempio, in *Der sich herstellende Mensch*, egli afferma che “l’Europa non è l’umanità” (E. Fink, *Der sich herstellende Mensch*, cit., p. 13), nel suo diario di guerra egli scrive: “Il concetto di Europa: filosofia antica e religione cristiana. Europea è la libertà dello spirito; l’essere aperto dell’uomo a quanto sta al di là dei meri bisogni vitali e al di là del mero potere. Europeo è sempre anche l’ordine stesso della libertà che, fuori dalle faccende connesse alle necessità vitali, rende l’uomo disponibile all’eterno splendore delle cose, alla chiarezza del concetto e al soffio della santità” (E. Fink, *Eremitaggio*, cit., af. 9, p. 9).

1974, Patočka confessa di avere particolarmente a cuore il problema della storia, denunciando l'assenza di una sua adeguata chiarificazione fenomenologica⁸⁰¹.

Come si sa, nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, il filosofo ceco distingue tre movimenti dell'esistenza: il primo, quello dell'*accettazione* o del *radicamento*, in cui ogni singolo è accolto da altri che se ne prendono cura soddisfacendo i suoi bisogni all'interno dell'originaria struttura intersoggettiva dell'interpellazione; il secondo, quello della *difesa* o del lavoro, che costituisce la conservazione e la prosecuzione dell'esistenza così individuata e, infine, il "movimento della *verità*", quello propriamente storico, che istituisce una cesura rispetto a una vita che si limita a riprodurre se stessa. Se i primi due movimenti – secondo un'impostazione simile a quella della Arendt⁸⁰² – sono accomunati dalla prosecuzione indefinita di una vita "incatenata a se stessa", con il terzo si ha autentica novità, ingresso nella storia, realizzandosi quest'ultima proprio come quel movimento che va dal noto verso l'ignoto, dalla tradizione verso il pensiero, dalla sicurezza verso la libertà, a partire dalla rinuncia alla certezza e dall'assunzione della problematicità del proprio essere. Possiamo scorgere, in ciò, una profonda affinità con Hannah Arendt e con la sua definizione, sulla scorta di Kant⁸⁰³, della libertà come facoltà di dare inizio a una nuova serie di cause. In effetti, come si è accennato più sopra, il filosofo ceco attribuisce alla storia gli stessi caratteri attribuiti dalla Arendt alla *vita activa*.

Com'è noto, la storia si distingue per Patočka dalla preistoria proprio in quanto è l'accettazione dello sconvolgimento di ogni senso dato: in tale sconvolgimento consiste quello che egli chiama il "terzo movimento dell'esistenza", che conduce l'uomo dalla preistoria alla storia propriamente detta, aprendolo alla responsabilità e all'assunzione

⁸⁰¹ J. Patočka, 17.12.1974, in E. Fink – J. Patočka, *Briefe und Dokumente*, cit., p. 117.

⁸⁰² La vicinanza del pensiero di Patočka a quello di Hannah Arendt, che egli peraltro cita espressamente nei *Saggi*, è segnalata anche da Paul Ricoeur nella sua prefazione a quest'opera. In una lettera a Fink del 9 novembre 1971, tuttavia, Patočka, pur esprimendo la propria ammirazione per la Arendt, prende le distanze dalla tesi arendtiana secondo cui la politica è la sfera della *doxa*, in opposizione alla verità epistemica della filosofia: "*Frau Arendt, die ich sehr bewundere und die in ihren kritischen Blitzen so viel Tiefes und Richtiges sagt, scheint mir im Grunde doch an Seiten der Sophisten zu stehen mit ihrer Behauptung, Politik sei Sache der doxa. Das gilt wohl in unserem Zeitalter als heillos scheinende Verwirrung. Aber wenn im Menschen tatsächlich der Lichtquell wirksam ist, der übermenschlich ist, dann wird sich die Menschheit nie mit diesem Standpunkt abfinden können*" (J. Patočka, 9 novembre 1971, in: E. Fink – J. Patočka, *Briefe und Dokumente*, cit., p. 99).

⁸⁰³ In *La vita della mente*, la Arendt riprende, com'è noto, la definizione kantiana della libertà come "facoltà di dare spontaneamente inizio a una serie nel tempo" (H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 2009, p. 430; cfr. anche: ivi, pp. 342-343).

della irriducibile problematicità del proprio essere. Se la storia è l'accadere della rivelazione dell'ente, afferma ancora Patočka, "questo manifestarsi può giungere a compimento solo nel caso che la sua vera natura si riveli: e questa è la filosofia, non una determinata filosofia, bensì la filosofia come processo"⁸⁰⁴. Facciamo notare che, così come, per il filosofo ceco, l'uomo preistorico comprende la vita "in una specie di metafora ontologica"⁸⁰⁵, allo stesso modo, per Fink, l'uomo vive quotidianamente immerso nell'operatività dei concetti ontologici, senza percepirne la storicità e la problematicità: la filosofia consiste appunto nella fluidificazione delle categorie ontologiche, nel divenire *per sé* del progetto ontologico *in sé*.

Patočka risponde pertanto come segue alla domanda contenuta nel titolo del suo saggio "La storia ha un senso?": "il problema della storia non può venir risolto, deve restare un problema": "il vero problema è se l'uomo storico intenda ancora o meno riconoscersi nella storia"⁸⁰⁶, se egli sappia essere all'altezza della propria libertà, nel cui esercizio attivo risiede l'essenza di un'esistenza autenticamente umana. Il senso della storia non sta in un ideale o in un valore, in un contenuto positivo o in una meta alla quale ritenersi più o meno prossimi, ma nella capacità dell'uomo di assumere fino in fondo l'essere storico, di non sottrarsi all'appello della propria libertà, nella disponibilità a lasciarsi sconvolgere dalla problematicità dell'esistenza anziché difendersi da essa: "Il senso della storia non è nulla di prestabilito o di universale, un'idea, che sarebbe realizzata nella storia di un popolo, bensì la possibilità ripetibile, diveniente e lottante del libero essere"⁸⁰⁷.

L'inizio della storia coincide dunque con l'avvento della filosofia come salto al di fuori del perimetro delle certezze date; essa non è *nient'altro* che questo sconvolgimento, e l'avvento del senso coincide in primo luogo con l'avvento della sua possibilità come apertura al mistero dell'essere: "Il continuo sconvolgimento della coscienza ingenua del senso è un nuovo modo in cui si dà il senso stesso (...)"⁸⁰⁸. Lo

⁸⁰⁴ J. Patočka, *Saggi*, cit., p. 51.

⁸⁰⁵ *Ivi*, p. 37.

⁸⁰⁶ *Ivi*, p. 131.

⁸⁰⁷ J. Patočka, 1934, cit. in: "Die Metaphysikkritik Finks und Patočkas, in: *Briefe und Dokumente*, cit., pp. 169-170.

⁸⁰⁸ J. Patočka, *Saggi*, cit., p. 67.

storia propriamente detta è appunto tale trascendenza dell'ente per l'essere, la "vita libera come tale"; una vita "non più protetta da nulla"⁸⁰⁹.

Come già Fink e Heidegger, Patočka ci mette in guardia dal considerare la libertà alla stregua di una proprietà, di una qualità inerente all'individuo: se, per Fink, l'esperienza della libertà è ancora più fondamentale di quella del corpo proprio, in *Platonismo negativo* Patočka descrive significativamente tale esperienza singolare come "un'esperienza che siamo", distinguendola dalle esperienze "che abbiamo"⁸¹⁰, in quanto essa non è passiva ricettività nei confronti di un dato sensibile che si imponga a noi dall'esterno, ma ha il carattere attivo della conquista. La libertà, infatti, non è nulla di oggettuale; essa non è un dato ("*un fait ou une donnée*"⁸¹¹), ma la struttura stessa dell'esistenza in quanto *essere-nel-mondo*; l'*ex-sistere* come costitutivo essere esposti: proprio questo radicale carattere inoggettuale della libertà rende impossibile classificarla in base ai requisiti metafisici dell'universalità e dell'evidenza.

Se, dunque, si vuole parlare della fenomenologia – e, più in generale, della filosofia – come potenzialità dell'essere umano, bisogna innanzitutto chiarire come intendere il concetto di potenza. Lo stesso vale per l'esistenza autenticamente storica rispetto all'esistenza *potenzialmente* storica. Come intendere questa potenzialità? È corretto porre il problema in questi termini? Abbiamo già trattato la critica finkiana al modello aristotelico del divenire come passaggio dalla potenza all'atto. Ribadire questa distanza, tuttavia, non significa ancora avere risposto alla domanda.

La questione dell'inizio della filosofia, inoltre, è strettamente connessa a quella dei compiti e delle implicazioni pedagogiche della fenomenologia; questione che, come abbiamo anticipato e come vedremo tra breve, Fink declina in termini di filosofia dell'educazione. La radicalizzazione della riduzione fenomenologica come "deumanizzazione", in effetti, spinge il filosofo a considerare l'estrinsecazione linguistica e scientifica della fenomenologia alla stregua di una mondanizzazione inautentica, in quanto essa implica sempre una ri-umanizzazione (cfr. primo capitolo), descritta in termini che richiamano da vicino la *deiezione* heideggeriana. Inoltre, egli mette in discussione l'unità personale dell'io trascendentale costituente e dell'io

⁸⁰⁹ Ivi, p. 45.

⁸¹⁰ J. Patočka, "Le platonisme négatif", in: Id., *Liberté et sacrifice: écrits politiques*, Millon, Grenoble, pp. 53-98, p. 79: "*L'expérience fondamentale de l'homme en tant qu'être historique [...] c'est en effet l'expérience de la liberté*" (*ibidem*).

⁸¹¹ *Ibidem*.

fenomenologizzante (lo spettatore fenomenologico), descrivendo quest'ultimo come un "esponente funzionale" privo di un'essenza sostanziale e rifiutando la concezione husserliana della riduzione comeontificazione dell'io fenomenologizzante. Di conseguenza, come abbiamo visto, Fink non può condividere la visione husserliana della filosofia della storia, né la fede del maestro nella vocazione umanistica della fenomenologia: il fenomenologo, infatti, può essere "funzionario dell'umanità" solo se il soggetto della costituzione e il soggetto del fenomenologizzare coincidono, in ultima analisi, nel singolo uomo. L'esito della riduzione fenomenologica è invece, nell'interpretazione di Fink, la vita dello spirito anteriore ad ogni individuazione⁸¹². Di seguito prenderemo infatti in considerazione alcune analogie tra la meontica finkiana e la fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka.

Per il momento, ci interessa sottolineare come sia possibile scorgere, nell'impostazione del problema della libertà, il tentativo più maturo da parte del filosofo di Costanza di fornire una soluzione al problema costituito dall'inizio assoluto della fenomenologia, a proposito della quale egli afferma criticamente:

"[...] Nella fiducia appassionata della fenomenologia nella possibilità di un cominciamento radicalmente nuovo, tuttavia, non si cela soltanto una critica della tradizione metafisica, nonché dell'atteggiamento non trasparente delle scienze, ma anche, in un senso essenziale, il rifiuto della storia. Essa [la fenomenologia] crede di potersi disfare della zavorra dei secoli e cominciare daccapo"⁸¹³.

Abbiamo visto come, per Patočka, l'avvento della filosofia coincida con la nascita dell'uomo storico, dell'umanità autenticamente storica. Allo stesso modo, per Fink, il problema della libertà può essere formulato anche come il problema dell'inizio. Ciò è

⁸¹² A. Böhmer parla non a caso di "pedagogia asoggettiva" (cfr. A. Böhmer, "Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit". Impulse des Elementalen für eine asubjektive Pädagogik", in A. Böhmer e A. Hilt a cura di, *Das Elementale*, cit., pp. 159-172).

⁸¹³ "[...] In dem leidenschaftlichen Glauben der Phänomenologie an die Möglichkeit eines radikalen Neuanfangs aber liegt nicht nur eine Kritik der metaphysischen Überlieferung und auch der undurchsichtigen Einstellung der Wissenschaften, sondern in einem wesentlichen Sinne noch die Ablehnung der Geschichte. Sie glaubt, den Ballast der Jahrhunderte abwerfen und von vorn anfangen zu können" (E. Fink, E. Fink, "Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens" [1951], in: Id., *Nähe und Distanz*, cit., p. 142).

particolarmente evidente, a suo avviso, in Kant e in Nietzsche⁸¹⁴. Quest'ultimo radicalizza infatti quella svolta nella formulazione metafisica del problema della libertà già introdotta da Kant⁸¹⁵, la cui peculiarità consiste nell'aver indagato la libertà, la causalità naturale e la temporalità quali componenti di un unico problema, cogliendo la coappartenenza tra la questione della libertà e la questione del tutto, ovvero del mondo in quanto totalità dei fenomeni: proprio come si è visto a proposito di Hegel, entrambi possono essere considerati metafisici e al tempo stesso figure del superamento della metafisica. Nell'aver colto tale potenzialità sta, tra l'altro, l'originalità dell'interpretazione di Fink, per esempio rispetto a quella heideggeriana.

In Kant, in particolare, la domanda sulla libertà emerge come “domanda limite” della causalità⁸¹⁶. Non ci addentreremo nelle dettagliate analisi che Fink dedica a Kant. Quel che ci interessa è l'esito cui esse pervengono, ovvero, come si è detto più sopra, l'individuazione del problema della libertà come problema dell'inizio, “facoltà di determinare se stesso, di *dare inizio da sé* a uno stato” (“*Vermögen, sich selbst zu bestimmen, einen Zustand von selbst anzufangen*”): “questo *cominciare-da-sé* è il problema della libertà” (“*Dieses Von-selbst-Anfangen ist das Problem der Freiheit*”)⁸¹⁷.

⁸¹⁴ Cfr. E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 70: “Kant und Nietzsche sind nicht nur Höhepunkte unseres Wissens von der Freiheit, sondern sind entscheidende Wandlungen im Wesen der Freiheit selbst”.

⁸¹⁵ “Kant nimmt in der philosophischen Geschichte des Freiheitsproblems einen hervorragenden Platz ein, weil er erstmals die Frage nach der Freiheit stellte aus dem Zusammenhang der Metaphysik“ (*ibidem*).

⁸¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 85: “die Freiheitsfrage entspringt als ‘Grenzfrage’, und zwar als Grenzfrage der Kausalität”.

⁸¹⁷ *Ivi*, p. 86.

3.7. Idealbildung e nichilismo: il significato di Nietzsche per una fenomenologia della libertà

Proprio l'interpretazione della libertà come "capacità di cominciare da se stesso" ci rende manifesto il collegamento tra Kant e Nietzsche: chi altri è infatti l'*Übermensch*, se non colui che comincia da se stesso? In questo senso, Fink scorge nell'oltreuomo nietzscheano la possibilità più alta della libertà: "l'oltreuomo è per Nietzsche una possibilità della libertà umana. Più precisamente: non *una*, bensì la sola possibilità della libertà umana. La libertà è l'origine dell'oltreuomo"⁸¹⁸.

L'oltreuomo non sta in un futuro indeterminato, ma è la verità stessa della filosofia, in quanto quest'ultima non è altro che la libertà stessa; per usare una bella espressione di Fink, la "geschehende Geschichte der Freiheit"⁸¹⁹. In questo senso, egli capovolge l'affermazione di Heidegger – sottoscritta da Patočka – secondo cui la filosofia è l'avvento dell'uomo: "nel pensiero l'uomo diviene oltreuomo; il pensare della filosofia rende liberi. Si tratta ora di cogliere esplicitamente con lo sguardo questa metamorfosi come *accadere della libertà, evento del divenire-libero*"⁸²⁰.

Queste affermazioni di Fink possono sorprendere; tuttavia, non si tratta di una vuota esaltazione superomistica della libertà (contro la quale egli mette anzi in guardia, scorgendo in essa una ipostatizzazione della libertà⁸²¹). Capiamo meglio se consideriamo la peculiare lettura che la trasvalutazione di tutti i valori trova in Fink: come si è anticipato in conclusione del precedente paragrafo, infatti, egli scorge in essa l'esercizio della libertà negativa, nel senso di un distogliere lo sguardo dal valore come morto risultato, per volgerlo all'azione stessa del porre i valori. In un certo qual modo, dunque, la "tras-valutazione" non riguarda i valori, ma l'uomo: il suo significato non sta tanto nella posizione di nuovi valori, quanto in un mutamento di atteggiamento;

⁸¹⁸ "Der Übermensch ist für Nietzsche eine Möglichkeit der menschlichen Freiheit. Genauer: nicht eine, sondern die einzige Möglichkeit der menschlichen Freiheit. Die Freiheit ist der Ursprung des Übermenschen" (ivi, p. 138).

⁸¹⁹ Ivi, p. 187, evidenziazione di Fink.

⁸²⁰ "Im Denken verwandelt sich der Mensch zum Übermenschen; das Denken der Philosophie macht frei. Diese Verwandlung als das Geschehen der Freiheit, als das Ereignis des Freiwerdens soll jetzt ausdrücklich in den Blick genommen werden [...]" (ivi, p. 143, evidenziazioni di Fink).

⁸²¹ Cfr. E. Fink, *Eremitaggio*, cit., af. 13, pp. 9-10: "Il nemico interno dell'uomo è la superbia; è l'elemento luciferino in lui, l'ipostasi della libertà, la sua autoassolutizzazione in un 'possesso'; l'autoesaltazione dell'uomo per la sua propria grandezza. Superbia è perdita del contatto ontico con la cosa, il mondo, Dio. Superbia è la vuota autoriflessione della libertà".

potremmo dire, in quella “conversione” e in quella “rivoluzione” in cui Fink scorgeva l’essenza dell’epoché⁸²². L’oltreuomo, di conseguenza, non sta in fondo alla filosofia come la sua meta estrinseca e non è altra cosa dall’uomo, ma nomina quella tensione dall’uomo al mondo che abita l’essere-uomo, l’esser-ci umano in quanto tale: “l’oltreuomo non è altro che *l’autoliberazione dell’uomo nella filosofia*”⁸²³.

La nostra questione portante – il problema della libertà come inizio della storia e della filosofia – può essere quindi formulata come nientemeno che la questione della transizione dall’uomo all’oltreuomo (o, come si è appena visto, dall’uomo al mondo); che tuttavia, alla luce di quanto detto sopra, viene a configurarsi come la transizione dell’uomo, dalla condizione del nichilismo ottuso della massa, al divenire desto per il proprio *Weltwesen*, per la propria ‘inessente’ (me-ontica) essenza, nell’autoproduzione di se stesso e dei valori⁸²⁴. In tal senso, possiamo affermare che Fink radicalizza la riduzione fenomenologica, portandola a un risultato che si colloca al di là delle intenzioni di Husserl. Tale risultato è raggiunto cogliendo le potenzialità di Nietzsche per l’elaborazione di una fenomenologia della libertà. In un’ottica fenomenologica (e, più precisamente, fenomenologico-genetica), infatti, la nietzscheana trasvalutazione dei valori può essere determinata come un movimento riflessivo che procede retroattivamente dalle varie oggettualità e dai vari significati alla soggettività che li pone, dal “morto risultato” all’attività che lo vivifica, dalla necessità alla libertà. La trasvalutazione, si è detto, è un evento che riguarda solo apparentemente i valori: il punto non è scegliere alcuni valori invece di altri, ma la posta in gioco è qui la libertà stessa, vista come originaria relazione al mondo, “*Weltbezug*”, essere aperto del *Dasein* al mondo e a se stesso come totalità, nella totalità del proprio essere. A questo proposito, proponiamo l’efficace commento di H.R. Sepp:

“Non si tratta tanto di afferrare la libertà individuale, di costruire ideali, quanto piuttosto di assumere questa libertà in quanto tale, e porsi al cospetto della formazione stessa degli ideali; il che avviene quando l’ideale è ‘riconosciuto come posizione’ e così

⁸²² Similmente, in *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* Fink parla di una “metamorfosi dello spirito” (“*Verwandlung des Geistes*”; ivi, p. 147).

⁸²³ “*Der Übermensch ist nichts anderes als die Selbstbefreiung des Menschen in der Philosophie*” (ivi, p. 138).

⁸²⁴ Fink definisce eloquentemente l’uomo come “il demiurgo del mondo morale” (E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 42: “*der Demiurg der sittlichen Welt*”).

‘si rende trasparente’⁸²⁵.

La trasvalutazione realizza il movimento riflessivo che va dal piano ontologico dei concetti al loro abissale fondamento meontico, dal costituito al “gioco dell’essere”, al movimento stesso della fondazione. È proprio per designare questo fondo abissale anteriore alla fondazione che Fink parla, a proposito di Nietzsche, di una “ontologia negativa delle cose”⁸²⁶, che ne fluidifica la realtà, la *Wirklichkeit*, riconducendola al divenire rispetto al quale il loro essere non è che un effetto di superficie. Nella trasvalutazione, l’uomo prende coscienza di se stesso come *Weltwesen*, del proprio essenziale rapporto al mondo. In un certo senso, possiamo in effetti affermare che la trasvalutazione è l’analogo della riflessione trascendentale mediante la quale, nella *Sesta meditazione cartesiana*, si produceva l’esponente fenomenologico e, con esso, l’autocoscienza della vita trascendentale costituente *in quanto costituente* (il *für-sich-Werden* dell’attività della costituzione che, prima della riduzione, è semplicemente *an-sich*, in sé, condividendo tale ingenuità con l’atteggiamento naturale). Nella trasvalutazione si realizza dunque l’apertura cosmologica della coscienza sottesa alla *Idealbildung*, alla costruzione ideale e culturale, che si tratta appunto di tornare ad agire, nell’epoca del suo massimo oblio da parte della tecnica: “l’uomo rivendica a sé il progetto creativo e non si disperde più nel progettato”⁸²⁷. Abbiamo già visto come Fink sottolinei il carattere storico, umano, divenuto e diveniente di valori, norme e istituzioni.

La questione del valore e dei valori è da lui affrontata nell’ambito della filosofia dell’educazione, che, in quanto “*Lebensbesinnung*” e “*Lebensvollzug*”, coincide con lo stesso processo della costruzione ideale: nel paragrafo 3.1. abbiamo visto come alla

⁸²⁵ “*Dabei geht es wohl weniger darum, die individuelle Freiheit zu ergreifen, Ideale zu bilden, als vielmehr darum, diese Freiheit als solche zu übernehmen und sich dem Geschehen der Idealbildung selbst zu stellen, indem das Ideal ‘als Setzung erkannt’ und ‘durchsichtig wird’*” (H.R. Sepp, *Über die Grenze*, cit., p. 185. Cfr. anche: *ivi*, p. 181). Sempre a proposito della questione dell’ideale, segnaliamo il saggio di N. Depraz, “*Die Frage des Ideals an Hand des Ausdrucks ‘der göttliche Mensch in uns/in sich’*”, in A. Böhmer (a cura di), *Eugen Fink*, cit., pp. 103-113. Come suggerisce il titolo stesso del saggio, la Depraz si concentra sulla novità della proposta finkiana, che introduce una concezione dell’idealità alternativa a quella onto-teo-logica e metafisica, basata sull’idea che l’essenza divina dell’uomo consista nella sua mondanità, ossia nella sua apertura all’infinito del mondo; un concetto che ci sembra implicito già nella *Sesta meditazione cartesiana*, nella quale Fink, come si è visto, valorizza in contrapposizione a Husserl la profondità dell’atteggiamento naturale, da lui non a caso ribattezzato “*Welt-befangenheit*”: tale profondità è appunto il sapere irriflesso della distanza abissale che separa l’intramondano dal mondo, il finito dall’infinito, l’ontico dal meontico, il costituito dall’origine.

⁸²⁶ E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 180.

⁸²⁷ *Ivi*, p. 63.

filosofia dell'educazione spetti il compito di una problematizzazione dei concetti e dei valori tramandati, a partire dal riconoscimento della loro problematicità e, più precisamente, della “problematicità di ogni fondamentale comportamento umano” (“*Fragwürdigkeit jenes menschlichen Grundverhaltens*”)⁸²⁸. Come si è anticipato nei precedenti paragrafi, Fink pone con urgenza la domanda intorno ai compiti di una filosofia dell'educazione nell'era tecnologica. In *Erziehungsprobleme im technischen Zeitalter*, egli afferma che proprio l'industria culturale ci pone più che mai di fronte all'esigenza di una “educazione alla libertà”, intesa come autodeterminazione della volontà.

In ogni modo, una citazione chiarisce in che termini vada intesa la relazione tra libertà ed educazione: “l'educazione è un'autocostituzione del fondamento naturale dell'uomo, radicata nella libertà umana”⁸²⁹. Di conseguenza, non può darsi, propriamente, una propedeutica alla filosofia, o una propedeutica alla libertà. La libertà, infatti, non è il risultato dell'educazione ma, piuttosto, la sua meontica condizione di possibilità, essendo il fondamento di ogni comportamento umano. In virtù del già menzionato carattere di appello della libertà (“*Appell-Charakter der Freiheit*”), questa può sussistere soltanto come vocazione, a patto di intendere con “vocazione” la consapevolezza dell'essere-chiamato, messo in gioco, o meglio in discussione (la *Fragwürdigkeit* investe la soggettività tanto quanto l'oggettività) dalla libertà. Di conseguenza, Fink non ascrive al giocatore, a colui che ha assunto la propria libertà, nessun ruolo illuminante o di guida, e neppure quella responsabilità che gli riconosceva Husserl chiamando il filosofo “funzionario dell'umanità”: il giocatore è, piuttosto, l'eremita, “colui che vive a proprio rischio e pericolo”⁸³⁰.

Se Fink non può condividere l'ottimismo di Husserl nei confronti dei compiti educativi della fenomenologia, è innanzitutto perché egli considera la libertà un'esperienza solitaria, “elitaria”. Il che, naturalmente, non implica la negazione

⁸²⁸ E. Fink, *Natur, Freiheit, Welt*, cit., p. 19.

⁸²⁹ “*Erziehung ist eine auf menschlicher Freiheit beruhende Selbstverfassung des menschlichen Naturgrundes*” (E. Fink, *Erziehungsprobleme im technischen Zeitalter*, cit., p. 35).

⁸³⁰ E. Fink, *Eremitaggio*, cit., af. 1, p. 7. In *Verità e metodo*, Gadamer sottolinea anch'egli il carattere di rischio connaturato al gioco: “[...] il gioco stesso è un rischio per chi lo gioca. Solo con possibilità serie si può giocare. Ciò significa chiaramente che uno si abbandona ad esse al punto che possono prendere il sopravvento e farsi valere contro di lui. Il fascino che il gioco esercita sul giocatore risiede proprio in questo rischio. Ciò che si gode in esso è una libertà di decisione che però nello stesso tempo è minacciata e irrevocabilmente limitata” (H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., pp. 101-102; ed. it. p. 137).

dell'intersoggettività, che, al contrario, è una costante in tutti i fenomeni fondamentali, in quanto l'esistenza è sempre originariamente coesistenza. L'aforisma 35 di *Eremitaggio* chiarisce che l'essenza della solitudine non è l'abbandono, ma l'indipendenza in mezzo alla totalità dell'ente, sullo sfondo delle cose e della natura; quell'essere esposti al mondo cui abbiamo fatto più volte riferimento.

Ciò che egli intende dire è che l'uomo può esperire la libertà solo nella misura in cui è libero dalla massa, o meglio, nella misura in cui *diviene libero* da essa (in quanto, come abbiamo visto, la libertà ha carattere evenemenziale e, per impiegare di nuovo le parole di Fink, "il divenire-libero è la prima e più apparente esperienza della libertà"). In questo senso, possiamo scorgere un parallelo tra l'illibertà che caratterizza l'uomo "massificato" e quella che, nella *Sesta meditazione cartesiana*, era la situazione dell'atteggiamento naturale, nella misura in cui la massa è la nuova situazione fondamentale dell'uomo, che si tratta di superare. Già il seguente appunto di Fink, scritto durante il periodo della collaborazione con Husserl, descriveva l'illibertà come la situazione fondamentale dell'uomo, facendo coincidere l'evento della libertà con l'esecuzione della riduzione fenomenologica:

"L'uomo è essenzialmente nella non-libertà. E solo perché è non-libero, egli può divenire libero. La non-libertà gli appartiene in un senso così essenziale, che anche la sua libertà è fatta di nulla. La riduzione come liberazione, come avviarsi della liberazione, ha luogo nella non-libertà di una situazione"⁸³¹.

Le masse, tuttavia, preferiscono alla libertà la sicurezza e, di conseguenza, restano refrattarie alla filosofia, in quanto rifiutano proprio ciò che essa richiede, ovvero l'assunzione del rischio:

"Proprio perché non vuole nulla, la massa è influenzabile, orientabile; anzi, essa ha bisogno di guida, di rimuovere il rischio legato alla vita; è labile e, dunque, ha la forma di movimento della valanga. Tutti i movimenti della massa sono movimenti verso il

⁸³¹ "Der Mensch ist wesentlich in der Unfreiheit. Und nur weil er unfrei ist, kann er frei werden. Die Unfreiheit gehört so wesentlich zu ihm, dass auch seine Freiheit nichtig ist. Reduktion als Befreiung, als Einleitung der Befreiung, ist in der Unfreiheit einer Situation" (Z-IV, 27a).

basso”⁸³².

In questo senso, le masse mostrano una costitutiva “tendenza all’illibertà” (“*Tendenz zur Unfreiheit*”⁸³³), a ciò che Heidegger chiama “*Verfallenheit*”. Abbiamo già accennato al “paradosso della libertà”, per cui gli esseri umani anelano alla libertà ma, poi, non sanno intraprendere nulla con essa. Del tutto similmente, nei già citati *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Patočka domanda “come dominano il giorno, la vita, la pace su ogni singolo, sul suo corpo e la sua anima?”, rispondendo: “con l’aiuto della morte, con la minaccia della vita”⁸³⁴.

Di conseguenza, “la libertà è solo per i pochi che sono in grado di *sopportarla*”⁸³⁵, ovvero per coloro che sono in grado di sopportare l’incertezza dell’esistenza libera.

Fink interpreta il nichilismo non soltanto come fenomeno filosofico, ma anche sociale e politico, denunciando un nichilismo di massa e scorgendo appunto nella massa il rappresentante del vero nichilismo, ossia di una “libertà decadente” (“*verwesende Freiheit*”⁸³⁶). Tale nichilismo degenera, che Fink chiama anche “*dumpfer Nihilismus*”⁸³⁷, consiste in quella diffusa incapacità di volere, di stabilire i fini della propria volontà, che Fink riscontra nell’età della tecnica, condividendo l’opinione di Gehlen secondo cui gli uomini non sono per lo più in grado di sopportare lo stress della libertà e sono dunque in cerca di modelli esterni ai quali conformarsi, obbedendo a una fondamentale forza centrifuga⁸³⁸. La massa va pensata non in termini quantitativi, bensì qualitativi; essa non è, freudianamente, l’orda primordiale, ma una modalità di coesistenza snaturata, inautentica. Tale inautenticità, a sua volta, non deve essere scambiata per l’inautenticità come la descrive Heidegger in *Essere e tempo*, ma va

⁸³² “*Gerade weil sie nichts will, ist die Masse beeinflussbar, lenkbar; ja sie hat ein Bedürfnis nach Lenkung, nach Abnahme des Lebensrisikos; sie ist labil und hat so die Bewegungsform der Lawine. Alle Bewegungen der Masse sind Abwärtsbewegungen*” (E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 44).

⁸³³ Ivi, p. 189.

⁸³⁴ J. Patočka, *Saggi*, cit., p. 144.

⁸³⁵ “*Die Freiheit ist nur für die Wenigen, die sie aushalten können*” (E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 48). Fink cita, a questo proposito, la leggenda del Grande Inquisitore nei *Fratelli Karamazov* (ivi, pp. 47-48).

⁸³⁶ Ivi, p. 43.

⁸³⁷ Ivi, p. 57.

⁸³⁸ “*Sie hat ihren eigentlichen Grund darin, daß der Mensch nichts mehr will, daß er das Nichts will. Der Nihilismus ist die Wahrheit, die der Vermassung zugrundeliegt*” (ivi, p. 44).

pensata più che altro – qui Fink ricorre nuovamente a categorie hegeliane e marxiane – come un’“autoestraniazione della vita” (“eine Selbstentfremdung des Lebens”)⁸³⁹.

Dopo avere descritto questo nichilismo passivo come inerzia delle masse, Fink accenna alla possibilità di quello che egli chiama “nichilismo dell’élite”, o anche “nichilismo essenziale”⁸⁴⁰: quest’ultimo sarebbe in grado di dischiudere un rinnovamento, un nuovo inizio della vita, realizzando la trasvalutazione dei valori auspicata da Nietzsche. Ciò che distingue questo secondo tipo di nichilismo dal primo è il fatto di avvertire la mancanza del senso (“*Sinnlosigkeit*”) in tutta la sua drammatica problematicità (“*als Problem brennend*”), e al tempo stesso di sopportare quest’ultima, senza cercare rifugio nella complementarità del lavoro e del *divertissement* sul quale è appunto fondata la società di massa⁸⁴¹.

Se la libertà è un’esperienza solitaria, tuttavia, sorge spontaneo chiedersi come questa élite possa essere efficace, agire nella realtà sociale e politica e influenzarla. È, ancora una volta, il problema della relazione tra tecnica e sovranità popolare. In un aforisma, Fink afferma che il ritorno dell’eremita (ma, possiamo leggere: del filosofo) alla vita pubblica può avvenire solo sulla base di un altro ritorno, più originario e fondamentale: quello alle cose e al loro essere, prima di qualunque uso o scopo umano. Solo a partire da questo ritorno sarà poi possibile, secondo le parole di Fink, “criticare, rinnovare e approfondire la sfera pubblica”⁸⁴². In questo senso, l’eremitaggio non è la mera antitesi della vita pubblica.

Possiamo scorgere un esempio di questa libertà negativa dell’élite nella “solidarietà degli scampati” teorizzata da Patočka nei *Saggi*: in entrambi i casi, si tratta di una élite spirituale, di una umanità che ha saputo realizzare quel “no più profondo di tutte le negazioni logiche”⁸⁴³ in cui risiede per Patočka l’essenza stessa dell’époché

⁸³⁹ Ivi, p. 48, evidenziazione di Fink.

⁸⁴⁰ “*Wesentlicher Nihilismus*” (ivi, p. 57).

⁸⁴¹ L’antitesi di lavoro e *divertissement* tematizzata da Fink è presente anche in Patočka, che nei *Saggi* individua nella preistoria la polarità inautentica di “quotidiano” e “orgiastico”, scorgendo nella filosofia il suo superamento, sul fondamento della soggettività e dell’interiorità, che con il Cristianesimo (in particolare nei fenomeni del *sacrificio* del *pentimento*), viene a delinarsi ancor più nei suoi caratteri di responsabilità. Nella civiltà tecnica e nei suoi tratti consumistici egli scorge il pericolo di una regressione alla preistoria, un ritorno a una condizione in cui l’uomo è alienato nella mera riproduzione della vita: “la caduta in preda alle cose, al lavoro quotidiano per procurarsele e alla dipendenza dalla vita ha come suo indispensabile *pendant* una nuova ondata di straripamento orgiastico” (*Saggi*, cit., pp. 124-125), per cui “la stessa mano organizza la quotidianità e l’orgia” (ivi, p. 125).

⁸⁴² E. Fink, *Eremitaggio*, cit., af. 3, p. 8.

⁸⁴³ J. Patočka, *Saggi*, cit., p. 170.

fenomenologica, rinunciando alla “nuda vita” per quella “vita in cima alla vetta”⁸⁴⁴ che costituisce la posta in gioco della storia.

L’accento con cui Patočka parla dell’esperienza del sacrificio ricorda molto da vicino il tono di certi aforismi del sopra citato diario di guerra di Fink, specie quando il primo definisce “l’uomo spirituale” come colui che è in grado di realizzare la svolta (dall’ente all’essere), la *metanoia* dalla vita schiava alla vita libera intesa come “infinita liberazione”⁸⁴⁵. Il “vivere a proprio rischio e pericolo” di cui Fink parla nel citato aforisma sull’eremitaggio ci sembra dunque affine a quel “sacrificio per *ni-ente*” in cui Patočka scorge la verità dell’esperienza del fronte: in entrambi i casi, si tratta della libertà come radicale trascendenza rispetto alla totalità dell’ente (benché in Fink, come si è visto, si trovi indubbiamente più accentuato il momento della “vicinanza ontica” tra l’uomo e le cose).

Sia Fink sia Patočka traslano l’epoché dal piano teoretico a quello pratico, reinterpretandola come un radicale sconvolgimento dello spirito. Per Fink, come si è visto, “una riduzione veramente radicale deve anche diventare una ‘rivoluzione del modo di pensare’”⁸⁴⁶. In questo senso, nella conferenza del 1937, “Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls”, egli descrive l’epoché in termini di “*ekplexis*”, di uno “scuotimento”, di un’esperienza dislocante (*ent-setzend*)⁸⁴⁷ consistente nell’interruzione della familiarità con cui l’uomo si intrattiene con e presso le cose. Questa sospensione della partecipazione ontica al mondo è già riscontrabile nella *Sesta meditazione cartesiana*, nell’esperienza dello spettatore fenomenologico che non solo si estrania dall’atteggiamento naturale, ma nemmeno prende parte all’attività di costituzione, distogliendo lo sguardo dall’essere e dirigendolo verso l’abissale fondo meontico che sta alle spalle di ogni costituzione e della stessa coscienza trascendentale.

È, questa, la lezione che entrambi i filosofi ricavano dall’epoché fenomenologica, reinterpretandola in senso esistenziale, in parte anche sulla scorta di Heidegger⁸⁴⁸:

⁸⁴⁴ Ivi, p. 151.

⁸⁴⁵ Ivi, p. 150.

⁸⁴⁶ E. Fink, *Nähe und Distanz*, cit., p. 318.

⁸⁴⁷ Cfr. E. Fink, “Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls” (1937), in: Id., *Nähe und Distanz*, pp. 64-65; trad. it. pp. 71-72.

⁸⁴⁸ Cfr. J. Patočka, *Che cos’è la fenomenologia?*, cit., p. 345: “Il fatto che Heidegger non parla esplicitamente di epoché si spiegherebbe con il fatto che essa è ai suoi occhi fondata, in quanto comportamento annientatore, in qualcosa di più profondo: nell’annientamento che si propone originariamente all’essere dell’ente nella sua totalità”.

l'epoché, infatti, è più negativa della negazione logica; essa, nella sua reiterazione, è quell' "immer wieder" husserliano che veicola, prima ancora che un metodo teorico, un'attitudine esistenziale, ovvero, per dirla con Patočka, la disponibilità a "rinunciare all'immediatezza del senso per ritrovarlo come cammino"⁸⁴⁹, comprendendo che "il continuo sconvolgimento della coscienza ingenua del senso è un nuovo modo in cui si dà il senso stesso"⁸⁵⁰. Questa insistenza sul carattere continuo e ripetuto dello sconvolgimento, sul divenire-libero come *processo infinito* avente un *soggetto finito* (in quanto la libertà non sta alla fine della lotta, ma nel suo stesso svolgimento) restituisce l'importanza della già ricordata questione dell'inizio, in quanto la libertà non è mai realizzata una volta per tutte, ma si dà sempre e soltanto come *Tätigkeit* (come afferma Fink prendendo a prestito la terminologia di Fichte: "la libertà non è un fatto, ma, per prendere in prestito un termine di Fichte, una 'Tathandlung'"⁸⁵¹), ossia nella tensione di prossimità e distanza dall'ente, dal noto e dall'ovvio; da quella che abbiamo ricordato più sopra, con Heidegger, come *Geborgenheit*. Nell'infinità del *polemos* possiamo inoltre scorgere la dinamica già evidenziata a proposito dell'iterazione della riflessione trascendentale, di quel "salto meontico" in cui, per usare le parole di H.R. Sepp, "si realizza un modo vibrante d'esserci"⁸⁵² in quanto esso si compie ogni volta nella tensione rispetto al finito e all'intramondano. In questo senso, la *Lehre von der Freiheit* può essere anche definita una "*Lehre vom Anfang*" e il senso ultimo della *paideia* socratica e dell'educazione filosofica in genere può essere visto in una sorta di "iniziazione all'inizio", fermo restando che la filosofia non inizia mai assolutamente da se stessa, ma dall'essere della libertà, ovvero dall'esistenza come trascendenza cosmologica, *Weltwesen*.

In tale "trascendenza assoluta" risiede appunto l'essenza della libertà negativa, il significato esistenziale di quella "riduzione dell'idea di essere" che Fink già perseguiva nella *Sesta meditazione cartesiana*: se, in quell'opera, la riduzione rendeva accessibile il "fondo dell'anima", "l'anonima profondità della vita"⁸⁵³, allo stesso modo, per Patočka,

⁸⁴⁹ J. Patočka, *Saggi*, cit., p. 86.

⁸⁵⁰ Ivi, p. 67. Lo stesso concetto è per certi versi anticipato dall'idea heideggeriana dell'erramento dell'essere.

⁸⁵¹ "Freiheit [...] ist nie eine Tatsache, sondern, um ein Wort Fichtes zu nehmen, eine 'Tathandlung'" (E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 40).

⁸⁵² H.R. Sepp, "Tracce del meontico", cit., p. 326.

⁸⁵³ E. Fink, "Edmund Husserl (1859-1838)" (1938), in: Id., *Nähe und Distanz*, cit., p. 93; trad. it. p. 92.

il sacrificio apre all'esperienza della "vita *libera* come tale", a proposito della quale viene detto che "non ha nessuna importanza se si tratti della vita mia o altrui"⁸⁵⁴.

Il *sacrificio* in Patočka e l'*eremitaggio* in Fink possono costituire, in effetti, due forme pratiche di *epoché*, due vie diverse ma complementari per ripensare l'esperienza ontologica nell'epoca del massimo occultamento dell'essere da parte di quella che l'uno chiama "Forza" e l'altro, come si è visto, "forze creative della trasformazione della terra". Entrambi intendono il *logos* e la libertà come *polemos*: se infatti Fink scrive che la libertà "si realizza in una reale situazione di lotta"⁸⁵⁵, il filosofo ceco scorge nel *polemos* la verità dell'essere, affermando che "la libertà non comincia 'solo dopo', quando la lotta è finita, ma è al suo posto proprio nella lotta"⁸⁵⁶. Nella "superiorità della Notte" e del *polemos*⁸⁵⁷ che non divide ma unisce, Patočka intravede, com'è noto, le "potenzialità di salvezza"⁸⁵⁸ offerte dalla guerra all'umanità europea, richiamando quest'ultima alla sua originaria vocazione per la libertà e per la responsabilità, di cui la nascita della filosofia come "cura dell'anima" con Socrate costituisce l'avvento e il cristianesimo la prosecuzione.

L'*epoché* è dunque interpretata da entrambi i filosofi nella prospettiva della Notte e del *polemos*, come l'esperienza di una vita diveniente e lottante anteriore a ogni individuazione e al regno ideale dei valori, che sono anch'essi posti, risultando da quel peculiare processo di individuazione che è l'autoproduzione spirituale dell'uomo. Nel suo discorso del 1969, *Dank an den Denker*, dedicato a Heidegger, Fink esalta "l'esistenza estatica del pensatore", il cui pensare è sempre configurato in termini cosmologici, muovendo a partire dallo spazio-tempo del mondo e riproducendo nella

⁸⁵⁴ J. Patočka, *Saggi*, cit., p. 45.

⁸⁵⁵ E. Fink, *Experiment der Freiheit*, cit., p. 70.

⁸⁵⁶ J. Patočka, *Saggi*, cit., p. 150.

⁸⁵⁷ Come emerge dalla corrispondenza tra i due filosofi, Patočka condivide l'interpretazione finkiana di Eraclito, affermando: "noi viviamo nel *polemos*, e non ci liberiamo della sua oscura figura empirica, finché ci limitiamo a volere la pace senza comprenderne la natura profonda, ovvero che essa può essere conseguita unicamente grazie al sussistere del *polemos*" ("*Im Polemos leben wir und werden so lange mit seiner düsteren empirischen Gestalt nicht fertig, als wir nur nach Frieden verlangen, ohne sein tiefes Wesen zu verstehen – dass er nur durch Bestehen des Polemos errungen werden kann*" (J. Patočka, 3.6.1975, in: E. Fink – J. Patočka, *Briefe und Dokumente*, cit., pp. 127-128). Egli loda quindi la riscoperta finkiana della Notte, scorgendo in essa l'annuncio di una nuova aurora. Forse quest'ultimo accenno poetico si riferisce a una nuova filosofia cosmologica (in un'altra lettera, egli confessa infatti a Fink la propria convinzione che la sua cosmologia sia più promettente della stessa ontologia heideggeriana, qualificandola come "più radicale" e "più feconda" di quest'ultima (cfr. J. Patočka, 27.12.1971, in: *ivi*, pp. 106-107).

⁸⁵⁸ J. Patočka, *Saggi*, cit., p. 147.

sua dinamica e nelle sue tensioni dialettiche la contesa, il conflitto cosmologico di cielo e terra. Il *polemos*, dunque, è il tratto comune al pensiero e all'esperienza della libertà, per cui, alla luce di quanto sopra, possiamo concludere che il pensiero non è nient'altro che questa stessa esperienza del divenire-libero nella filosofia, nella religione e nell'arte. Essendo la libertà originaria problematicità e incertezza, ed essendo la filosofia apertura estatica a questa problematicità e a questa incertezza, la filosofia dell'educazione consisterà nella Cura del proprio essere, muovendo dal riconoscimento della problematicità come tale. In questo senso, possiamo affermare che non esiste un'educazione non filosofica, in quanto prendersi cura di se stesso, prendere coscienza di sé come progetto ontologico tematizzando esplicitamente la propria comprensione ontologica – ciò che Patočka definisce come un “rapportarsi interessato a se stesso sulla base dell'apertura verso ciò che è”⁸⁵⁹ – significa già filosofare. Di conseguenza, ogni introduzione alla filosofia è essa stessa filosofica, avviene già sul terreno della filosofia. In questo senso, come si è visto nel primo capitolo, l'atteggiamento naturale è *già* trascendentale; non soltanto perché esso, per dirla con Fink, è “il paradosso di un aperto nella chiusura” (“*das Paradox eines Offenen im Verschlussenen*”)⁸⁶⁰, ma anche perché ogni sua problematizzazione può avvenire soltanto retroattivamente, dopo che è stata performata la riduzione fenomenologica (in ciò, possiamo vedere la vicinanza a Hegel, che, com'è noto, nell'*Enciclopedia* critica la pretesa kantiana di indagare la facoltà del conoscere prima di conoscere e, in generale, pone l'Assoluto non soltanto alla fine della fenomenologia, ma anche all'inizio di essa come suo fondamento, alternando il punto di vista “per noi” e “per la coscienza”)⁸⁶¹.

È proprio effettuando questo auto-movimento riflessivo – che Patočka chiama “il terzo movimento dell'esistenza” e Fink, hegelianamente, “divenire per sé” (*Für-sich-Werden*) – che la filosofia può essere “*ausdrücklicher Vollzug der*

⁸⁵⁹ Ivi, p. 31.

⁸⁶⁰ E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1970, p. 53, modificata. Con questa espressione, impiegata a proposito della caverna platonica, Fink intende dire che la luce della conoscenza è già potenzialmente data ai prigionieri: l'autocoscienza del progetto ontologico è possibile in quanto esso già esiste nella modalità ingenua (o *in sé*, per usare la terminologia hegeliana).

⁸⁶¹ Cfr. anche: G.J. Giubilato, *Freiheit und Reduktion*, cit., p. 110: “*Die Einleitung in die Philosophie ist wesentlich die Begründung der Philosophie; sie unterscheidet sich also von jeder anderen Einleitung in eine Fachdisziplin durch die Tatsache, dass sie ihre Problematik erst erzeugen muss*”.

Lebensbesinnung”⁸⁶². La filosofia dell’educazione non può essere una scienza (dunque, nell’espressione “*Lehre von der Freiheit*”, “*Lehre*” non va tradotto con “dottrina”) innanzitutto perché essa è parte dell’atteggiamento del *Dasein* verso il mondo, e non è scindibile dall’attività della *Idealbildung*, la cui posta in gioco è l’esistenza umana stessa, nella misura in cui l’autocomprensione ontologica dell’uomo accade al tempo stesso come autoproduzione (abbiamo visto, nel paragrafo 3.2, come ogni produzione spirituale sia sempre anche materiale, e viceversa).

Si profila così la coappartenenza di teoria e prassi, libertà e pensiero, storia e azione: “ogni riflessione sulla vita è sempre anche pratica, e non solo retrospettivamente come ‘applicazione’ di concezioni teoretiche”⁸⁶³. Sia Fink sia Patočka hanno il merito di affrontare la doppia questione del nichilismo e del suo superamento (nella nozione della problematicità del senso). Come si vede dall’etica del sacrificio, o dalla concezione finkiana della filosofia dell’educazione su esposta, il rifiuto da parte del filosofo di essere “funzionario dell’umanità” non è la fine dell’etica fenomenologica, ma, piuttosto, un possibile ulteriore inizio di essa. In questo senso, vale la pena ricordare quanto scrive Patočka in *Le platonisme négatif*: dopo essersi posto, come Fink, il problema del soggetto della libertà, chiedendosi se essa non sia qualcosa di elitario⁸⁶⁴, egli conclude che, quand’anche la libertà fosse praticata da pochi, essa non cesserebbe di essere “un fatto che concerne l’uomo in generale”, in quanto “il ‘senso del mondo’ è affare di tutti”⁸⁶⁵.

Il merito comune di Fink e Patočka consiste nel fatto di confrontare la pratica fenomenologica con la situazione storica dell’umanità reale, indicando il principale compito della filosofia – e, dunque, il punto di partenza di una fenomenologia della libertà – nell’analisi del presente, in quanto, come abbiamo ripetuto più volte, parlare

⁸⁶² E. Fink, *Natur, Freiheit, Welt*, cit., p. 43.

⁸⁶³ “*Alle Lebensbesinnung ist immer auch praktisch, und nicht erst im Nachhinein als ‘Anwendung’ theoretischer Einsichten*” (ivi, p. 44).

⁸⁶⁴ “[...] en admettant que l’expérience de la transcendance soit moins répandue que l’expérience passive, que ceux chez qui elle est actualisée ne représentent qu’une infime minorité de la masse des hommes qui participent à l’expérience passive, ne sera-t-elle pas quelque chose d’«élitaire»?” (J. Patočka, “Le platonisme négatif”, in: Id., *Liberté et sacrifice*, cit., p. 80).

⁸⁶⁵ Qui Patočka gioca con il francese: “*le ‘sens du tout’ est l’affaire de tout le monde*” (ivi, p. 81). L’impegno nel movimento per i diritti Charta 77 – impegno che, com’è noto, lo ha portato alla morte in seguito ai ripetuti interrogatori da parte della polizia sovietica – può essere interpretato proprio come la volontà di salvaguardare anche per la massa questa libertà, la possibilità della ricerca autonoma del senso come “cura dell’anima” e la critica dell’esistente in nome della trascendenza dell’essere.

della libertà significa performarla e questa performance (la libertà negativa) si realizza sempre come il superamento di una determinata situazione limitante: siamo chiamati in questione dalla questione della libertà. Ciò significa che, in quanto viviamo come soggetti storici in un tempo storico, dobbiamo riconoscerci come parte del problema: “metterci in discussione, innalzando alla coscienza riflessiva la non-libertà della nostra epoca”⁸⁶⁶. Per Fink come per Patočka, l’esperienza del *polemos* dischiude una relazione con l’essere più originaria e autentica, scuotendo le certezze e le sicurezze con le quali siamo soliti barattare la libertà nella vita quotidiana. Proprio l’esperienza del *polemos* consente di attingere quell’essere anteriore all’utilizzabilità che Fink indica come ciò che va recuperato prima di poter tornare alla vita pubblica.

A questo riguardo, desideriamo far notare come sia possibile rintracciare un corrispettivo della “solidarietà degli scampati” nell’analisi finkiana della tragedia, a proposito della quale Fink parla di “scuotimento al cospetto del dramma tragico”, di una compassione la cui direzione “è l’interno dove ogni singolo viene toccato nel proprio fondo pre-individuale”⁸⁶⁷. Nel gioco come nel *polemos* è dunque veicolato proprio quel libero rapporto con le cose, quell’essere anteriore a ogni significato in cui Fink scorgeva la condizione di possibilità del rinnovamento della tradizione e della dimensione pubblica. In questo senso, la fenomenologia cosmologica appare come lo sviluppo più coerente della meontica: il gioco rivela infatti l’inessente essenza dell’uomo, che può essere esperita solo nella negazione di tutti gli orizzonti finiti e di tutte le essenze positive (sia oggettive che soggettive, in quanto, come si è visto, l’essere umano è il prodotto di un divenire, dell’auto-creazione dell’uomo). Giocare significa stabilire con le cose una relazione differente da quella che intratteniamo normalmente con esse; guardare al mondo da un’altra prospettiva, sospendendo i suoi significati e ricreandoli di nuovo (in questo senso, il gioco è l’*Idealbildung* per eccellenza):

“Il progetto dell’essere è il gioco che l’esserci stesso è nel suo accadere e in cui l’uomo è messo in gioco, così che egli scommette sempre la sua libertà giocando un

⁸⁶⁶ “*uns selbst in Frage zu stellen, indem wir die Unfreiheit unseres Zeitalters uns ins denkende Bewußtsein heben*” (E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 36).

⁸⁶⁷ E. Fink, *Fenomeni fondamentali*, trad. it., cit., p. 292.

ruolo in mezzo alle cose, in mezzo al mondo di gioco della compagine ontologica da lui stesso progettato, nel quale l'essere di tutto l'ente viene pensato e poetato⁸⁶⁸.

Ora, la definizione positiva della libertà come gioco e la coappartenenza di libertà e filosofia ci inducono a concludere che l'essenza/la motivazione della filosofia possa essere indicata nell'entusiasmo, al quale Fink dedica nel 1939-1940 il seminario *Vom Wesen des Enthusiasmus*, e che egli riconduce all'esperienza dello *thaumazein*⁸⁶⁹, in cui la filosofia trova il suo inizio e la sua motivazione. Così come il gioco – nella sua valenza di simbolo – costituisce l'essenza positiva della libertà, l'entusiasmo può costituire per così dire il riempimento positivo dell'epoché come *ekplexis*, come quell'esperienza dislocante dello scuotimento che istituisce una rottura verticale rispetto al piano della fenomenalità. Questo può essere, infine, anche il senso ultimo della “deumanizzazione” perseguita da Fink sin dalla *Sesta meditazione cartesiana*⁸⁷⁰: l'entusiasmo – in quanto è il superamento dell'orizzonte finito dell'esperienza ontica intramondana in direzione della totalità cosmologica, del ‘ci’ dell'esserci cosmologicamente compreso – è il sentimento estatico della libertà che possiede l'uomo. Esso è, per impiegare un'espressione nietzscheana già utilizzata in precedenza,

⁸⁶⁸ “Der Seinsentwurf ist das Spiel, als welches das Dasein geschieht, und in welchem der Mensch aufs Spiel gesetzt ist, so daß er immer seine Freiheit verspielt, daß er eine Rolle spielt inmitten der Dinge, inmitten der von ihm selbst entworfenen Spielwelt des ontologischen Gefüges, in dem das Sein alles Seienden erdacht und gedichtet wird” (E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 189).

⁸⁶⁹ A proposito dell'essenza demonica della filosofia e dell'entusiasmo come superamento della *Weltbefangenheit*, cfr. G.J. Giubilato, *Freiheit und Reduktion*, cit., pp. 114- 122.

⁸⁷⁰ Cfr. V. Cesarone, “Eugen Fink: prossimità e(-poché) distanza. Dalla fenomenologia trascendentale alla filosofia speculativa”, in: «Archivio di filosofia», n. 1-2, Pisa 2015, pp. 287-297; p. 296: “Affermare, ora, che la filosofia trova origine nell'entusiasmo significa anche decidere di liberarsi da ogni riferimento esclusivamente ‘umano’ per il suo accadere, e nello stesso tempo fugare ogni interpretazione restrittiva dell'entusiasmo come semplice fervore (*Begeisterung*)”. In *Verità e metodo*, Gadamer dedica al concetto finkiano di entusiasmo una lunga nota, riscontrando in esso un'affinità con il *Fedro* di Platone nella misura in cui anche Fink distingue tra due diverse specie di entusiasmo, o per meglio dire tra “un'estasi puramente umana” e “il vero entusiasmo” come ‘essere dell'uomo in Dio’ (cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, cit., pp. 119-120, nota 1; ed. it. p. 159). Il filosofo di Marburgo ritiene che tale distinzione sia meno motivata rispetto a quella platonica tra ‘follia buona’ e ‘follia cattiva’, in quanto anche le forme di estasi puramente umana sono modalità dell'autotrascendimento del finito come essere fuori di sé. Nella già citata recensione a *Spiel als Weltsymbol*, Gadamer rileva il permanere, nella concezione finkiana del gioco, di una distinzione metafisica tra mondo vero (serio) e mondo apparente, per cui Fink distingue tra due tipologie di gioco, ovvero tra i “*Verfallenheitsspiele*”, nei quali si è coinvolti, irretiti nel mondo di apparenza del gioco, e i “*Distanzspiele*”, nei quali il gioco è condotto con superiorità distaccata. Tale distinzione implica secondo Gadamer un misconoscimento della sovranità del gioco in quanto tale, ossia come gioco che si gioca attraverso i giocatori ma il cui soggetto è, contro ogni soggettivazione possibile, il gioco stesso (cfr. H.G. Gadamer, «Philosophische Rundschau» 9, n. 1 [1961], cit., p. 7).

“*große Sehnsucht*”, aspirazione nostalgica all’infinito⁸⁷¹, a una totalità non data (meontica), che a questo punto è stata ulteriormente “determinata” come fondo pre-individuale dell’esistenza.

Se si può parlare ancora di fenomenologia per il ‘secondo’ Fink, dunque, ciò è possibile solo a patto di intenderla come una *fenomenologia negativa della totalità*, proseguendo sulla via già inaugurata dalla *Dissertazione* del 1929 sui fenomeni della depresentazione e dalla fenomenologia dell’irrealtà ivi abbozzata. Tale conclusione corrobora, in ultima analisi, anche la tesi che abbiamo sostenuto nel secondo capitolo, a proposito del confronto tra differenza ontologica e differenza cosmologica: la meontica, infatti, costituisce il limite ultimo di qualsiasi ermeneutica (positiva) dell’essere; un limite che ci costringe a ricondurre il linguaggio – al pari della soggettività e dell’oggettualità, sia essa materiale o ideale – al divenire cosmologico come al movimento stesso dell’individuazione e dell’istituzione della differenza.

3.8. Oltre la riduzione fenomenologica – Mondo ed epoché in Fink e Patočka

Due sono, essenzialmente, le conclusioni che possiamo trarre dal confronto tra Fink e Patočka:

- (1) La riduzione perde i suoi tratti trascendentali e diventa un’esperienza ontologica o, per meglio dire, meontica e meontologica (rispetto all’essere come essere dell’ente): esperienza della negatività originaria, intesa non come la negazione di ogni senso ma, piuttosto, come la condizione stessa della manifestatività di un senso possibile⁸⁷².
- (2) Tale negatività originaria è la trascendenza, descritta da Patočka come “l’esperienza di un’insoddisfazione di fronte al dato” (“*expérience d’une insatisfaction vis-à-vis du donné*”)⁸⁷³. In Fink il concetto assume una doppia

⁸⁷¹ Cfr. Fink, *Eremitaggio*, cit., af. 46, p. 17.

⁸⁷² Ci sembra di poter affermare che, in un certo senso, la meontica finkiana risponde all’esigenza di rendere conto di quell’eccedenza della donazione rispetto all’intuizione che Jean-Luc Marion ha poi sviluppato nella “fenomenalità della donazione”, contrapposta alla husserliana “fenomenalità dell’oggettualità”: così Fink afferma, per esempio, che per Kant il mondo è un problema meontico, nel senso che esso è un “non-dato, paradossalmente sempre dato” (E. Fink, *Welt und Weltbegriff*, Nachlass Eugen Fink, E15/D-408, V-II 2, ca. 1934, trad. mia).

⁸⁷³ J. Patočka, “Le platonisme négatif”, in: Id., *Liberté et sacrifice*, cit., p. 79.

accezione, a seconda che si consideri la *Sesta meditazione* – in cui essa è l'essere-per-sé della coscienza – o gli scritti successivi alla svolta cosmologica, nei quali è la trascendenza del mondo a partire dalla differenza cosmologica, di cui la libertà negativa è esperienza e comprensione performante, consistendo nel trascendimento dell'orizzonte ontico-ontologico intramondano.

Com'è noto, il filosofo ceco scorge l'avvento di tale separatezza dello spirito già nel “*chorismos*” platonico: se da un lato, con la teoria platonica delle idee, la metafisica si installa sul proprio terreno, dall'altro, con essa, si affaccia per la prima volta l'istanza della “trascendenza assoluta”⁸⁷⁴. La separazione tra la cosa e l'idea, comportando una de-oggettivazione e una de-realizzazione, apre la strada per il rapportarsi dell'uomo all'essere come al “non reale” e al “non essente”⁸⁷⁵ e, dunque, per l'esperienza umana della libertà, che egli definisce come “l'altro lato della trascendenza dell'Idea”⁸⁷⁶. Solo in nome di tale trascendenza, infatti, è possibile negare l'esistente e la necessità del reale⁸⁷⁷, così come è sempre in virtù di essa che il linguaggio può trascendere la realtà integrandola e superandola nel processo storico e nel divenire umano dei significati. In questo senso, l'Idea assurge per Patočka a “simbolo della libertà”⁸⁷⁸, permettendo quella che egli chiama “liberazione nei confronti del dato come tale” (“*libération à l'égard du donné comme tel*”)⁸⁷⁹.

In tal senso, è possibile tracciare un parallelismo tra *chorismos* e *differenza cosmologica*. Infatti l'Idea – intesa non tanto come *eidos*, quanto come sinonimo della separatezza del *chorismos* – svolge per Patočka lo stesso ruolo che svolge il mondo per Fink: essa è ciò in virtù di cui vediamo e possiamo fare esperienza, precedendo e

⁸⁷⁴ Ivi, p. 62.

⁸⁷⁵ *Ibidem*.

⁸⁷⁶ Ivi, p. 92.

⁸⁷⁷ “[C'est de] là que se font jour les possibilités de la négation sous toutes ses formes, depuis la simple constatation d'une absence ou d'une contradiction jusqu'au propos délibéré de réduire à néant ce qui existe, de profaner ce qui passe pour sacro-saint, de condamner le réel au nom de ce qui n'est pas, mais à quoi l'on aspire” (ivi, p. 89).

⁸⁷⁸ Ivi, p. 88.

⁸⁷⁹ Ivi, p. 77. Sulla scorta di Émilie Tardivel, Marco Barcaro si concentra sul concetto di “negatività concreta” in Patočka, ovvero sull'essenza della libertà come negazione dell'oggettività e del dato (cfr. É. Tardivel, *La Liberté au principe. Essai sur la philosophie de Patočka*, pref. F. Dastur, Paris, Vrin, 2011, p. 34 e p. 43; M. Barcaro, *Il mondo come paradosso. Patočka e lo sviluppo della Lebenswelt*, Mimesis, Milano 2016, pp. 32-34): concetto che va letto in continuità – oltre che con Heidegger – con Fink e il suo ideale di “libertà negativa”.

fondando come preliminare condizione di possibilità sia l'oggettività degli enti, sia la soggettività del soggetto stesso. L'insoddisfazione di fronte al dato è infatti sempre al tempo stesso un'insoddisfazione nei confronti dell'ego, nella misura in cui anche quest'ultimo si offre alla coscienza come oggetto di osservazione (seppure di un'auto-osservazione) all'interno di un mondo *già* costituito. Per impiegare le parole di Barbaras, che interpreta Fink:

“Come Fink dice in sostanza, se il mondo è ciò che è a partire dalla sua origine [nel primo Fink, la coscienza trascendentale costituente e fenomenalizzante], l'origine è ciò che è *a partire dal mondo*”⁸⁸⁰.

Come osserva ancora lo studioso francese:

“[...] Nella misura in cui il soggetto appare come derivato e, dunque, la fenomenalità del mondo [appare] come procedente da un movimento di fenomenalizzazione, si deve riconoscere che vi è un senso d'essere del mondo che non si confonde con l'essere apparente, ma che è, al contrario, il suolo e la condizione di possibilità della sua propria fenomenalità. È qui che l'influenza di Fink sul pensiero di Patočka è decisiva. Fink conferisce al mondo lo statuto ontologico di un fondo che è a un tempo sorgente e cornice di ogni individuazione e di ogni apparizione”⁸⁸¹.

Per Patočka come per Fink, nel carattere totale dell'epoché si annuncia la dimensione cosmologica della libertà, la quale non è altro che l'esperienza della trascendenza dalla totalità dell'ente e, dunque, rapporto dell'uomo al tutto: “l'esperienza della libertà – afferma Patočka – è sempre un'esperienza totale, l'esperienza di un 'senso' totale; tanto che, finché non si è fatta tale esperienza, la questione del 'senso (globale) della vita'

⁸⁸⁰ “Comme le dit Fink en substance, de même que le monde est ce qu'il est de par son origine, l'origine est ce qu'elle est de par le monde” (R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Éditions de la Transparence, Chatou, p. 14, modificata; evidenziazione mia).

⁸⁸¹ “[...] Dans la mesure où le sujet apparaît comme dérivé et donc la phénoménalité du monde comme procédant d'un mouvement de phénoménalisation, force est de reconnaître qu'il y a un sens d'être du monde qui ne se confond pas avec son être paraissant mais est au contraire le sol et la condition de possibilité de sa propre phénoménalité. C'est ici que l'influence de Fink sur la pensée de Patočka est décisive. Fink confère au monde le statut ontologique d'un fond qui est en même temps source et cadre de toute individuation et de toute apparition” (ivi, pp. 88-89).

resta priva di significato”⁸⁸². Similmente, leggiamo in Fink: “con l’idea della libertà, l’uomo [...] si solleva contro l’intero dell’ente, contro tutto ciò che egli non è, e lo fronteggia”⁸⁸³ e, ancora: “domandando della libertà, necessariamente ci proiettiamo con la domanda nell’intero, e perciò perveniamo alla filosofia”⁸⁸⁴.

Torna qui a profilarsi quel nesso tra libertà e mondo, domanda sul tutto dell’ente e domanda sull’essenza dell’uomo, menzionato all’inizio di questo capitolo a proposito della causalità naturale in Kant, così come riaffiora, in ultima analisi, quell’istanza di un’epoché coerente e radicale che Fink avanzava nella conferenza del 1947 “La filosofia come superamento dell’ingenuità”, contestando l’equiparazione della tesi generale dell’atteggiamento naturale a una validità intramondana ponibile e toglibile dal soggetto, il cui essere trascendentale permaneva come il presupposto ontologico non tematizzato dell’epoché. In un certo senso, potremmo scorgere nella domanda metafisica fondamentale (“Perché è l’essere e non piuttosto il nulla?”) la cornice del domandare filosofico sulla libertà: come si è visto, infatti, è proprio l’intuizione del nulla a fondare la coscienza della libertà, a rivelare il *Weltwesen* dell’uomo, l’essenza cosmologica della Cura, per cui essa diventa, per usare un’espressione della Arendt, “cura della propria posizione nell’universo” (“*care of one’s own stature in the universe*”)⁸⁸⁵.

Si ricorderà la frase di Fink secondo cui “la riduzione diventa un’impresa dalla portata incalcolabile”⁸⁸⁶. Riteniamo che tale affermazione resti valida anche per il ‘secondo’ Fink, riferita tuttavia non più alla riduzione, ma all’epoché. Benché egli, a differenza di Patočka⁸⁸⁷, non si richiami espressamente all’epoché fenomenologica, infatti, ci sembra che nel concetto della libertà negativa si realizzi quella “riduzione

⁸⁸² J. Patočka, “Le platonisme négatif”, in: Id., *Liberté et sacrifice*, cit., p. 80.

⁸⁸³ “Der Mensch [...] steht mit der Idee der Freiheit auf gegen das Ganze des Seienden, gegen alles, was er nicht ist, und stellt sich dem gegenüber” (E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 29).

⁸⁸⁴ “In der Frage nach der Freiheit fragen wir so notwendig ins Ganze, d. h. wir geraten in die Philosophie” (ivi, p. 36).

⁸⁸⁵ H. Arendt, *Between Past and Future*, cit., p. 275.

⁸⁸⁶ E. Fink, *Nähe und Distanz*, cit., p. 302.

⁸⁸⁷ Com’è noto, Patočka rifiuta la riduzione all’immanenza soggettiva, distinguendo da questa l’epoché come trascendenza assoluta dall’ente e apertura della manifestatività, della fenomenalità dei fenomeni: “Der Gedanke der Epoché ist von der Reduktion auf Immanenz in jedem Sinne unabhängig. Epoché bedeutet die absolute Freiheit der Gedankenreflexion von jedwedem bindenden und verbindenden Inhalt, die absolute Autonomie des Erscheinens als solchen gegenüber dem Erscheinenden und seiner Struktur, aber mit einer Immanenz hat sie nichts zu tun” (J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, Blaschek-Hahn Helga, Alber, Freiburg i.Br. 2000, p. 163).

tematica dell'idea di essere" che egli scorgeva come il necessario completamento dell'epoché, affinché questa potesse realizzare il superamento della *Weltbefangenheit* che continuava a caratterizzare il soggetto trascendentale husserliano, nel momento in cui il fenomenologizzare accoglieva operativamente alcuni presupposti ontologici trascendenti⁸⁸⁸.

Proprio la radicalizzazione dell'epoché sta alla base della *fenomenologia asoggettiva* di Patočka e dell'*antropologia cosmologica* di Fink. In tal senso, vale primariamente per il nostro filosofo ciò che ancora Barbaras afferma a proposito dell'epoché in Patočka (dopo avere rimarcato la decisiva influenza di Fink su questo punto):

“[essa] deve essere compresa come esibizione o scoprimento dell'apparire come tale, dunque come messa tra parentesi di ogni apparizione, ivi compresa quella della coscienza: lungi dal fondare l'apparire, quest'ultima è anch'essa sottomessa alla sua legge”⁸⁸⁹.

Nell'accento posto sulla dimensione della *lethe*, del “non reale” e del “non essente”, per cui entrambi pensano l'assenza come condizione di possibilità della presenza⁸⁹⁰, Fink e Patočka si discostano da Husserl e dal primato da questi attribuito all'intuizione, ma anche da Heidegger e dalla “*Lichtmetaphysik*” in generale. Si è visto inoltre come Patočka individui nella filosofia l'avvento dell'umanità storica e scorga nell'essere il fondamento problematico dell'esistenza, condividendo in tal modo l'immagine finkiana della duplice sensatezza e insensatezza della storia. Tuttavia, egli non segue l'amico nelle sue conclusioni nietzscheane, rimanendo più vicino all'Husserl della *Crisi*. Quando il filosofo ceco afferma che il platonismo negativo “salvaguarda la possibilità per l'uomo di contare su una verità che, nonostante non possa essere formulata in un

⁸⁸⁸ Per la problematizzazione finkiana dell'epoché, rimandiamo il lettore al primo capitolo.

⁸⁸⁹ “[elle] doit être comprise comme monstration ou mise au jour de l'apparaître comme tel, par conséquent, comme mise entre parenthèse de tout apparaissant, y compris de la conscience elle même: loin de fonder l'apparaître, celle-ci doit aussi être soumise à sa loi” (R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, cit., p. 25).

⁸⁹⁰ In *Platonisme négatif*, Patočka accenna alla memoria e all'immaginazione come “forze di presentificazione di ciò che non è immediatamente dato (cfr. J. Patočka, “Le platonisme négatif”, in: Id., *Liberté et sacrifice*, cit., p. 89). Citiamo nuovamente, sempre a questo proposito, la recensione di Patočka allo scritto finkiano del 1929 (cfr. J. Patočka, “Rezension zu E. Fink, ‘Vergegenwärtigung und Bild’” (1934), in: E. Fink – J. Patočka, *Briefe und Dokumente*, cit., pp. 37-38), in cui egli sottolinea come uno dei meriti del lavoro di Fink consista nel portare alla luce le difficoltà legate alla riduzione.

contenuto positivo, non è relativa e ‘mondana’⁸⁹¹, sta infatti nominando qualcosa di più che non la differenza cosmologica finkiana tra l’ente intramondano e il mondo. Indubbiamente, pur riconoscendo con Fink il carattere diveniente delle categorie e dei concetti, Patočka sottolinea più di lui l’esigenza di salvaguardare anche “il momento di legittimità interna della metafisica”⁸⁹², ossia la sua aspirazione all’eternità e al sovratemporale, contro il relativismo dei valori⁸⁹³.

In realtà, tuttavia, il filosofo di Costanza traccia – come si è detto – una differenza fondamentale tra il nichilismo che accetta passivamente l’assenza del senso (il nichilismo “sordo” o “ottuso” al quale si è già fatto riferimento, caratterizzato dalla debolezza e dalla mancanza di volontà), e il nichilismo che avverte tale assenza come problematica. L’assenza del senso, infatti, non coincide con la sua inesistenza; in un certo qual modo, la nostalgia presentifica ciò di cui si avverte la mancanza. In un aforisma di *Eremitaggio*, Fink afferma per esempio che l’*idea* di Dio e di un ente supremo è fonte di elevazione per lo spirito, condividendo in tal modo con il filosofo ceco l’esigenza di distinguere nella metafisica tra ciò che è da superare e ciò che è da conservare come aspirazione e anelito, in quanto permette di negare e criticare il sussistente, guadagnando da esso quella distanza in virtù della quale soltanto è possibile l’esercizio della libertà. Se Patočka afferma che il movimento della verità come rapporto con la condizione della manifestatività “si mostra nella differenza tra soprannaturale e naturale, tra divino e empirico”⁸⁹⁴, similmente Fink descrive l’autosuperamento della finitezza nell’entusiasmo della filosofia come un “lasciarsi prendere dal dio (*“Sichergreifenlassen vom Gott”*)⁸⁹⁵.

In un altro aforisma, egli definisce la nostalgia dell’idea come la “trascendenza dell’esserci umano nell’arte, nella religione e nella filosofia”⁸⁹⁶. Anche Patočka, in *Platonisme négatif*, individua il momento di legittimità della metafisica nell’istanza della trascendenza e, facendo riferimento agli stessi fenomeni citati da Fink, definisce il *chorismos* nei seguenti termini:

⁸⁹¹ Ivi, p. 97.

⁸⁹² Ivi, p. 85.

⁸⁹³ Ivi, p. 98.

⁸⁹⁴ J. Patočka, *Saggi*, cit., p. 38.

⁸⁹⁵ E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt*, 2, Gesamtausgabe 3.2, p. 26.

⁸⁹⁶ E. Fink, *Eremitaggio*, cit., af. 47, p. 18.

“esperienza di un senso indipendente dall’oggettivo e dal sensibile, che si ottiene invertendo l’orientamento primitivo, ‘naturale’, della vita; l’esperienza di una rigenerazione, di una ‘seconda nascita’, propria dell’insieme della vita spirituale, vissuta dall’uomo religioso, dall’artista e, in misura non inferiore, dal filosofo”⁸⁹⁷.

L’idea trascendente, pur non essendo presente alla stregua degli enti, si dà comunque all’interno di un’esperienza; di un’esperienza inoggettuale, ma non per questo insensata: come Patočka scrive ancora l’8 marzo 1977, cinque giorni prima di morire nelle circostanze cui si è accennato in nota nel precedente paragrafo, “ci sono delle cose per cui vale la pena soffrire”⁸⁹⁸.

In generale, possiamo dire che entrambi i filosofi salvaguardano della metafisica la sua *possibilità*, il suo momento inaugurale (non a caso, Fink insiste sull’allegoria della caverna platonica, scorgendo in essa l’avvento della *Lichtmetaphysik*, o per meglio dire l’eveniente divenire-*per-sé* della comprensione ontologica a partire dal suo fondo meontico⁸⁹⁹). Questo *pathos* dell’inizio è, in un certo senso, lo stesso che anima i *Beiträge* di Heidegger e il pensiero heideggeriano del “nuovo inizio”; più in generale, esso costituisce un *leit motiv* della fenomenologia a partire da Husserl e dall’ideale husserliano di un cominciamento assoluto. Sia per Fink sia per Patočka, l’inizio assoluto resta un ideale, che essi peraltro abbandonano con la rinuncia alla riduzione e alla costituzione trascendentale: non solo l’epoché non può mai saltare oltre il mondo e, come si è visto, la libertà trova il suo limite nella natura e nella vicinanza ontica con le

⁸⁹⁷ “*expérience d’un sens indépendant de l’objectif et du sensible, que l’on obtient en inversant l’orientation primitive, ‘naturelle’, de la vie, l’expérience d’une régénération, d’une ‘seconde naissance’, propre à l’ensemble de la vie spirituelle, connue de l’homme religieux, de l’artiste et, dans une mesure non des moindres, du philosophe*” (J. Patočka, “Le platonisme négatif”, in: Id., *Liberté et sacrifice*, cit., pp. 87-88).

⁸⁹⁸ J. Patočka, 8 marzo 1977, in R. Jakobson, “Dal curriculum vitae di un filosofo ceco”, in: J. Patočka, *Saggi*, cit., p. 177.

⁸⁹⁹ Cfr. E. Fink, *Metaphysik der Erziehung*, cit., p. 51: “*Der Aufstieg aus der Höle, die Befreiung, geschieht in der den Menschen mit dämonischer Gewalt anfallenden Philosophie; sie ist zunächst eine schmerzhafteste Erfahrung, wo der von ihr Fortgerissene alles zu verlieren scheint, nichts mehr sieht und keinen Stand und Boden hat, bis er durch verweilen im scheinbaren Nichts sich eingewöhnt hat ins Überhelle des wesentlichen Seinsverstehens und das Seiendste erblickt, - und zwar nach einem langen Weg vermittelnder Stufung*”.

cose (in quella che Heidegger chiama “deiezione”) ma, vale la pena di ribadirlo, “[...] ogni iniziare da sé della libertà umana presuppone già l’essere della libertà”⁹⁰⁰.

Sicuramente, tuttavia, tra Fink e Patočka sussistono importanti differenze; innanzitutto perché, come si è accennato, il pensiero del primo è speculativo-cosmologico o speculativo-simbolico, mentre quello del secondo è trascendentale-fenomenologico. In Fink la questione storica è ricompresa in quella cosmologica, senza trovare una trattazione autonoma: in quanto è identica al divenire ontologico, la storia è sempre già inglobata nel mondo, che è “il pieno spazio-tempo dell’essere”⁹⁰¹. Di conseguenza, “se l’apertura estatica al mondo da parte dell’umanità deve essere concepita come l’‘elemento storico’, dovrebbe essere domandato in merito al giusto concetto di *mondo*”⁹⁰². Solo a partire dal mondo, dalla contesa cosmologica di cielo e terra, è infatti possibile pensare anche quei fenomeni dell’esistenza umana – come l’eros o il culto – che, pur mutando nella loro configurazione concreta e nei loro rapporti, costituiscono per così dire il “fondo storico della storia”⁹⁰³. Il movimento della storia, *das Geschehen der Geschichte*, è concepito da Fink come *Welthistorie* e *Weltgeschichte* e ricondotto al movimento cosmologico (non-umano) della manifestazione degli enti, secondo una lettura del *polemos* di carattere schiettamente cosmologico, che trascende le vicende umane e presenta indubbiamente tratti ancora metafisici. Non a caso, la lettura della *Metaphysik der Erziehung* – in cui Fink si confronta con le filosofie di Platone e Aristotele – genera in Patočka il dubbio di un latente platonismo di Fink stesso, del quale egli critica il dualismo esasperato e l’enfasi posta sul ruolo della *chora* nel pensiero cosmologico platonico⁹⁰⁴.

Il concetto finkiano della storia, come nota anche Patočka⁹⁰⁵, è insomma speculativo, mentre quello del filosofo ceco può essere qualificato come “trascendentale-fenomenologico”, sia riguardo alla storia, sia riguardo al mondo, da lui pensato come

⁹⁰⁰ “[...] alles Vonselbstanfängen der menschlichen Freiheit setzt schon das Sein der Freiheit voraus” (E. Fink, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 181, evidenziazione di Fink).

⁹⁰¹ E. Fink, “Welt und Geschichte” (1956), in Id., *Nähe und Distanz*, cit., pp. 175-176 (“Der Bezug zum Sein ist der Raum der Geschichte”; “den vollen Zeit-Raum des Seins nennen ir die Welt”); trad. it. p. 151.

⁹⁰² Ivi, p. 178; trad. it. p. 152.

⁹⁰³ *Ibidem*.

⁹⁰⁴ Cfr. Patočka, 9.11.1971, in: E. Fink – J. Patočka, *Briefe und Dokumente*, cit., pp. 95-99.

⁹⁰⁵ J. Patočka, “Weltganzes und Menschenwelt – Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz”, in: Id., *Die Bewegung der menschlichen Existenz: phänomenologische Schriften* 2, hrsg. K. Nellen, J. Nemeč, I. Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, p. 164.

co-dato nell'apparizione stessa all'interno dell'*epoché*⁹⁰⁶. In questo senso, possiamo affermare che Patočka non si ferma alla negatività della meontica finkiana, ma sostiene anche la possibilità di un'esperienza fenomenologica del mondo, resa possibile dal mantenimento, pur se indipendente dalla riduzione trascendentale, di un certo riferimento all'intenzionalità, benché a un'intenzionalità desoggettivata, privata dei suoi tratti egologici, concepita come momento interno al campo di apparizione della fenomenalità⁹⁰⁷. A questo proposito, citiamo nuovamente Barbaras: "Patočka insiste sul fatto che ogni apparizione ha luogo essenzialmente in seno a un mondo, che la *coapparizione del mondo* come totalità onni-inglobante è costitutiva dell'apparire di ogni apparizione"⁹⁰⁸.

Come evidenziato da Émilie Tardivel⁹⁰⁹, in Patočka l'*epoché* mantiene, come già in Heidegger, la struttura dell'appello, per cui il mondo è il soggetto di un appello alla soggettività a lasciar apparire ciò che non è (ancora) dato⁹¹⁰. Anche Fink, come si è visto, parla di "*Appell-Charakter der Freiheit*", tuttavia per lui il mondo è l' "altra metà

⁹⁰⁶ "So ist das Ganze nichts von der Erscheinung Verschiedenes, sondern die Erscheinung selbst" (J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, cit., p. 114).

⁹⁰⁷ Sulla risignificazione dell'intenzionalità in Patočka, cfr. M. Barcaro, *Il mondo come paradosso*, cit., pp. 213-223. La co-datità del mondo finisce tuttavia con l'essere pensata più come una struttura formale-globale dell'esperienza (significativa è, in tal senso, la nozione di "campo di apparizione"), che nei termini contenutistici di una *Erlebnis*. Karel Novotný scorge in Patočka il permanere di un "formalismo trascendentale" di ascendenza kantiana che fa dell'apparire, ossia della fenomenalità del fenomeno, un apriori, la forma cosmologica dell'esperienza, per cui il filosofo ceco rimarrebbe legato, in ultima analisi, a un'impostazione intenzionale che gli impedisce di comprendere a fondo la *datità* - da non confondersi con l'evidenza - del lato inapparente del fenomeno (cfr. K. Novotný, "Das Problem der Gegebenheit des Erscheinens. Patočkas Konzept der Phänomenalität im gegenwärtigen Kontext", in: H.R. Sepp – A. Wildermuth, *Konzepte des Phänomenalen*, cit., pp. 169-187; cfr. in particolare, pp. 181-186). Ancora nel saggio "Die Transzendentalität der Welt: Epoché und Reduktion bei Jan Patočka", Novotný descrive l'approccio di Patočka al mondo come "via della differenza trascendentale-fenomenologica", contrapponendola sia a quella finkiana della differenza cosmologica sia a quella heideggeriana della differenza ontologica (K. Novotný, "Die Transzendentalität der Welt: Epoché und Reduktion bei Jan Patočka", in: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, a cura di R. Kühn e M. Staudigl, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, pp. 153-175; p. 169), in quanto il mondo è pensato dal filosofo ceco come un *trascendentale*, come "struttura dell'apparenza" realmente data nell'*epoché* (ivi, p. 168). A questo proposito, cfr. anche: R. Terzi, *Dalla genesi dell'esistenza al movimento dei fenomeni. Prospettive e problemi in Patočka*, in: «Fogli Campostrini», vol. 2, anno 2012, n. 2, pp. 45-64; p. 60.

⁹⁰⁸ "Patočka insiste sur le fait que toute apparition a lieu par essence au sein d'un monde, que la coapparition du monde comme totalité omni-englobante est constitutive de l'apparaître de toute apparition" (R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, cit., p. 87, evidenziazione mia).

⁹⁰⁹ Cfr. É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 57.

⁹¹⁰ Cfr. J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. fr. di E. Abrams, Millon, Grenoble 1992, p. 177.

del simbolo”, il totalmente altro; in quanto tale, esso, al pari del contenuto di verità dell’opera d’arte per Adorno, è (e resta) inapparente, promettendosi e al tempo stesso sottraendosi nell’apparenza. In questo sta la differenza tra l’orientamento storico-eventuale della fenomenologia patočkiana e quello cosmologico della ‘fenomenologia’ finkiana.

Se quindi, in virtù di questo essere co-dato del mondo, la via di Patočka può essere qualificata a buon diritto come fenomenologica, quella percorsa da Fink si configura piuttosto come simbolica o speculativo-meontica, e può essere definita come fenomenologica solamente in riferimento a ciò che la delimita dal basso (rimandiamo, ancora una volta, al concetto di “*rückfallender Absprung*”); solamente, cioè, a patto di intendere la fenomenologia come soglia e, precisamente, come la soglia di se stessa. La speculazione, infatti, non sopraggiunge alla fenomenologia dall’esterno, ma è la fenomenologia stessa a protendersi nella speculazione, e ciò non soltanto alla fine, ma *sin dall’inizio*, in quanto l’essenza ultima della soggettività come progetto ontologico consiste appunto nel movimento dei concetti ontologici; un movimento che, lungi dall’essere autofondato e autoriferito, deriva *da* e muove *verso* il mondo come abissale, inapparente fondo meontico.

A proposito di Fink, dunque, non si può sostenere la co-datità del mondo, il cui movimento rimane al di là, o per meglio dire *al di qua* della soggettività, per il fatto che la meontica trascende la mediazione concettuale – e, dunque, il *Dasein* come progetto ontologico, *Seinsentwurf* che, nella sua essenza cosmologica di *Weltwesen* e *Vermittler*, è appunto questa medialità del concetto, il medium dell’essere che nell’uomo si autoconosce e autotematizza – e la stessa fenomenalità. Qui sta, in ultima analisi, la differenza non soltanto rispetto a Patočka, ma anche rispetto ai recenti sviluppi della fenomenologia in area francese con Marion, che pure sostiene l’eccedenza del d(on)ato rispetto alla significazione intenzionale: nella fenomenologia della donazione, infatti, la negatività non svolge un ruolo altrettanto eminente. Il concetto cosmologico di mondo in Fink è lontano tanto dall’oggettività husserliana, quanto dal “fenomeno saturo” di Marion, in quanto, nella meontica finkiana, si tratta ovviamente non di un *eccesso*, ma piuttosto di un *difetto* di intuizione.

Il movimento del mondo viene pensato in maniera così radicale che esso non appare mai alla soggettività (la quale d’altra parte, come si è visto, è essa stessa connotata come

mancanza, nostalgia e dunque, in un certo senso, è inapparente a se stessa, caratterizzata da una costitutiva opacità di fondo):

“Nel progetto creativo, quindi, Fink non teme di congiungere assieme una soggettività radicalizzata e il movimento del mondo; un movimento del mondo pensato in termini così estremi, che a tale soggettività esso non può mai apparire”⁹¹¹.

In Fink manca, inoltre, una tematizzazione della storia analoga a quella sviluppata da Patočka: se anche quest'ultimo riconosce il “movimento dell'apparire” come individuazione degli enti a partire da un oscuro fondo pre-individuale, egli pensa tuttavia anche il “movimento dell'esistenza”, concependo diacronicamente – non tanto in un senso cronologico, quanto nel senso di una storicità trascendentale immanente, che consente in base a essi l'individuazione di fasi della storia – i fenomeni che Fink individua per così dire sincronicamente, da un punto di vista più antropologico che fenomenologico⁹¹². Possiamo in effetti affermare che, in virtù del movimento di individuazione che costituisce il carattere comune al mondo e all'esistenza (che non a caso, nel movimento individuante della “conquista di sé”, giunge a rapportarsi al mondo in totalità⁹¹³), in Patočka la temporalità – e, in senso lato, la storicità – costituisce

⁹¹¹ “Fink scheut sich also nicht, im schöpferischen Entwurf eine radikalisierte Subjektivität mit einer Bewegung der Welt in sich selbst zusammenzuklammern – mit einer Bewegung der Welt, die so extrem gedacht ist, daß sie dieser Subjektivität nie zu erscheinen vermag” (H.R. Sepp, *Medialität und Meontik*, cit., p. 3).

⁹¹² Fino a un certo punto, è in effetti possibile scorgere un parallelismo tra i cinque fenomeni fondamentali individuati da Fink e i tre movimenti dell'esistenza in Patočka. Per esempio il fenomeno dell'amore (come *eros*) può essere confrontato – secondo un'indicazione che proviene dallo stesso Patočka (*Saggi*, cit., p. 36: “Ora, è nel movimento dell'accettazione che rientra quel tipo di trasporto chiamato *eros* [...]”) – con il movimento “del radicamento” o “dell'accettazione”, quello del lavoro con il movimento della difesa, che si trasforma nel terzo movimento passando attraverso la lotta (che Fink include, come si è visto, tra i fenomeni fondamentali dell'esistenza). Tuttavia non solo tra i fenomeni finkiani e i movimenti dell'esistenza non è possibile istituire una corrispondenza precisa, ma in Fink manca, come si è visto, l'aspetto diacronico, in quanto i fenomeni sono pensati, più che nel divenire dell'uno nell'altro, in una simultaneità che non prevede alcuna teleologia. Inoltre, per Patočka in ciascun movimento domina uno specifico orizzonte temporale (il *passato* nel movimento del “radicamento”, il *presente* in quello della “difesa”, il *futuro* in quello della “verità”). Se entrambi pensano la soggettività per così dire “in movimento”, in Patočka tale movimento risente ancora dell'impostazione teleologica husserliana, che come si è visto è invece del tutto superata in Fink.

Infine, nell'impostazione patočkiana non è altrettanto rilevante il dualismo di cielo e terra, cui Fink fa invece corrispondere, nell'esistenza umana, le polarità attività-passività, maschile-femminile, disvelatezza-nascondimento.

⁹¹³ Cfr. J. Patočka, “Per una preistoria della scienza del movimento”, in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 74.

l'orizzonte fenomenologico del problema del mondo. Il mondo, infatti, è indagato sempre nella sua relatività al "mondo ambiente" e, in ultima analisi, al corpo proprio, a partire dal quale si determinano i vari gradi di vicinanza e lontananza, familiarità ed estraneità, rispetto agli oggetti e agli altri soggetti⁹¹⁴ (coerentemente con quella che egli definisce una "fenomenologia della corporeità"⁹¹⁵).

Anche il filosofo di Costanza riconosce il movimento come essenziale agli enti e all'essere, tuttavia egli lo interpreta primariamente come il movimento contrastante di cielo e terra, a partire dal quale hanno origine tutti gli altri movimenti, ivi compreso il movimento storico dell'esistenza umana⁹¹⁶. Se infatti, come Husserl e Patočka, Fink riconosce che l'esperienza è originariamente articolata in prossimità e distanze a partire da quel centro, da quel punto-zero dell'orientamento che è il *Leib*, egli tematizza specularmente anche e soprattutto il movimento inverso dalla distanza alla prossimità, dal mondo come "*umfassende Weltweite*" agli orizzonti intramondani⁹¹⁷.

Le differenze tra i due filosofi, tuttavia, vanno oltre la concezione della storia. Se infatti per entrambi, come già per l'Heidegger di *Vom Wesen der Wahrheit*, la libertà costituisce il fondamento della verità, Fink attribuisce alla creatività umana un ruolo che in Patočka non è altrettanto determinante: già nella sopra citata conferenza del 1937, egli individuava l'ambizione della fenomenologia nel "liberare la forza creatrice del mondo della vita nelle profondità dell'uomo stesso"⁹¹⁸, operando, di fatto, una fusione tra fenomenologia e pensiero nietzscheano. Inoltre, come si è visto nel par. 3.5, Fink radicalizza in direzione nietzscheana la nozione heideggeriana di progetto ontologico e va oltre il concetto della libertà negativa, definendo la libertà, positivamente, come "il gioco del progetto ontologico al fondo della nostra esistenza" e dando il nome di

⁹¹⁴ Cfr. J. Patočka, "En marge du 'Tout du monde et le monde de l'homme'", in: Id., *Papiers phénoménologiques*, cit., p. 157: "[...] Il movimento di trascendenza crea qui un "mondo proprio", mondo ambiente [...]". Cfr. anche: J. Patočka, "Méditation sur Le monde naturel comme problème philosophique", in Id., *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, a cura di E. Abrams, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988, p. 102: "la vita umana in quanto *dynamis*, in quanto possibilità che si realizza, è [...] in grado di restituire ai concetti di spazio, tempo, movimento, il loro significato ontologico originario".

⁹¹⁵ Proprio nella corporeità Patočka scorge aristotelicamente, com'è noto, l'elemento comune ai due movimenti: al movimento dell'esistenza e al processo cosmico di cui essa fa parte (cfr. J. Patočka, "Per una preistoria della scienza del movimento", in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., pp. 63-75).

⁹¹⁶ Cfr. E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 228.

⁹¹⁷ Cfr. E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 93: "*Die Binnenweltzone läuft von der Nähe in die Ferne, die Welt gleichsam umgekehrt von der Ferne in die Nähe*" (evidenziazione *mia*).

⁹¹⁸ E. Fink, "Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls", in *Nähe und Distanz*, cit., p. 45; trad. it. p. 57.

“oltreuomo” a “quella presa dell’uomo su stesso”⁹¹⁹ in cui egli scorgeva nel 1937 l’elemento vitale della fenomenologia come “autopotenziamento della vita”⁹²⁰; di quella vita che, in *La filosofia di Nietzsche*, egli chiama “la grande giocatrice”⁹²¹. Il significato ultimo della nietzscheana trasvalutazione dei valori deve dunque essere ricercato in quella che, nella prima metà degli anni Trenta, Fink già definiva come la liberazione, la redenzione della vita dalla sua finitezza intramondana, dalla *Weltbefangenheit* come “*Gebanntheit ins Sein*”, individuandola, allora, nella riduzione fenomenologica. La trasvalutazione, infatti, rompe il cerchio magico dell’apparenza intramondana delle cose, rivelando che “ciò che noi chiamiamo ‘cose’ ci nasconde la vista del tutto libero, illimitato, sconfinato” e che, in ultima analisi, “le cose ci contraffanno il mondo”⁹²².

Se confrontiamo questa affermazione del 1950 con quanto Fink dichiarava nel 1947 a proposito della fenomenologia husserliana – “La filosofia deve liberare l’uomo dal coinvolgimento, dal perdersi *nelle cose, dalla prigionia del mondo*. Questo è il senso della filosofia fenomenologica di Husserl”⁹²³ –, e con quanto egli scrive nei primi anni Trenta a proposito della *Weltbefangenheit*⁹²⁴, è evidente la continuità del suo pensiero dagli anni della collaborazione con Husserl al periodo successivo alla svolta cosmologica. Propriamente, anzi, dobbiamo concludere che, nel pensiero di Fink, non c’è mai stata una “svolta cosmologica” (né una “svolta nietzscheana”), in quanto la questione del mondo – come rivelano soprattutto gli appunti preparatori alla *Sesta meditazione cartesiana* – è *sin dall’inizio* al centro dell’attenzione del filosofo, essendo tutt’uno con la questione dell’assoluto. In questo senso, l’analisi condotta in *La filosofia di Nietzsche* non è che la riproposizione di quanto Fink già scriveva da assistente di Husserl:

“Il superamento dell’uomo è la *assoluzione*. [...] L’oltreuomo è il senso della terra’: la discesa catabanica nel non-essere, risale all’indietro la caduta mondana di Dio; si

⁹¹⁹ *Ibidem*.

⁹²⁰ *Ibidem*.

⁹²¹ E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 133.

⁹²² *Ivi*, p. 176.

⁹²³ E. Fink, “La filosofia come superamento dell’ingenuità”, in: Id., *Prossimità e distanza*, trad. it., cit., p. 102.

⁹²⁴ Cfr. Z-IX, IX, 10a-11b. Cfr. per es. la seguente definizione di “*Weltbefangenheit*”: “*sich selbst ansehen wie ein Ding*” (Z-XI, III, 20a).

mantiene circolarmente in Dio. Rovinando nel ‘nulla’ (*meon*), si annienta anche il rovinare stesso, ‘fallisce’ (in senso mondano!)”⁹²⁵.

⁹²⁵ “Die Überwindung des Menschen ist die Absolution. [...] Der ‘Übermensch ist der Sinn der Erde’: der ekbantisch im Wesenlosen Fallende fällt in den Weltsturz Gottes zurück; er kreist in Gott. Eingängig ins ‘Nichts’ (*Meon*) nichtet sich das Eingehen selbst, es ‘scheitert’ (mundan gesprochen!)” (Z-XV, 62a, evidenziazioni di Fink).

Conclusioni – Sulla possibilità di una fenomenologia meontica e sulla cosmologia come “unmenschliches Denken”: de-umanizzazione e dignità umana in Eugen Fink

Nel paragrafo 3.4, abbiamo definito la libertà, con Fink, “*ein versucherisches Spiel*”, scorgendo nella possibilità del fallimento – con Patočka, potremmo dire nella “problematicità” – la sua condizione ‘trascendentale’ in quanto essa si manifesta esclusivamente nell’atto del *divenire libero*, in un tentativo audace e problematico: la libertà, in quanto rimanda alla dimensione dell’aperto (*das Freie*), consiste appunto in questo costitutivo essere esposti al mondo.

Ora, lo “*scheitern*”, il naufragare del *Dasein* come progetto ontologico, viene ad assumere i contorni di uno “sprofondamento in Dio” (“*Untergang in Gott*”⁹²⁶), di un superamento dell’essere nell’assoluto, dell’ontologia nella meontica⁹²⁷. Fink può dunque presentare la de-umanizzazione (nella quale risiede l’essenza dell’entusiasmo) come il superamento della coscienza infelice hegeliana⁹²⁸. Nel realizzare il progetto ontologico come movimento della trascendenza, infatti, la coscienza per così dire “si infinitizza” in ciò di cui ha coscienza (il mondo); trascende se stessa, pur restando, di fatto, finita, in quanto essa non è nient’altro all’infuori di questo movimento del trascendimento, coincidente con il fallimento della finitezza e dunque con il superamento della coscienza infelice in quanto tale. L’infinitizzazione, qui, non è altro che il movimento che percorre a ritroso il più originario movimento mediante il quale l’infinito, l’assoluto, finitizza se stesso nella pluralità degli enti, individuandoli. Se il movimento che va dall’infinito agli enti finiti è individuazione, ontificazione, pervenire dell’assoluto all’essere (per cui, come si è visto nel secondo capitolo, l’assoluto non è il mondo, in quanto quest’ultimo è soltanto come sua de-nientificazione), il movimento opposto, dagli enti alla loro origine, non può che essere meontico: una de-ontificazione

⁹²⁶ Z-XV, 102b.

⁹²⁷ Secondo quella che Bruzina chiama efficacemente la “paradossale logica meontica del fallimento” (“*the paradoxical meontic logic of failure*”: R. Bruzina, *Beginnings and Ends in Phenomenology*, cit., p. 503).

⁹²⁸ “*Phänomenologische Reduktion: Katastrophe der Existenz des Menschen, katastrophales Denken, das Außersichgeraten des Menschen, indem das Absolute zu sich kommt, der Exzeß; das Sichzugrunderichten des Menschen, die Henosis, die Vernichtung in der Verzweiflung, der Untergang des ‘unglücklichen Bewußtseins?’: die Übermenschung, Entmenschung*” (Z-IX, IX, 11b, evidenziazioni di Fink).

e, per quanto riguarda l'uomo, de-umanizzazione che è al tempo stesso una “super-umanizzazione” (“*Übermenschung*”), dispiegamento del *Weltwesen* dell'uomo. Anche nella sua versione cosmologica, dunque, la fenomenologia meontica dell'assoluto può essere descritta nei termini in cui Fink la descriveva negli anni Trenta: “la fenomenologia meontico-costitutiva non salta la finitezza, ma, *a partire da* quest'ultima, si slancia nell'infinità dell'origine che, nel far precipitare il mondo, si rende finita”⁹²⁹.

Lo slancio speculativo verso il mondo, come si vede, non salta al di là del fenomeno, ma continua a presupporre quest'ultimo come ciò da cui muovere⁹³⁰. In tal senso, possiamo affermare che è l'esigenza stessa di tenere uniti i due movimenti – dal finito all'infinito e dall'infinito al finito – a richiedere l'integrazione speculativa (meontica) della fenomenologia, in quanto, se la fenomenologia genetica è in grado di risalire regressivamente dal costituito alla sua origine, essa non può percorrere il movimento inverso: dall'origine al costituito; dalla condizione di possibilità dell'apparire, ai fenomeni che appaiono⁹³¹. Se la fenomenologia procede per superamento di orizzonti intramondani finiti, in direzione del mondo come orizzonte globale dell'esperienza dell'ego che, in quanto *Leib*, costituisce il centro, il punto zero di ogni vicinanza e lontananza, quanto Fink scrive in un appunto rende l'idea della sostituzione di questo ‘moto a luogo’ in direzione di un orizzonte ‘contenente’, con la capacità di porsi per così dire dal punto di vista della distanza stessa, concepita non come ‘contenimento’ dell'ente presente, ma, semmai, come assoluta ‘ sottrazione’ di presenza (da qui, il sentimento struggente della nostalgia): “non penetrare la distanza, ma lasciar essere

⁹²⁹ “*Die meontisch-konstitutive Phänomenologie überspringt nicht die Endlichkeit, sondern springt ab von der Endlichkeit in die Unendlichkeit des weltstürzend sich verendlichenden Ursprung*” (cfr. Z-IX, VII/6b, corsivo mio).

⁹³⁰ Da questo punto di vista, Fink può anzi essere considerato più fenomenologo di Heidegger, perlomeno dello Heidegger dei *Beiträge*. È utile ricordare che, nella sua accezione finkiana, “speculativo” non significa tanto “non fenomenico”, quanto piuttosto “non intuitivamente dato”; non-ontico o, ancora, al di là dell'ontico.

⁹³¹ L'individuazione costituiva il nucleo delle riflessioni finkiane già negli anni Venti e Trenta: “quale senso, quale veste metodologica possa avere una analitica della ‘finitizzazione’ (come del concetto speculativo originario); se l'idea di uno sviluppo cronologico, di un ‘accadere’ cronologicamente inteso, propria della vita naturale-ingenua, sia anche solo lontanamente adeguata al fine di mostrare il legame originario di origine e originato (*Ursprung* e *Entsprungenheit*, assoluto e mondo); la ‘fenomenologia dell'assoluto’, la meontica emanazione e autorealizzazione di ‘Dio’... – [tutto ciò] non può per principio essere chiarito mediante le concezioni metodologiche della fenomenologia husserliana, in quanto essa tocca solo marginalmente la problematica delle ‘autoappercezioni’” (E. Fink, *Ph.W.*, 3.2, cit., 22b, p. 276).

[mantenere] la distanza [è] l'essenza della nostalgia"⁹³². Come abbiamo visto, la dialettica hegeliana e la filosofia di Nietzsche si prestano meglio della fenomenologia husserliana alla tematizzazione di questa "nostalgia", di questo "anelito" che costituisce l'essenza stessa dell'uomo in quanto egli è l'ente cosmologico, capace di 'dilatarsi' spazio-temporalmente nella distanza.

Da un lato, concordiamo con Simona Bertolini sul fatto che è la stessa concettualità fenomenologica a spingersi nella dimensione "ontologico-speculativa" (anche se, a fronte della nostra analisi – che ha evidenziato come la cosmologia rappresenti al tempo stesso il superamento dell'ontologia heideggeriana – dovremmo piuttosto dire "meontico-speculativa") richiedendo un "decentramento dell'io che non sia limitato allo spazio del fenomenico"⁹³³. Dall'altro, riteniamo che tale decentramento dell'io e tale ricorso alla speculazione non siano motivati tanto dall'esigenza di fondare il piano fenomenico in quanto tale (il che equivarrebbe a ricadere nella concezione husserliana del mondo come "*Bodengeltung*"), quanto dalla necessità di una tematizzazione dei concetti operativi giacenti al fondo della fenomenologia. Per esempio, dall'intuizione della abissalità e non ultimatività della correlazione originaria coscienza-mondo, che, per la sua connotazione ontologica, cade sotto la stessa critica, rivolta a Heidegger, di una ingenua assolutizzazione dell'ontologia. La "breccia verso l'assoluto" ("*Durchbruch zum Absoluten*"), inoltre, non istituisce due differenti piani di realtà⁹³⁴: come si legge in un passo degli anni Trenta già citato, l'assoluto non esiste *prima* della sua individuazione ontica⁹³⁵.

Questa impostazione è mantenuta, come si è visto, anche nella successiva filosofia cosmologica: della *lethe* è possibile parlare solo a partire dalla *aletheia*. Tuttavia, ciò non significa che al centro dell'interesse del filosofo stia quest'ultima⁹³⁶: la

⁹³² "Nicht in die Ferne eindringen, sondern die Ferne lassen als Wesen der Sehnsucht" (ivi, p. 291).

⁹³³ Cfr. S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo*, cit., p. 254.

⁹³⁴ Sempre Simona Bertolini parla di un "raddoppiamento di livelli ontologici" (cfr. ivi, p. 206) e afferma, a proposito di tale duplicità tra il piano dell'origine e quello del costituito intramondano, che è l'esigenza di "veder fondata l'evidenza del secondo a richiedere l'ampliamento dello sguardo alla profondità del primo [...]" (ivi, p. 207).

⁹³⁵ "Das Absolute ist aber nicht die Welt. Wenn Welt ist, als Entnichtung des Absoluten, ist das Absolute nicht" (E. Fink, *Ph.W.*, cit., pp. 287-288). Simona Bertolini ha dunque ragione nell'affermare che "il ricongiungimento con il piano dell'origine non compromette la definizione del piano della realtà fenomenica [...]" (S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo*, cit., p. 320).

⁹³⁶ Dissentiamo dunque da T. Franz, il quale afferma: "la tematizzazione del mondo come totalità dei fenomeni è il vero interrogativo di Fink" (T. Franz, *Der Mensch und seine Grundphänomene*, cit., p. 60, corsivo nostro).

manifestatività fenomenica risplendente all'interno della *Lichtung*. Si può sostenerlo solo a patto di accomunare Fink a Heidegger, con il rischio di smarrire l'originalità del pensiero finkiano. Alla luce degli appunti degli anni Trenta, riteniamo utile, più che cercare di mostrare dove e in che misura il 'secondo' Fink sia *ancora* fenomenologo, indicare quei passi dai quali si evince quanto *già* allora egli fosse nietzscheano e quanto la lettura di Nietzsche e di Bruno⁹³⁷ – che egli compie da adolescente – influenzi e condizioni *sin dall'inizio* il suo approccio alla fenomenologia.

Se dunque anche noi, come Bruzina, Simona Bertolini e altri, facciamo nostra la tesi della continuità tra primo e secondo Fink, riteniamo tuttavia che tale continuità non vada ricercata tanto nella fenomenologia, quanto nella *questione del mondo*, rispetto alla quale la fenomenologia non è che *uno* strumento di indagine, valido a livello dell'esperienza intramondana e della realtà fenomenica. Da questo punto di vista, l'orizzonte fenomenologico resta insuperabile e la fenomenologia non viene semplicemente abbandonata da Fink. Non possiamo gettarci la fenomenologia alle spalle, per la semplice ragione che la questione del mondo come totalità dei fenomeni si pone esclusivamente a partire dal fenomeno, in quanto noi siamo sempre collocati in mezzo alla manifestatività dell'ente e il filosofare come trascendimento dell'orizzonte intramondano può avvenire proprio ed esclusivamente in virtù di tale orizzonte che – come insegna la *Lehre von der Freiheit* esaminata in questo capitolo – ne costituisce il limite insuperabile. Tematizzare questo limite è appunto il compito della "fenomenologia costruttiva" schizzata nella *Sesta meditazione cartesiana*, il cui contenuto di verità, in conclusione, è il seguente: la fenomenologia è già in se stessa dialettica, in quanto il vero fenomeno cui essa ci pone di fronte è la differenza cosmologica tra il mondo e l'ente intramondano; questo è il significato della "*Katastrophe der Weltbefangenheit*" conseguente alla riduzione fenomenologica⁹³⁸.

Il compito di una sistematizzazione della fenomenologia, affidato da Husserl al suo giovane e brillante allievo, dunque, non può essere attuato fenomenologicamente, ma può esserlo solo *meta*-fenomenologicamente, in quanto il "sistema", qui, non è più la

⁹³⁷ L'affinità con Bruno non deve tuttavia far propendere per l'esistenza di un naturalismo in Fink (su questo punto, rimandiamo al secondo capitolo e alle note 273 e 953).

⁹³⁸ Cfr. G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 490: "secondo Fink, questa destituzione dell'intramondanità attraverso l'esecuzione della riduzione trascendentale, che si impossessa dell'orizzonte stesso del mondo, introduce una differenza, che egli caratterizza come 'abissale'".

scienza fenomenologica conseguibile dall'io trascendentale sulla base della sua percezione fenomenica intramondana, ma il mondo stesso come luogo e fondamento abissale di tale esperienza (da qui, la profondità dell'atteggiamento naturale, che, come si è detto nel primo capitolo, Husserl trascura e Fink si propone invece di scandagliare prendendo sul serio la tesi a esso correlata). Alla luce di questa impostazione, il problema del rapporto tra 'primo' e 'secondo' Fink si risolve per così dire da sé, rendendo quasi superfluo – per quanto corretto – scorgere nella fenomenologia il “tassello mancante”, operativamente fungente, nel pensiero finkiano successivo al dopoguerra⁹³⁹.

Oltre che dalla questione del mondo, la continuità è garantita dal modo di intendere l'epoché che, come si è visto nell'ultimo capitolo, viene risignificata in chiave cosmologica, o per meglio dire, finalmente colta nella sua portata cosmologica: l'istanza husserliana di un'epoché totale, proprio nella sua impossibilità di fatto, ha nondimeno il merito di porci di fronte al problema del mondo, che “appare” finalmente nella sua ineludibilità, interrompendo l'oblio del mondo, la *Weltvergessenheit* che sempre ha caratterizzato la storia della metafisica e dell'ontologia (in un certo senso, fino a Heidegger compreso). Per il primo Fink la riduzione, lungi dall'aver una funzione meramente strumentale, costituiva un momento essenziale, anzi il momento inaugurale della filosofia in quanto tale, tanto che è possibile definire la prima meditazione finkiana come una “fenomenologia della riduzione”⁹⁴⁰.

Ebbene, benché la riduzione trascendentale venga poi abbandonata dal filosofo di Costanza, si può dire che egli ne conserva la radicalità metodologica. Innanzitutto, come è emerso dal confronto con Patočka, Fink abbandona la riduzione solo dopo averla performata fino in fondo, portandola sino alle sue estreme conseguenze. Il mondo, infatti, è ciò che resta dopo che è stata effettuata anche l'ultima riduzione: quella meontica. In secondo luogo, alla riduzione dell'idea di essere nella *Sesta meditazione cartesiana* corrisponde, nel dopoguerra, il tentativo di pensare l'origine del mondo e il mondo come totalità meontica delle determinazioni ontologiche finite. La stessa differenza cosmologica può di fatto valere come esempio di epoché, in quanto essa realizza una messa fra parentesi dell'intramondano, che viene appunto riconosciuto in

⁹³⁹ Cfr. S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo*, cit., p. 184.

⁹⁴⁰ A. Pugliese, “Fink e la filosofia come rimemorazione di sé”, in: «Verifiche», XL 2011, pp. 63-83; p. 72.

quanto tale. Infine, abbiamo visto nel terzo capitolo la valenza esistenziale-pratica che l'epoché assume in Fink e in Patočka, conservando l'istanza di rinnovamento totale che essa aveva in Husserl.

Ci sembra con ciò confermata l'impressione, avanzata all'inizio, che, se Heidegger fornisce il terreno problematico (la questione ontologica), da Husserl provenga una fondamentale indicazione metodologica che continua a influenzare Fink e che, in ultima analisi, consente il superamento dello stesso orizzonte di pensiero heideggeriano, nella direzione della tematica genetica già indicata da Husserl, ora affrontata cosmologicamente.

Per tornare alla questione, citata più sopra, circa l'esistenza o meno, in Fink, di una duplicità di piani ontologici polarizzata lungo l'asse "fondante-fondato", ci sembra che la *Gottesfrage* che si profila a partire dalla *Weltfrage* non possa essere assimilata alla *Seinsfrage* e interpretata come un segno di quella ontologizzazione della cosmologia finkiana già rilevata da Patočka: la *Gottesfrage* – che comunque non è centrale, ma sempre solo accennata – è posta non in termini metafisici e sostanzializzanti, ma secondo un'impostazione che, in definitiva, ci sembra essere più affine all'idealismo tedesco e a Schelling che non a Plotino e al neoplatonismo, in quanto l'assoluto vi è pensato come già dialettico, come soglia tra il nulla e l'essere, tra il fondamento e l'esistenza. Su questo punto, desideriamo citare Bruzina, il quale, pur menzionando la teologia negativa neoplatonica tra le fonti della meontica finkiana e pur cogliendo l'affinità tra la fenomenologia progressiva della *Sesta meditazione cartesiana* e l'emanazione plotiniana⁹⁴¹, mette in guardia dal postulare un dualismo o un monismo ontologico tra il piano meontico dell'origine e quello ontico dell'originato, concludendo: "in conclusione, la meontica finkiana rivendica per la fenomenologia né un dualismo, né un monismo ontologico, in contrasto con lo gnosticismo e il neoplatonismo, nonché con altre tendenze di altri movimenti intellettuali o religiosi"⁹⁴².

⁹⁴¹ Accanto a Bruno, Cusano, Kant e Cohen: cfr. R. Bruzina, *Beginnings and Ends in Phenomenology*, cit., p. 156. Per quanto riguarda l'affinità tra fenomenologia progressiva (mondanizzazione primaria come ontificazione dell'assoluto) ed emanazionismo: cfr. ivi, p. 517. Come abbiamo visto nel primo capitolo e come anche Bruzina non manca di rimarcare, la parola "emanazione" è impiegata da Fink stesso in vari luoghi (E. Fink, *Ph.W.*, 3.3, OH-I 44; cfr. anche E. Fink, *Ph.W.*, 3.2, cit., Z-XV 22b, p. 276).

⁹⁴² "In sum, Fink's meontic for phenomenology advocates neither an ontological dualism nor an ontological monism, in contrast to Gnosticism and Neoplatonism and in contrast to tendencies to either on the part of other intellectual or religious movements" (ivi, pp. 450-451). Tra i critici, è soprattutto Van Kerckhoven ad avanzare, relativamente alla *Sesta meditazione cartesiana*, l'ipotesi di un "idealismo

A proposito del monismo, in particolare, sembra valere ciò che van Kerckhoven afferma riguardo all'assoluto trascendentale come unità di costituente e costituito, ovvero che la coincidenza degli opposti – l'unità dell'ente e del pre-ente (nel nostro caso, la *physis* come origine del mondo) – è da intendersi in senso non-ontico, in quanto l'opposizione non è una opposizione d'essere, una opposizione in senso ontologico⁹⁴³. Né, d'altra parte, ci sembra di poter concludere che Fink si sia mai addentrato in quella “mistica speculativa” che egli intravede, al termine dell'*Heraklit-Seminar*, quale unica via percorribile una volta riconosciuto l'assoluto, l'uno, come unità indifferenziata. In ciò, sì, egli rimane fedele ai fenomeni e, dunque, alla fenomenologia: nella misura in cui la cosmologia finkiana ci parla dell'intramondano, del reale, essa può a buon diritto essere qualificata come “fenomenologica”, differenziandosi dalla fenomenologia, in ultima analisi, per il fatto di non accontentarsi della realtà fenomenica come tale, di mettere in discussione l'equazione metafisica tra essere e realtà (*Wirklichkeit*), datità e intuizione, tentando anche una tematizzazione dell'essere irreali, della dimensione meontica dell'origine sempre implicata nel processo di costituzione del reale. Che questa tematizzazione prenda a prestito un linguaggio spesso metaforico, attinto dalla cosmologia antica, non deve far concludere, come sottolinea ancora Bruzina, per un dualismo di matrice gnostica tra l'alterità, l'ulteriorità irriducibile dell'origine e il piano dell'originato⁹⁴⁴.

Abbiamo visto nel secondo capitolo che l'evoluzione cosmologica del pensiero di Fink non mette in discussione l'impostazione ontologica fondamentale sottesa alla *Sesta meditazione cartesiana*, riassumibile nella tesi secondo cui “la dimensione ontica in quanto tale” è “un risultato costitutivo”⁹⁴⁵; con la differenza che, anziché essere un risultato costitutivo “dei processi della vita trascendentale”⁹⁴⁶, essa è ora un risultato costitutivo del processo cosmogonico, rispetto al quale la stessa coscienza trascendentale risulta essere un che di individuato. Tuttavia, desideriamo far notare che questa tesi non ha un corrispettivo ontologico dall'altro lato della differenza cosmologica: non è infatti possibile considerare l'origine, l'assoluto, come qualcosa di

ontologico” sostenuto da una nuova “teologia negativa” (cfr. G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 67). Nella sua tesi di dottorato, anche Giubilato insiste sull'affinità con Plotino e con il neoplatonismo (cfr. G.J. Giubilato, *Freiheit und Reduktion*, cit., p. 47, p. 107, p. 140).

⁹⁴³ Cfr. G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 471.

⁹⁴⁴ Cfr. R. Bruzina, *Beginnings and Ends in Phenomenology*, cit., pp. 448-449.

⁹⁴⁵ G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 491.

⁹⁴⁶ *Ibidem*.

essente. Se dunque dobbiamo riconoscere che “l’idea di un realismo trascendentale” è “un controsenso”⁹⁴⁷, similmente, dobbiamo concludere per l’impossibilità di un “realismo cosmologico”: come afferma giustamente Bruzina, infatti, “non c’è salto a un altro ordine *via negationis*, in quanto non c’è un altro ordine”⁹⁴⁸.

Su questo punto, la posizione di Fink sembra non essere mutata. Già verso la conclusione della *Sesta meditazione cartesiana*, infatti, egli si chiedeva: “Ma qual è il senso positivo dell’idealismo trascendentale? Non ha anche il significato di una tesi ontologica?”, rispondendo: “Certo – ma in un senso interamente nuovo, quale non è possibile per alcuna interpretazione filosofica del mondo sorta nell’orizzonte dell’atteggiamento naturale. Solo con la riduzione fenomenologica si è aperta quella dimensione a partire dalla quale può venir determinato l’essere, l’ente in totale”⁹⁴⁹. Dunque, così come, nella *Sesta meditazione cartesiana*, l’integrazione meontica non costituiva un ulteriore livello ontologico, né un reperto suscettibile di essere mostrato e appropriato, ma coincideva con lo spettatore trascendentale producentesi nell’esecuzione della riduzione, anche nel secondo Fink la dimensione dell’origine cosmogonica non è positivamente descrivibile tramite il ricorso all’*analogia entis*, ma è indicata restando sul piano ontico dell’intramondano: “in questa negazione di una determinazione analogica con l’ente, il salto ricade al tempo stesso dietro di sé, in quanto, nella negazione, esso mantiene il riferimento al ‘qualcosa’ che viene negato, la propria affinità con l’essere”⁹⁵⁰.

Anche per questo motivo, riteniamo che la risposta alla domanda di Sepp – se si possa parlare, per il secondo Fink, di una “fenomenologia negativa” – non possa e non

⁹⁴⁷ Ivi, p. 491.

⁹⁴⁸ “*there is no leap to another order via the negation, for there is no other order*” (R. Bruzina, *Beginnings and Ends in Phenomenology*, cit., p. 450, evidenziazione di Bruzina). È interessante notare la coincidenza, sull’interpretazione della meontica, tra l’interpretazione di Bruzina e quella di van Kerckhoven, il quale afferma relativamente al primo Fink: “l’idea che la costituzione costruttiva (quella che fa nascere e sostiene la situazione della costituzione terminata) ‘sia’ si inganna circa la natura della formazione e del costruire che appartengono alla vita trascendentale” (G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., pp. 491-492). Ci sembra dunque valere anche per il ‘secondo’ Fink ciò che sempre van Kerckhoven afferma, ovvero che la coincidenza degli opposti – l’unità dell’ente e del pre-ente, in questo caso nella *physis* come origine del mondo – è da intendersi in senso non-ontico, in quanto l’opposizione stessa non è una opposizione d’essere, una opposizione in senso ontologico.

⁹⁴⁹ E. Fink, *Sesta meditazione cartesiana*, I, cit., pp. 157-158.

⁹⁵⁰ “*in dieser Negation einer analogischen Bestimmung zum Seienden fällt der Absprung zugleich hinter sich selbst zurück. Denn er hält innerhalb der Negation gerade die Verweisung zum negierten ‘Etwas’, zur Seinsverwandschaft aufrecht*” (G. van Kerckhoven, “Die Heimat Welt”, cit., p. 124).

debba essere unilaterale: a bandire ogni unilateralità è anzitutto il pensiero finkiano della differenza cosmologica.

Da un lato la fenomenologia, nella misura in cui riguarda i fenomeni, gli enti intramondani, non può che essere positiva; nel momento in cui essa prende a tema ciò che è per sua essenza fungente, atematico, si trasforma in pensiero ermeneutico (come nel caso di Heidegger) o speculativo (come nel caso di Fink), sfociando nella dialettica che travaglia il fenomeno in quanto questo cela in sé il conflitto tra identità e non-identità, presenza e assenza, essere e nulla. “Fenomenologia negativa” è dunque senz’altro un ossimoro. D’altro canto, tuttavia, tale espressione ha il merito di comprendere entrambi i versanti del fenomeno appena menzionati, accentuando all’interno della fenomenologia il momento della *lethe* implicito nella *aletheia*, radicalizzando da un lato, con Husserl e diversamente da Heidegger, la concezione della fenomenologia come scienza dell’assoluto (che, come abbiamo visto soprattutto nel primo capitolo, eccede il piano meramente ontologico), dall’altro, la versione heideggeriana della fenomenologia come comprensione di ciò che nell’ente non è immediatamente dato, presente. La filosofia cosmologica di Fink costituisce appunto il tentativo di elaborare una differente comprensione ontologica, che tenga conto della natura intrinsecamente dialettica dell’essere e della dualità implicita nel concetto stesso di origine: come abbiamo detto nel secondo capitolo, infatti, la meontica non rappresenta semplicemente un’integrazione dell’ontologia heideggeriana, quasi il nulla fosse la controparte ontologica dell’essere⁹⁵¹.

D’altra parte, sarebbe altrettanto errato concludere che essa, allora, in quanto non-essente, sia una sorta di miraggio. Pensare l’essere come *physis* significa pensare la co-appartenenza dell’essere e del non-essere; non come immediatezza adialettica, ma come il divenire dell’un momento nell’altro: divenire di cui la pluralità articolata del mondo è appunto il prodotto (da qui, il carattere poetico dell’origine meontica). Un prodotto, tuttavia, mai scindibile dal processo dal quale emerge e grazie al quale seguita ad esistere. Non si tratta di accordare la priorità all’essere o al mondo, ma di pensare

⁹⁵¹ Come osserva giustamente Bisin nel suo articolo, “Fink pensa il nulla come il niente dell’essere”, come “la fuoriuscita dall’essere in quanto tale”, “non-essere” (L. Bisin, “Essere e mondo”, cit., p. 520), distinguendosi in ciò da Heidegger, che lo pensa come identico all’essere nella sua differenza dall’ente. Come già si è notato nel secondo capitolo, Fink mantiene in un rapporto di tensione essere e nulla, mondo e origine del mondo, *kosmos* e “*Welt*” (parola con la quale, come abbiamo visto, egli sembra designare il mondo come unità dell’essere e del pre-essere, del mondo e della sua origine).

l'ontologia nel suo movimento, che è identico al divenire cosmologico: si tratta, in sostanza, di pensare, insieme all'essere, il *non-essere* del mondo, il mondo come totalità meontica degli enti, evento dell'essere. E ciò, di nuovo, non opponendo all'essere il non-essere, bensì, come invita a fare van Kerckhoven sulla scorta di Fink, modificando il nostro concetto di "ente"⁹⁵², muovendo dal riconoscimento del carattere abissale dell'essere e della trama fenomenica.

In definitiva, ha senso parlare di superamento della fenomenologia da parte di Fink unicamente nella misura in cui egli ha di mira il trascendimento dell'ente intramondano; come abbiamo visto, tuttavia, non solo tale trascendimento è per natura imparziale e incompleto, ma l'essenza della fenomenologia consiste proprio in questo suo tendere oltre se stessa: in direzione delle "cose stesse" o dell'"essere", rispettivamente con Husserl e con Heidegger; del "mondo", con Fink e Patočka. Il superamento cosmologico della fenomenologia può dunque essere considerato un *autosuperamento*, così come, in Derrida, la cancellazione della traccia avviene pur sempre nel tracciarsi di quest'ultima.

Ci sembra utile, a questo punto, ricapitolare le accezioni fondamentali in cui abbiamo incontrato la meontica nella nostra indagine. Possiamo individuarne essenzialmente quattro:

- 1) Meontica è la fenomenologia come soglia di se stessa, in quanto si protende nello speculativo
- 2) Meontico è il movimento cosmologico (preontico) dell'individuazione o ontificazione, a partire dal comune fondo oscuro degli enti
- 3) Meontica è la prassi della libertà negativa come *Befreiung*
- 4) Meontica è la soggettività in quanto essa è mancanza e nostalgia: l'uomo come ente cosmologico e mediatore dell'essere

Proprio la *Ent-menschung* ha costituito un importante filo conduttore del nostro lavoro; come abbiamo visto, essa ha assunto significati diversi, corrispondentemente all'evoluzione del pensiero finkiano: dalla de-umanizzazione come de-mondanizzazione

⁹⁵² "Die Kritik der Ontologie und der universalen, ontologisch verfahrenen Philosophie erfordert vielmehr 'eine radikale Änderung des Begriff Seiendes (On)'. Eine me-ontische Phänomenologie übernimmt diese Aufgabe" (ivi, cit., p. 130).

e liberazione dalla *Weltbefangenheit* nella riduzione fenomenologica, alla “oggettivazione” (*Verdinglichung*) dell’uomo nel lavoro, il cui riconoscimento costituisce la prima premessa per l’avvento di una tecnologia “umana”, ispirata a una definizione più comprensiva dell’umanità dell’uomo, a partire dall’inclusione della dialettica di libertà e illibertà, spirito e natura, pensiero e materia, che la libertà dell’esserci presuppone quale propria condizione di possibilità.

L’elemento comune ai due principali significati di *Entmenschung* sopra richiamati è l’apertura cosmologica, la scoperta del proprio *Weltwesen*, della propria essenza cosmologica, da parte dell’uomo. Questi, essendo il mediatore, l’ente intermedio, può de-umanizzarsi essenzialmente in due modi: esperendo la “vicinanza ontica” tra sé e le cose, o, viceversa, trascendendo le cose intramondane e finite in direzione del mondo, dell’infinito, il cui originario modo di datità è la nostalgia che abita l’anima dell’uomo. In questo senso, potremmo individuare il primo compito di una “fenomenologia meontica” in una sorta di “fenomenologia della nostalgia”, in quanto la nostalgia caratterizza la nostra esperienza del mondo; un’esperienza, naturalmente, di segno negativo, ma pur sempre dotata di un contenuto. A partire da ciò, è forse possibile scorgere un ulteriore elemento di vicinanza tra Fink e Patočka, che considera il mondo come anch’esso *dato* (ferme restando le differenze che abbiamo individuato più sopra).

A fronte dell’analisi sin qui svolta, riteniamo di poter affermare che la de-umanizzazione, lungi dal dover essere trattata come un concetto eticamente sospetto (come fa Ruggenini⁹⁵³), rimanda invece proprio al fondamento nascosto della dignità

⁹⁵³ Fedele all’impostazione di Heidegger che identifica l’apertura al mondo con l’apertura all’essere, l’esistenza del *Dasein* con l’*Urfaktum* ossia con la condizione a priori dell’esperienza, Ruggenini scorge nello scrupolo anti-soggettivistico del pensiero finkiano il rischio di una ricaduta nel naturalismo: scindendo individuazione cosmologica e comprensione umana, *logos* cosmico e linguaggio umano, piano ontologico e piano gnoseologico, Fink finirebbe per rendere l’uomo superfluo. Cfr. M. Ruggenini, “Être, monde, finitude”, in N. Depraz – M. Richir a cura di, *Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, cit., p. 361: “Osiamo dunque affermare che, per superare la metafisica del soggetto, non bisogna abolire l’uomo, ma restituirgli il posto e la dignità che gli spettano”. Abbiamo già illustrato il significato della finkiana *Entmenschung* e le potenzialità etiche della radicalizzazione finkiana della riduzione fenomenologica; abbiamo inoltre visto come la concezione della libertà sia in Fink tanto più radicale quanto maggiore è il rilievo da egli riconosciuto all’elemento naturale nell’uomo, nel quale si riproduce la contesa cosmica di cielo e terra in quanto egli è perennemente diviso tra natura e spirito, reificazione e umanizzazione. Al punto di vista di Ruggenini potremmo dunque contrapporre quello di Renato Cristin, che qualifica la filosofia di Fink come una “fenomenologia ecologica”, cogliendo e valorizzando la portata etica e non meramente ontologica della relazione uomo-mondo: “la dialettica finkiana di libertà e condizionatezza mondana offre la possibilità di interpretare la relazione uomo-mondo non soltanto come ontologica, ma, se così si può dire, anche nei termini di una coscienza eco-logica” (R. Cristin, “Der Mensch als Weltwesen”, in A. Böhmer (a cura di), *Eugen Fink*, cit., p. 137).

umana: tale fondamento non è nulla di “umano, troppo umano” (per dirla con Nietzsche); piuttosto, esso è cosmologico. Scrive Lazzari a tale proposito:

“[...] per Fink il mondo non è soltanto una totalità meontica che – per così dire – ‘circonda’ e compenetra gli enti. Esso è anche la dimensione in cui avviene la costituzione dell’umano, perché originariamente è lo «spazio di gioco» (*Spielraum*) di ogni senso («ogni senso proviene dal mondo»), ed è pertanto anche il «luogo dell’essenziare dell’ideale (*der Wesensort des Ideals ist die Welt*)»⁹⁵⁴.

Come si è detto nei precedenti capitoli, l’essenza dell’uomo non è, paradossalmente, nulla di umano. Per questo l’uomo può essere contemporaneamente *nel* mondo e *per* il mondo. Questa ambivalenza dell’essere uomo, lo si ricorderà, era una delle questioni cruciali della *Sesta meditazione cartesiana*: come la coscienza trascendentale potesse essere a un tempo individuata e costituente; problema che si riconnetteva a quello del rapporto tra temporalità trascendentale (temporalizzazione originaria) e temporalità mondana. Ora, nei riti e nel fenomeno del sacro si esprime la consapevolezza della relazione tra le vicende umane e il tempo cosmico a esse sotteso: l’esistenza umana si dipana tra gli estremi della nascita e della morte; più in generale, tra la ontificazione (o de-nientificazione) e la de-ontificazione dell’assoluto, di cui la posizione e la *Aufhebung* dei valori non sono che il riflesso microcosmico. Vocazione dell’uomo è la differenza; in quanto egli sta in rapporto a un tempo con la notte e il giorno, può illuminare l’essere, offrendo alla fenomenalità il suo campo di apparizione. La co-appartenenza di pensiero ed essere cara a Heidegger, ha la sua condizione di possibilità innanzitutto nell’apertura cosmologica dell’uomo: l’affinità tra uomo ed essere ha sempre come sua necessaria controparte l’affinità tra uomo e nulla.

Possiamo chiarire meglio, a questo punto, cosa intendevamo all’inizio dell’ultimo capitolo, affermando che Fink è più fenomenologo proprio laddove è più speculativo. Proprio integrando il metodo fenomenologico con quello dialettico, infatti, egli mantiene al meglio il riferimento all’uomo quale ente fenomenologico e campo della

⁹⁵⁴ R. Lazzari, “La rivoluzione ‘cosmologica’ nella Critica della ragion pura. Fink interprete di Kant”, cit., p. 114. Le citazioni sono tratte da: E. Fink, *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, a cura di E. Schütz - F.A. Schwarz, Rombach, Freiburg i.Br. 1978, p. 106. Cfr. anche T. Franz, *Der Mensch und seine Grundphänomene*, cit., p. 62: “In questo pensiero cosmologico post-metafisico, l’uomo assume un rilievo straordinario”.

manifestatività del mondo: tra fenomenologia e dialettica non c'è un rapporto esteriore, ma intrinseco e necessario, in quanto è la stessa esperienza umana – l'esperienza ontologica – a essere dialettica. La capacità dell'uomo di illuminare l'ente intramondano e la pluralità articolata dell'essere dispiegato come cosmo dipende dalla sua capacità di relazionarsi alla propria singolarità e finitezza: come si legge in *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, "l'uomo personale è una individuazione esasperata; in quanto egli non è soltanto un individuo, ma si rapporta alla propria singolarità"⁹⁵⁵ e "solo l'uomo esperisce l'individuazione come individuazione"⁹⁵⁶. Ciò che è da spiegare è l'individuazione (l'essere individuati) degli enti, non la loro conoscibilità (le condizioni del loro essere conosciuti): come abbiamo visto nel secondo capitolo, questa è una distinzione che, secondo Fink, si ritrova già in Hegel, nella differenza tra la cosa *come è* e la cosa *come appare*.

In un certo senso, possiamo dunque affermare che in Fink permane la volontà di giustificare i fenomeni, ma la giustificazione fenomenologica deve essere ricercata sul piano cosmologico: non più (con Husserl) su quello trascendentale immanente alla coscienza, o (con Heidegger) su quello ontologico; a meno di riuscire a mettere in atto quella "rivoluzione della comprensione ontologica" che considera l'essere al di là della *analogia entis*, cioè nella pro-venienza dal suo fondamento meontico, che non ha una mera anteriorità cronologica⁹⁵⁷ (come l'espressione "*Vor-sein*" indurrebbe peraltro a ritenere), ma continua anche a permeare l'essere, dal momento che esso è attraversato dalla differenza, lacerato com'è dal dualismo tra cielo e terra, giorno e notte, vita e morte.

In definitiva, la filosofia cosmologica finkiana ci sembra costituire una originale sintesi di motivi fenomenologici e motivi nietzscheani, apollineo e dionisiaco, fenomenalità e medialità del concetto, ontologia e meontica. Ancora una volta, tuttavia, ci preme sottolineare come l'autosuperamento (conservante) della fenomenologia – sia nella sua accezione ontico-fenomenica husserliana, sia in quella ontologico-ermeneutica

⁹⁵⁵ E. Fink, *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, cit., p. 152 ("*[...] der personale Mensch ist eine verschärfte Vereinzelung; denn er ist nicht nur ein Individuum, er bezieht sich auf seine Einzelheit*").

⁹⁵⁶ Ivi, p. 198 ("*Der Mensch allein erfährt die Vereinzelung als Vereinzelung*").

⁹⁵⁷ Cfr. anche: L. Bisin, "Essere e mondo", cit., p. 507: "Il *vor* non indica infatti una semplice precedenza temporale dell'origine rispetto all'essere che essa costituisce, ma proprio il suo collocarsi in quanto origine 'al di qua' di ogni possibile essere, e in questo senso nel *vor* del *Vorsein* si raccoglie una distanza rispetto al *Sein* che deve essere pensata in tutta la sua radicalità, come il differire più ampio di ciò che non ammette alcuna mediazione".

heideggeriana – avvenga a partire dalla radicalizzazione dell'epoché fenomenologica e dallo svolgimento coerente della domanda sul mondo, che, non a caso, nella *Introduzione alla filosofia* Fink individua come la questione portante della fenomenologia, riconoscendo il proprio debito nei confronti di Husserl per la formulazione della *Weltfrage*⁹⁵⁸.

La specificità della riflessione finkiana può essere rintracciata, in ultima analisi, nella declinazione cosmologica del fenomeno della vita. La *Lebensbesinnung*, la meditazione della vita nella dimensione performativa del suo *Lebensvollzug* (dunque nella libertà della *Idealbildung* portata ad autocoscienza nella filosofia) può in effetti costituire l'elemento più autenticamente fenomenologico del pensiero finkiano, la cui novità fondamentale consiste nell'aver posto il tema della vita (sulla scorta di Hegel e di Nietzsche) su base cosmologica; nell'aver indicato, nella meontica, una *Leben* al di là dell'*Erlebnis*, oltre la *Sinnlichkeit* husserliana e la *Bedeutsamkeit* heideggeriana – dunque oltre la soggettività, sia come coscienza trascendentale, sia come essere-nel-mondo. La differenza cosmologica si configura sempre esistenzialmente in Fink come differenza tra *Weltbefangenheit* e apertura cosmologica; differenza che non può essere ricondotta né alla distinzione husserliana tra atteggiamento naturale e atteggiamento trascendentale, né a quella heideggeriana tra autenticità e inautenticità e nemmeno, come si è visto, alla differenza nietzscheana tra un'esistenza conforme alla volontà di potenza e un'esistenza da essa difforme, ripiegata su se stessa.

La correlazione originaria coscienza-mondo viene riformulata come coappartenenza del finito e dell'infinito nel *Weltwesen* dell'uomo, per cui possiamo affermare di quest'ultimo ciò che Fink scrive commentando lo *Zarathustra*:

“Al ceppo di vite è simile l'anima, greve di desiderio; divenuta cosmicamente profonda, è simile al ceppo di vite carico di bruni grappoli d'uva dorata. È diventata troppo ricca, quest'anima, non può sopportare la sovrabbondanza di questa sua ricchezza, questo suo contenere il mondo, come uno stato di quiete. Nell'esuberanza del desiderio essa partecipa al mondo”⁹⁵⁹.

⁹⁵⁸ Cfr. E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 65.

⁹⁵⁹ E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 115.

BIBLIOGRAFIA

A. Letteratura primaria:

1. Opere di Eugen Fink:

- Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Nijhoff, Den Haag 1959;
- (con J. Patočka), *Briefe und Dokumente 1933-1977*, a cura di M. Heitz - B. Nessler, Alber-Oikumene, Freiburg i.Br. - München - Prag 1999;
- Der sich herstellende Mensch*, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/A125, Freiburg i.Br. 1956;
- Der Mensch – jenseits der Arbeit. Vortrag in der VHS Freiburg, 12.02.1958*, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C184, Freiburg i.Br. 1958;
- Das Schicksal leibhafter Existenz*, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C193, Freiburg i.Br. 1960;
- Die menschliche Freiheit* (1961), in: Id., *Sein und Endlichkeit*, Eugen Fink Gesamtausgabe Bd. 5/2, a cura di R. Lazzari, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 2016;
- Erziehungsprobleme im technischen Zeitalter*, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/BII-254, Freiburg i.Br. 1959/1960;
- Existenz und Natur* („Leuko“-Seminar), Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/BI-102, Freiburg i.Br. 1969/1970;
- Experiment der Freiheit*, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/A131, Freiburg i.Br. 1962;
- Freiheit und Werk. Freiheit wovon... und Freiheit wozu...*, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C196, Freiburg i.Br. 1961;
- Freiheit und Zeit. Funkfassung, 14.01.1962*, Saarländischer Rundfunk, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C199, Freiburg i.Br. 1962;
- Die menschliche Freiheit und der Zivilisationsapparat*, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C238, Freiburg i.Br. 1971;
- Die Rolle der Erziehungswissenschaft im Technischen Zeitalter*, Hamburg 1962, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C200, Freiburg i.Br. 1962;
- VI. *Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre* (in “Husserliana-Dokumente” II/1), a cura di H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerkhoven,

- Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988; trad. it. di A. Marini, *VI^a Meditazione Cartesiana. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo (parte I)*, FrancoAngeli, Milano 2009;
- VI. Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband* (in "Husserliana-Dokumente" II/2), a cura di G. van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988;
- Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, a cura di R. Bruzina, in *Gesamtausgabe*, Abt. 1 (*Phänomenologie und Philosophie*), Bd. 3 (*Phänomenologische Werkstatt*), Teilbd. 1, Alber, Freiburg i.Br.-München 2006;
- Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, a cura di R. Bruzina, in *Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 3, Teilbd. 2, Alber, Freiburg i.Br.-München 2008;
- Die Philosophie Hegels*, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/A150, Freiburg i.Br. 1948/1949;
- Einleitung in die Philosophie*, a cura di F.A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985; trad. it. a cura di A. Lossi, *Introduzione alla filosofia*, ETS, Pisa 2011;
- Elemente der Staatsphilosophie*, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/BII-258, Freiburg i.Br. 1960;
- Epilogomena zu Immanuel Kants "Kritik der reinen Vernunft": ein phänomenologischer Kommentar (1962 – 1971)*, in *Gesamtausgabe*, Abt. 3 (*Philosophische Ideengeschichte*), Bd. 12, Teilbd. 1, 2, 3, a cura di G. van Kerckhoven, introd. di E.W. von Herrmann, Alber, Freiburg i.Br.-München 2011;
- Epiloge zur Dichtung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1971;
- Existenz und Coexistenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, a cura di F.A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987;
- Grundfragen der antiken Philosophie*, a cura di F.A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985;
- Grundfragen der systematischen Pädagogik*, a cura di E. Schütz - F.A. Schwarz, Rombach, Freiburg i.Br. 1978;
- Grundphänomene des menschlichen Daseins*, a cura di E. Schütz - F.A. Schwarz, Alber, Freiburg i.Br.-München 1995; trad. it. a cura di A. Lossi, *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, ETS, Pisa 2006;
- Hegel. Phänomenologische Interpretationen der "Phänomenologie des Geistes"*, a cura di J. Holl, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977;

Hegels methodologischer Grundansatz, Heidelberg 23.05.1951, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C142, Freiburg i.Br. 1951;

(con Heidegger) *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, a cura di F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1970; trad. it. di M. Nobile, *Dialogo intorno a Eraclito*, a cura di M. Ruggenini, Coliseum, Milano 1992; nuova trad. it. di A. Ardovino, *Eraclito*, Laterza, Roma-Bari 2010;

Human-Technologie (1968-1969), Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/BII-033, Freiburg i.Br.;

Liquidation der Produkte, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C221, Freiburg i.Br. 1966;

Mensch und Maschine, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C217, Freiburg i.Br. 1965;

Mensch und Mitmensch in der Industriegesellschaft, Recklinghausen, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C219, Freiburg i.Br. 1965;

Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles, Klostermann, Frankfurt a.M. 1970;

Metaphysik und Tod, Kohlhammer, Stuttgart 1969;

Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, a cura di F.A. Schwarz, Alber, Freiburg i.Br.-München 2004; trad. it. a cura di A. Lossi, *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, ETS, Pisa 2006;

Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung, a cura di F.A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992;

Nietzsches Metaphysik des Spiels, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C163, Freiburg i.Br. 1946;

Nietzsches Philosophie, Kohlhammer, Stuttgart 1960; trad. it. di P. Rocco Traverso, *La filosofia di Nietzsche*, Mondadori, Milano 1977;

Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels, in *Gesamtausgabe*, Abt. 2 (*Ontologie – Kosmologie – Anthropologie*), Bd. 7 (*Spiel als Weltsymbol*), a cura di C. Nielsen - H.R. Sepp, Alber, Freiburg i.Br.-München 2010, pp. 11-29; trad. it. di E. Cutolo, *Oasi della gioia. Idee per un'ontologia del gioco*, Rumma, Salerno 1969 (nuova trad. it. a cura di A. Calligaris, *Oasi del gioco*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008);

Ontologie der Arbeit, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/133, Freiburg i.Br. 1965;

Pädagogik in der Industriegesellschaft, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/BII-007, Freiburg i.Br. 1962-1963;

Philosophie des Geistes, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/A108, Freiburg i.Br. 1946/1947 (cfr. *Philosophie des Geistes*, a cura di F.A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994);

Philosophische Probleme des dialektischen Materialismus, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/XXX001, Freiburg i.Br. 1969;

Reflexionen zu Cesare Pavese, „Gespräche mit Leuko“, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/BII-262, Freiburg i.Br. 1969/1970;

Revolution und Bewußtsein, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C230, Freiburg i.Br. 1969;

Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung, a cura di E. Schütz e F.A. Schwarz, Alber, Freiburg i.Br.-München 2004;

Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs, Nijhoff, Den Haag 1958;

Spätkultur und Technokratie. VHS-Dozententagung, 24.06.1972, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C249, Freiburg i.Br. 1972;

Spiel als Weltsymbol, in *Gesamtausgabe*, Abt. 2, Bd. 7, cit., pp. 30-224; trad. it. di N. Antuono, *Il gioco come simbolo del mondo*, Hopefulmonster, Firenze 1991;

Staat und Erziehung, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/BII-025, Freiburg i.Br. 1966/1967;

Studien zur Phänomenologie 1930-1939, Nijhoff, Den Haag 1966; trad. it. a cura di N. Zippel, *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Lithos, Roma 2010;

Technik und Freiheit, Nachlass Eugen Fink, Freiburg i.Br. 1962, E15/C198;

Technische Bildung als Selbsterkenntnis, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C204, Freiburg i.Br. 1962;

Traktat über die Gewalt des Menschen, Klostermann, Frankfurt a.M. 1974;

Über das Wesen der Eremitie. Aphorismen aus einem Kriegstagebuch (1940-44), Nachlass Eugen Fink, Bestand E/15/C11, Freiburg i.Br.; trad. it. *Eremitaggio*, a cura di A. Marini, in: «Magazzino di filosofia» n. 20 (2012/B7), pp. 7-32;

Über Freiheit, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C197, Freiburg i.Br. 1961;

Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit, in Id., *Studien zur Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1966; trad. it. *Presentificazione e immagine. Contributi per una fenomenologia dell'irrealtà*, in E. Fink, *Studi di fenomenologia 1930-1939*, cit.;

Versuch über Hegel, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/A134, Freiburg i.Br. 1967;

Vision des Menschen bei Nietzsche, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/C216, Freiburg i.Br. 1965;

Vom Wesen der menschlichen Freiheit, in: Id., *Sein und Endlichkeit*, Eugen Fink Gesamtausgabe 5/2, cit.;

Vom Wesen des Enthusiasmus, Verlag Dr. Hans V. Chamier, Freiburg i.Br. 1947; trad. it. a cura di R. Cristin, *Sull'entusiasmo*, Gallio, Ferrara 2003;

Welt und Endlichkeit, a cura di F.A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990;

Welt und Weltbegriff, Nachlass Eugen Fink, Bestand E15/D-408, V-II 2, Freiburg i.Br., ca. 1934;

Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung, Nijhoff, Den Haag 1957.

2. Opere di Martin Heidegger:

Sein und Zeit, in *Gesamtausgabe*, Bd. 2, a cura di F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; trad. it. di F. Volpi, sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2006;

Kant und das Problem der Metaphysik, in *Gesamtausgabe*, Bd. 3, a cura di F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991; trad. it. di M.E. Reina riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2006;

Der Ursprung des Kunstwerkes, in Id., *Holzwege*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 5, a cura di F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950; trad. it. di I. De Gennaro e G. Zaccaria, *L'origine dell'opera d'arte*, ediz. con testo a fronte, Marinotti, Milano 2000;

Nietzsche, in *Gesamtausgabe*, Bd. 6.1-6.2, a cura di B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a.M. 1966; trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1995;

Vorträge und Aufsätze, in *Gesamtausgabe*, Bd. 7, a cura di F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000; trad. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2010;

“Brief über den Humanismus”, in Id., *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'umanesimo*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987 (cfr. anche *Lettera sull'umanesimo*, Adelphi, Milano 1985);

“Vom Wesen der Wahrheit”, in Id., *Wegmarken*, cit.; trad. it. di F. Volpi, “Dell'essenza della verità”, in *Segnavia*, cit.;

- “Vom Wesen des Grundes”, in *Wegmarken*, cit.; trad. it. di F. Volpi, “Dell’essenza del fondamento”, in *Segnavia*, cit.;
- “Was ist Metaphysik?”, in *Wegmarken*, cit.; trad. it. *Che cos’è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008;
- Der Satz vom Grund*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 10, a cura di P. Jäger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997; trad. it. di F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991;
- Identität und Differenz*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 11, a cura di F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2006; trad. it. di E. Landolt e M. Cristaldi, in «Teoresi», a. XXI, n. 1-2, gennaio-giugno 1966 e n. 3-4, luglio-dicembre 1967;
- Unterwegs zur Sprache*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 12, a cura di F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985; trad. it. di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990;
- Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 24, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975;
- Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, in *Gesamtausgabe* Bd. 26, a cura di K. Held, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990;
- Einleitung in die Philosophie (1928-1929)*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 27, a cura di O. Saame – I. Saame-Speidel, Klostermann, Frankfurt a.M. 2001;
- Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, a cura di F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992; trad. it. di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999;
- Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 31, Klostermann, Frankfurt a.M. 1982;
- Hegels Phänomenologie des Geistes*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 32, a cura di I. Görland, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997; trad. it. di E. Mazzarella, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 1988;
- Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 40, a cura di P. Jäger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983; trad. it. di G. Vattimo, *Introduzione alla Metafisica*, Mursia, Milano 2007;
- Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 43, a cura di B. Heimbüchel, Frankfurt a.M. 1985;

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, in *Gesamtausgabe*, Bd. 61, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985; trad. it. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990;

Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik, in *Gesamtausgabe*, Bd. 62, a cura di G. Neumann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2005;

Beiträge zur Philosophie, in *Gesamtausgabe*, Bd. 65, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989;

Besinnung, in *Gesamtausgabe*, Bd. 66, a cura di F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997;

Colloquio sulla dialettica e ultima lezione non tenuta del semestre estivo 1952, a cura di M. Vespa, Cedam, Padova 1999;

Der europäische Nihilismus, Neske, Pfullingen 1967; trad. it. di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003;

Was heisst Denken?, M. Niemeyer Verlag, Tübingen 1971; trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, *Cosa significa pensare?*, SugarCo, Varese 1971;

3. Opere di Edmund Husserl:

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, in “Husserliana” I, a cura di S. Strasser, Nijhoff, den Haag 1973; trad. it. di V. Costa, *Meditazioni cartesiane con l’aggiunta dei “Discorsi parigini”*, Bompiani, Milano 1989;

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, in “Husserliana” III/1-III/2, a cura di K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I e II, Einaudi, Torino 2002;

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie, in “Husserliana” VI, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1959; trad. it. di E. Filippini, pref. di E. Paci, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987;

Erste Philosophie (1923-1924), 1, *Kritische Ideengeschichte*, in “Husserliana” VII, a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1956;

- Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, a cura di von R. Boehm, in “Husserliana” X, M. Nijhoff, Den Haag 1966; trad. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, introd. di R. Boehm, FrancoAngeli, Milano 2001;
- Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, in “Husserliana” XI, a cura di M. Fleischer, M. Nijhoff, Den Haag 1966; trad. it. di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milano 1993;
- Ding und Raum. Vorlesung 1907*, in “Husserliana” XVI, a cura di U. Claesges, Nijhoff, Den Haag 1973; trad. it. di V. Costa, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009;
- Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, in “Husserliana XVII, a cura di P. Janssen, Nijhoff, Den Haag 1974; trad. it. di G.D. Neri, *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Roma-Bari 1966;
- Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, in “Husserliana” XXIII, a cura di E. Marbach, Nijhoff, Den Haag 1980;
- Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)* in “Husserliana” XXXIII, a cura di R. Bernet e D. Lohmar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001;
- Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, in “Husserliana” XXXIV, a cura di S. Luft, Kluwer, Dordrecht 2002;
- Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, in “Husserliana” XXXVI, a cura di R.D. Rollinger e R. Sowa, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2003;
- Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924*, in “Husserliana” XXXVII, a cura di H. Peucker, Kluwer, Dordrecht 2004; trad. it. di N. Zippel, a cura di F.S. Trincia, *Introduzione all’etica: lezioni del semestre estivo 1920-1924*, Laterza, Roma-Bari 2009;
- Grenzprobleme der Phänomenologie*, in “Husserliana” XLII, a cura di R. Sowa e T. Vongehr, Springer, Dordrecht 2013;
- Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, in “Husserliana” – Materialienband 8, a cura di D. Lohmar, Springer, Dordrecht 2006;

Grundprobleme der Phänomenologie (1910-1911), a cura di I. Kern, Felix Meiner, Hamburg 1992; trad. it. di V. Costa, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, Quodlibet 2008;
(con Heidegger), *Fenomenologia*, a cura di R. Cristin, Edizioni Unicopli, Milano 1999.

4. Opere di Jan Patočka:

“Weltganzes und Menschenwelt – Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz”, in: W. Beierwaltes – W. Schrader a cura di, *Weltaspekte der Philosophie. Rudolph Berlinger zum 26. Oktober 1972*, pp. 243-250; poi pubblicato in J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, a cura di E. Abrams, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988, pp. 265-272;

Le monde naturel comme problème philosophique, trad. fr. di J. Danek e H. Decleve, Nijhoff, Den Haag 1976;

Platon et l'Europe, Éditions Verdier, Lagrasse 1983;

Qu'est-ce que la phénoménologie?, Million, Grenoble 1988;

“Méditation sur ‘Le monde naturel comme problème philosophique’”, in Id., *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, cit., pp. 50-126;

Liberté e sacrifice, Million, Grenoble 1990;

Die Bewegung der menschlichen Existenz: phänomenologische Schriften 2, a cura di K. Nellen, J. Nemeč, I. Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991;

Introduction à la phénoménologie de Husserl; trad. fr. di E. Abrams, Millon, Grenoble 1992;

“En marge du ‘Tout du monde et le monde de l'homme’”, in: Id., *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. di E. Abrams, Millon, Grenoble 1995;

Socrate: Lezioni di filosofia antica, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1999;

Vom Erscheinen als solchem: Texte aus dem Nachlass, Karl Alber Verlag, Freiburg 2000;

Il mondo naturale e la fenomenologia; a cura di A. Pantano; con uno scritto di G.D. Neri, Mimesis, Milano 2003;

L'Europe après l'Europe, Éditions Verdier, Lagrasse 2007;

Saggi eretici sulla filosofia della storia, ed. it. e cura di M. Carbone, pref. di P. Ricoeur, Einaudi, Torino 2008;

Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo, a cura di G. Di Salvatore; con la collaborazione di E. Novakova e M. Fucikova; postfazione di R. Barbaras; Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009, stampa 2010;
Éternité et historicité, Lagrasse, Verdier 2011.

5. Altre opere:

- Adorno Th.W., «Fortschritt», in: Id., *Stichworte* (1969), GS. 10.2, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997; trad. it. *Parole chiave. Modelli critici*, Sugarco, Milano 1974;
- *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964; trad. it. di P. Lauro, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, introd. di R. Bodei, Bollati Boringhieri, Torino 2002;
 - *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966; trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004;
 - *Philosophische Terminologie* (1962-1963), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973; trad. it. di A. Solmi, *Terminologia filosofica*, pref. di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2007;
 - *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970; trad. it. di G. Matteucci, *Teoria estetica*, a cura di F. Desideri e G. Matteucci, Torino, Einaudi 2009;
 - “Die Idee der Naturgeschichte”, in Id., *Philosophische Frühschriften*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, a cura di v. R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973; trad. it. “L'idea della storia naturale”, in Id., *L'attualità della filosofia. Testi all'origine del pensiero critico*, a cura di M. Farina, Mimesis, Milano-Udine 2009;
 - *Minima moralia*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1951; trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia*, introd. e nota di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2011;
 - (con Horkheimer), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt a.M. 1969; trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, introd. di C. Galli, Einaudi, Torino 1997;
- Agamben G., *Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 1978;
- Arendt H., *Between Past and Future* (1961), The Viking Press, New York 1968;

- *The human condition*, The University of Chicago 1958; trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, introd. di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 2008;
 - *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York – London 1978; trad. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 2009;
- Deleuze G., *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968;
- Derrida J., *Introduzione a “L’origine della geometria” di Husserl*, trad. it. di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 1987;
- Wahrheit und Methode* [1960], Mohr Siebeck, Tübingen 1975; trad. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano [1983] 2010;
- Gadamer H.G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 1960 (le citazioni sono tratte dall’edizione tedesca del 1975); trad. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo. Lineamenti di un’ermeneutica filosofica*, Bompiani, Milano 1983, ristampa 2010;
- Recensione a E. Fink, *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, in «Philosophische Rundschau» 6, n. 1/2 (1958), p. 141;
 - Recensione a E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, in «Philosophische Rundschau» 9, n. 1 (1961), pp. 1-8;
- Gehlen A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Athenäum Verlag Bonn 1950;
- *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Rowohlt, Hamburg 1957;
 - (con Th.W. Adorno) “*Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch zwischen Theodor W. Adorno und Arnold Gehlen*”; dibattito registrato dalla Südwestfunk e trasmesso il 3.2.1965 da SFB (Sender Freies Berlin), nonché dalla Norddeutschen Rundfunk (NDR) il 21.3.1965; pubblicato in: Friedemann Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, pp. 224-251;
 - *L’uomo nell’era della tecnica* (1956), SugarCo, Milano 1984;
- Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von H.F. Wessels, H. Clairmont, Hamburg 1988; trad. it. *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000;

- *Wissenschaft der Logik*, Werke, 1.1., Band 5, Suhrkamp, Frankfurt a.M., p. 83; trad. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, rivista da C. Cesa, Bari 1968, I;
- Ingarden R., *Der Streit um die Existenz der Welt*, vol. 1, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1964;
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, trad. it. A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003;
- *Le visible et l'invisible*, a cura di C. Lefort, Gallimard, Paris 1964; trad. it. di A. Bonomi, introd. di M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1993;
- Nietzsche F., *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, in “Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe”, a cura di G. Colli e M. Montinari, II, W. de Gruyter, Berlin - New York 1967; trad. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, in “Opere di Friedrich Nietzsche”, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. II, Adelphi, Milano 1981;
- Pareyson L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995;
- Plessner H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin 1975;
- Stein E., *Selbstbildnis in Briefen*, II, 1933-1942, a cura di M.A. Neyer, ESGA III, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000.

B. Letteratura secondaria:

- Ar dovino A. (a cura di), *Eugen Fink. Interpretazioni fenomenologiche*, Nuova Editrice Universitaria, 2011;
- *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito*, Quodlibet 2012;
- Barbaras R., *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Éditions de la Transparence, 2007;
- *L'ouverture du monde: Lecture de Jan Patočka*, Editions de la Transparence, Chatou 2011;
- Barcaro M., *Il mondo come paradosso. Patočka e lo sviluppo della Lebenswelt*, Mimesis, Milano 2016 ;
- Baptist G., “Le finestre di Eugen Fink”, in «Kainos» 2001, 1 (www.kainos.it);

- Berlinger R., “Heraklit – Eine Herausforderung. In freundschaftlichem Gedanken an Eugen Fink”, in «Perspektiven der Philosophie» 1996, 22, pp. 11-28;
- Bertolini S., “Apollineo e Dionisiaco come cifre di una nuova esperienza del mondo. La Nietzsche Philosophie di E. Fink”, in S. Bertolini (a cura di), *Apollineo e Dionisiaco. Prospettive e sviluppi con Nietzsche e oltre Nietzsche*, Aracne, Roma 2010, pp. 83-98;
- *Eugen Fink e il problema del mondo. Tra ontologia, idealismo e fenomenologia*, Mimesis, Milano 2012;
 - “Esistenza e coesistenza. Alcune riflessioni sull’ontologia di Eugen Fink”, FrancoAngeli, «La Società degli Individui», n. 43, Milano 2012;
 - “Quale struttura del mondo? Una chiave di lettura dell’ontologia cosmologica di E. Fink”, in «Trópos» (*Rethinking creativity between Art and Philosophy*), A.G. Bertinetto – A. Martinengo a cura di, Aracne, Roma 2012;
- Biemel W., “Finks politisches Vermächtnis”, in: «Perspektiven der Philosophie» 22 (1996), pp. 77-104;
- Bisin L., “Essere e mondo. Il problema del fondamento nel pensiero di E. Fink”, in: «Rivista di filosofia neoscolastica» 2000, 92, pp. 487-524;
- “I luoghi dell’umano: mondo e mondi possibili”, in: V. Melchiorre (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 179-225;
 - “L’idea di una analogia fenomenologica nel dialogo tra Husserl e Fink”, in: «Rivista di filosofia neoscolastica» 2004, 96, pp. 627-688;
 - “La metafora alla prova del concetto: Fink interprete di Nietzsche”, in: *Eugen Fink. Interpretazioni fenomenologiche*, cit., pp. 53-77;
- Böhmer A. (a cura di), *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006;
- “‘Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit’. Impulse des Elementalen für eine asubjektive Pädagogik”, in A. Böhmer e A. Hilt (a cura di), *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität*, Königshausen & Neumann, Orbis Phänomenologicus, Perspektiven 2008, pp. 159-172;
- Brencio F., *La negatività in Heidegger e Hegel*, Aracne, Roma 2010;
- Bruzina R., *The enworlding (Verweltlichung) of transcendental phenomenological reflection: A study of Eugen Fink’s “6th Cartesian Meditation”*, Husserl Studies, vol. 3, issue 1, p. 3-29, Kluwer Academic Publisher 1986;

- “Die Notizen E. Finks zur Umarbeitung von E. Husserls ‘Cartesianische Meditationen’” in «Husserl Studies», 6, 1989, pp. 97-128;
 - “Antworten und Fragen: Edmund Husserl und Eugen Fink in der Freiburger Phänomenologie”, in «Phänomenologische Forschungen», 30, 1996, pp. 33-64;
 - “Die Auseinandersetzung Fink-Heidegger: Das Denken des letzten Ursprungs”, in: «Perspektiven der Philosophie» 22 (1996), pp. 29-57;
 - “The Transcendental Theory of Method in Phenomenology; the Meontic and Deconstruction”, in «Husserl Studies», Vol. 14, No. 2, 1997, pp. 75-94;
 - “Phénoménologie et critique chez Fink et Husserl”, in N. Depraz e M. Richir a cura di, *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1997, pp. 89-112;
 - "Jan Patočka-Eugen Fink, Gesprächspartner im Denken über den Schein hinaus", in: «Internationale Zeitschrift für Philosophie», Vol. 1, 1998;
 - “Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: the Philosophical Lineage in Phenomenology”, in: *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*, T. Toadvine e L. Embree (a cura di), «Contributions to Phenomenology», Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, pp. 173-200;
 - "Leben in der Welt, Welt im Leben? Thesen zwischen Landgrebe, Fink und Patočka", in *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe - Eugen Fink - Jan Patočka*, Publikationen der Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Peter Lang, Frankfurt 2003;
 - *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*; Yale University Press, New Haven 2004;
- Cairns D., *Conversations with Husserl and Fink*, edited by the Husserl-Archives in Louvain; with a foreword by R. M. Zaner, Nijhoff, The Hague 1976;
- Cesarone V., “Eugen Fink: la produzione come declinazione della volontà di potenza”, in: F. Totaro, *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Carocci, Roma 2002, pp. 300-311;
- “Sulla possibilità di pensare il divino a partire dalla differenza cosmologica di Eugen Fink”, in: «Humanitas» 2007, 62, pp. 387-397;
 - *Nel labirinto del mondo: l’antropologia cosmologica di Eugen Fink*, ETS, Pisa 2014;

- “Eugen Fink: prossimità e(-poché) distanza. Dalla fenomenologia trascendentale alla filosofia speculativa”, in: «Archivio di filosofia», n. 1-2, Pisa 2015, pp. 287-297;
- Chiurazzi G., *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari 1996;
- Chvatík I. - Abrams E., *Jan Patočka and the heritage of Phenomenology*, Contributions to phenomenology, Centenary Papers, Springer, Heidelberg-London-New York 2011;
- Cortella L., “La logica hegeliana come ontologia della temporalità”, in L. Ruggiu (a cura di), *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 222-234;
- Cristin R., “Zur Intersubjektivität in der VI Cartesianischen Meditation”, in: S. Fink-F. Graf-F.A. Schwarz (a cura di), *Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft* (Eugen-Fink-Colloquium Freiburg 1989), Eugen-Fink-Archiv Freiburg, Freiburg i.Br. 1990;
- *L'abissalità del mondo. Grund e Weltproblem in Eugen Fink nel confronto con Heidegger*, «Magazzino di filosofia», 5, FrancoAngeli, Milano 2001;
- “Der Mensch als Weltwesen”, in A. Böhmer (a cura di), *Eugen Fink*, cit., pp. 128-140;
- Crowell S.G., “Gnostic Phenomenology: Eugen Fink and the Critique of Transcendental Reason”, in «New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», 2001, pp. 257-277;
- “Fink's Untimely Nietzsche”, in «International Studies in Philosophy» 2008, 38/3, pp. 15-31;
- Dastur F., “Monde et jeu: Axelos et Fink”, in: J.P. Milet (ed.), *Kostas Axelos et la question du monde*, «Rue Descartes» n. 18, Novembre 1997, pp. 25-38;
- “Eugen Fink. Mondanéité et mortalité”, in N. Depraz – M. Richir, *Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, cit., pp. 329-344;
- *La phénoménologie en questions: Langage, altérité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris, 2004;
- Depraz N., “La Sixième Méditation cartésienne: fécondité et tensions d'un dialogue philosophique”, in: E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, Million, Grenoble 1994, pp. 15-51;
- “Le spectateur phénoménologisant: au seuil du non-agir et du non-être”, in N. Depraz e M. Richir a cura di, *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, cit., pp. 113-134;

- “Die Frage des Ideals an Hand des Ausdrucks ‘der göttliche Mensch in uns/in sich’”, in A. Böhmer (a cura di), *Eugen Fink*, cit., pp. 103-113;
- Ebeling H., “Nietzsche bei Heidegger und Fink”, in: «Perspektiven der Philosophie» 22 (1996), pp. 59-76;
- Figal G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Hain, Frankfurt a.M. 1991;
- *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit: Politik, Ästhetik, Metaphysik*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1994;
 - *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007;
- Franz T., *Der Mensch und seine Grundphänomene. Eugen Finks Existenzialanthropologie aus der Perspektive der Strukturanthropologie Heinrich Rombachs*, Rombach, Freiburg i.Br. 1999;
- “‘Der Leib ist eine große Vernunft’. Eugen Finks kosmologisch-anthropologische Interpretation von Eros und Thanatos”, in: A. Böhmer e A. Hilt (a cura di), *Das Elementale*, cit., pp. 91-105;
- Giubilato G.J., *Freiheit und Reduktion. Die Idee einer meontischen Phänomenologie bei Eugen Fink (1927-1946)*, Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie im Fachbereich A, Geistes und Kulturwissenschaften der Bergischen Universität Wuppertal, 2015;
- Herrmann F.W.v., *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1971;
- *Wege ins Ereignis: zu Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994;
- Hilt A.-Nielsen C. (a cura di), *Bildung im technischen Zeitalter: Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Alber, Freiburg i.Br. – München 2005;
- Kerckhoven G. v., “Die Heimat Welt: Zur Deutung der Denkspur Martin Heideggers in Eugen Finks Frühwerk”, in: «Perspektiven der Philosophie» 22 (1996), pp. 105-137;
- “Eugen Finks Phänomenologie der VI. Cartesianischen Meditation”, in «Phänomenologische Forschungen», 30, 1996, pp. 88-110;
 - *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink: Die sechste Cartesianische Meditation und ihr 'Einsatz'*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003; trad. it. di M. Mezzananza, *Mondanizzazione e individuazione: la posta in gioco nella Sesta meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, Il Melangolo, Genova 1998;

- “Reduktion und Ent-menschung bei Eugen Fink”, in R. Kühn e M. Staudigl (a cura di), *Epoché und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, pp. 107-123;
- Lazzari R., *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, FrancoAngeli, Milano 2009;
- “Immagine, gioco e mondo nel pensiero di Fink (da ‘Vergegenwärtigung und Bild’ a ‘Spiel als Weltsymbol’”, in «Magazzino di filosofia», 17, 2005-2010, pp. 33-47; presente anche come: “Le origini fenomenologiche del concetto di gioco nel pensiero di Fink”, in R. Lazzari, M. Mezzanzanica, E.S. Storace [a cura di], *Vita, concettualizzazione, libertà. Studi in onore di Alfredo Marini*, a cura di R. Lazzari, M. Mezzanzanica, E.S. Storace, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 153-168);
- Lossi A., “Die anthropologische Frage nach dem Nichts. Zum Problem des ‘Schaffens’ bei Fink und Nietzsche”, in A. Böhmer e A. Hilt (a cura di), *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität*, cit., pp. 64-74;
- Luft S., “*Phänomenologie der Phänomenologie*”. *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2002;
- “Phänomenologische und mundane Reduktion”, in: R. Bernet – A. Kapust (a cura di), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Wilhelm Fink, Paderborn 2009, pp. 57-72;
- Marini A. (a cura di), *La VI^a Meditazione Cartesiana di E. Fink e E. Husserl*, Atti del seminario di Gargnano 18-21 Aprile 1999, in «Magazzino di filosofia», 5, 2001;
- Meyer-Wolters H., *Koexistenz und Freiheit: Eugen Finks Anthropologie und Bildungstheorie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992;
- Moran D., *Fink’s speculative phenomenologie: between constitution and transcendence*, *Research in Phenomenologie* 37 (2007) pp. 3-31;
- Nielsen C.-Sepp H.R. a cura di, *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Alber, Freiburg-München 2011;
- Nitta Y., “Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren”, in: D. Papenfuss – O. Pöggeler a cura di, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Band 2, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990, pp. 43-54;

- Novotný K., “Die Transzendentalität der Welt: Epoché und Reduktion bei Jan Patočka” (2003), in: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, cit., pp. 153-175;
- “Das Problem der Gegebenheit des Erscheinens. Patočkas Konzept der Phänomenalität im gegenwärtigen Kontext” (2010), in : Sepp H.R.-Wildermuth A. (a cura di), *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth – Eugen Fink – Jan Patočka*, cit., pp. 169-187 ;
 - *La genèse d’une hérésie*, Vrin, Paris 2012;
- Ossenkop A., van Kerckhoven G., Fink R. (a cura di), *Eugen Fink (1905-1975). Lebensbild des Freiburger Phänomenologen*, Alber, Freiburg-München 2015 ;
- Pagano M., “L’eternità come ricapitolazione del tempo nella prospettiva di Hegel”, in: L. Ruggiu (a cura di), *Il tempo in questione*, cit., pp. 252-255 ;
- Pantano A., *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, Mimesis, Milano 2011;
- Pedicini T., *Il labirinto del mondo. La filosofia del gioco di Eugen Fink*, Guerini Scientifica ed., 1997;
- Pugliese A., “Fink e la filosofia come rimemorazione di sé”, in: «Verifiche», XL 2011, pp. 63-83;
- Rabanus C., “Sichtbarkeit und Erscheinung. Ein Blick auf Husserl und Patočka” (2010), in: H.R. Sepp, A. Wildermuth a cura di, *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth – Eugen Fink – Jan Patočka*, cit., pp. 140-152;
- Ruggenini M., “Être, monde, finitude. Phénoménologie et ontologie dans la pensée de Fink”, in: *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, cit., pp. 345-367;
- “Selbstbezug und Weltbezug. Grundprobleme der Anthropologie Eugen Finks”, in A. Böhmer a cura di, *Eugen Fink*, cit.;
- Ruggiu L. (a cura di), *Il tempo in questione*, cit.;
- Tardivel É., *La liberté au principe. Essai sur la philosophie de Patočka*, pref. F. Dastur, Paris, Vrin, 2011;
- *Patočka e la question du monde*, «Revue Philosophie» n. 118, Les Éditions de Minuit, Paris 2013;

- Schenk-Mair K., *Die Kosmologie Eugen Finks. Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Weltbegriffs an den menschlichen Lebensvollzügen des Wachens und Schlafens*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997;
- Scherbel M., *Phänomenologie als absolute Wissenschaft. Die Systembildende Funktion des Zuschauers in Eugen Finks VI. Cartesianischer Meditation*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1999;
- Sepp H.R., “Sein, Welt, Mensch. Eugen Finks implizite Kritik an der phänomenologischen Reduktion in der Sechsten Cartesianischen Meditation”, in: S. Fink, F. Graf, F.A. Schwarz (a cura di), *Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft*, cit., pp. 111-120;
- “Nouvelle détermination de l’idéal selon Fink”, in N. Depraz – M. Richir a cura di, *Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, cit., pp. 317-326;
 - “Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf”, in: «Internationale Zeitschrift für Philosophie» 1998;
 - “Nietzsche. Die Geburt der Tragödie. Eine phänomenologische Lektüre”, in: «Divinatio. Studia Culturologica», Sofia, 10, 4/1999, pp. 77-88;
 - “Totalhorizont – Zeitspielraum. Übergänge in Husserls und Finks Bestimmung von Welt”, in A. Böhmer a cura di, *Eugen Fink*, cit., pp. 154-172;
 - “Tracce del meontico. Oskar Becker e Eugen Fink sul transfinito”, in: *Vita, concettualizzazione, libertà*, cit., pp. 317-327;
 - *Über die Grenze*, Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen 2014;
- Sepp H.R.-Wildermuth A. (a cura di), *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth – Eugen Fink – Jan Patočka*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010;
- Terzi R., *Il tempo del mondo: Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009;
- “Dalla genesi dell’esistenza al movimento dei fenomeni. Prospettive e problemi in Patočka”, in: «Fogli Campostrini», vol. 2, anno 2012, n. 2, pp. 45-64;
- Varga P.A., *The Architectonic and History of Phenomenology: Distinguishing between Fink’s and Husserl’s Notion of Phenomenological Philosophy*, Zeta Books 2011;
- Vergani M., *Fatticità e genesi in Edmund Husserl. Un contributo ai manoscritti inediti*, La Nuova Italia, Firenze 1998;
- Vespa M., *Heidegger e Hegel*, Cedam, Padova 2000;

- Vetter H. (a cura di), *Lebenswelten: Ludwig Landgrebe – Eugen Fink – Jan Patočka*, Wiener Tagungen zur Phänomenologie 2002, Lang, Frankfurt a.M. 2003;
- Vitiello V., *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979;
- Volpi F., “Heidegger e il mondo moderno”, intervista del 13/12/1994, Rai Educational, in «Enciclopedia multimediale delle Scienze filosofiche»;
- Wirth S., *Mensch und Welt. Die Anthropo-Kosmologie Eugen Finks*, Gardez Verlag, Mainz 1995;
- Zippel N., *Tempo e metodo. Il problema del soggetto nella fenomenologia di Edmund Husserl*, Nuova Editrice Universitaria, Roma 2007;
- *Coscienze possibili. Commento alla Dissertazione (1930) di E. Fink*, Lithos 2011;
 - “Fenomenologia e sogno”, in «Mente e cura», 1, 2011, pp. 33-54.