

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

**DOTTORATO DI RICERCA IN
Filosofia (Estetica ed Etica)**

Ciclo XXII

Settore/i scientifico-disciplinare/i di afferenza: M-FIL/04

TITOLO TESI

**Genesi e struttura del problema del mondo nel
pensiero di Eugen Fink: tra ontologia, idealismo e
fenomenologia**

Presentata da: Simona Bertolini

Coordinatore Dottorato

Paolo Vincieri

Relatore

Carlo Gentili

Esame finale anno 2010

“Il mondo è questo: un altro mondo
non ha per noi alcun senso”

(E. Husserl, *La crisi delle scienze
europee e la fenomenologia
trascendentale*)

INDICE

PREFAZIONE	p. 5
I. COSCIENZA, MONDO, ASSOLUTO: GLI ANNI FENOMENOLOGICI	p. 9
1. Il compito di una “fenomenologia ultima”	p. 9
2. <i>Was will die Phänomenologie?</i>	p. 13
3. La pre-datità del mondo	p. 19
4. L’accesso all’assoluto. La riduzione meontica	p. 33
4.1. Verso una riduzione dell’idea di essere	p. 33
4.2. L’assoluto: sulle tracce di Hegel	p. 39
4.3. Meontico: un assoluto fenomenologico?	p. 44
4.4. Heidegger e Fink: alcune differenze	p. 47
4.5. Meontico: un assoluto non più hegeliano	p. 54
5. Alcuni spunti dalla <i>VI^a Meditazione</i>	p. 57
5.1. Il sostrato meontico della <i>VI^a Meditazione cartesiana</i>	p. 57
5.2. L’assoluto che conosce se stesso: la riduzione	p. 63
5.3. Atteggiamento naturale e coscienza naturale, idealismo fenomenologico ed idealismo assoluto	p. 67
II. VERSO UNA RIFORMULAZIONE DEL PENSIERO DEL MONDO: IL PROGETTO ONTOLOGICO	p. 79
1. Oltre la fenomenologia: problema ontologico o problema costitutivo?	p. 79
2. <i>Einleitung in die Philosophie</i>	p. 92
3. <i>Philosophie des Geistes</i>	p. 106
4. Stili o stile del mondo?	p. 121
4.1. Cos’è l’ente?	p. 124
4.2. Cos’è la verità?	p. 140
III. IL PROGETTO DELL’ASSOLUTO, IL PROGETTO DEL MONDO: FINK LETTORE DELLA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO	p. 149
1. Alle spalle del progetto ontologico	p. 149
2. La scienza dell’esperienza della coscienza: la filosofia come progetto ontologico	p. 156
2.1. La necessità di un confronto con la <i>Fenomenologia dello spirito</i>	p. 156
2.2. Il cammino della coscienza lungo il sorgere del progetto ontologico hegeliano	p. 160
2.3. Fink interprete dell’ <i>Introduzione</i> alla <i>Fenomenologia dello spirito</i>	p. 165
3. Dall’atteggiamento naturale alla conoscenza dell’assoluto: il cammino della coscienza	p. 177
3.1. Essere dell’ente ed essere del mondo: <i>das Bewußtsein</i>	p. 177

3.1.1. La certezza sensibile	p. 179
3.1.2. La percezione	p. 183
3.1.3. L'intelletto	p. 189
3.2. L'autocoscienza	p. 202
3.2.1. Signoria e servitù, stoicismo e scetticismo	p. 205
3.2.2. La coscienza infelice	p. 208
4. La felicità della coscienza: la risposta hegeliana al problema dell'essere	p. 214

IV. IL MONDO	p. 227
1. Caratterizzazione del concetto di <i>Welt</i>	p. 227
1.1. Ente intramondano e totalità del mondo: la differenza cosmologica	p. 229
1.2. Per un'ontologia non più metafisica	p. 239
1.3. Cielo e terra: il gioco del mondo	p. 245
1.4. Mondo e uomo, uomo e mondo	p. 258
2. Differenza ontologica, differenza cosmologica: il confronto con la <i>Kehre</i> heideggeriana	p. 264
3. <i>Boden</i> , fenomeno ed origine del mondo: la componente fenomenologica nella cosmologia finkiana	p. 277
3.1. Quale pensiero post-metafisico?	p. 277
3.2. Fink tra ontologia e fenomenologia	p. 283
3.2.1. A partire dall'atteggiamento naturale: cosa e verità	p. 285
3.2.2. La tesi generale dell'atteggiamento naturale	p. 297
3.2.3. L'origine del mondo	p. 306
3.3. Essere ed apparire, fenomeno e cosa in sé	p. 315
4. Tornando a Hegel: potenzialità e limiti di un modello antesignano di una fenomenologia speculativa	p. 330

CONCLUSIONE	p. 347
DAL MEONTICO ALL'ONTOLOGIA DEL MONDO: PER UNA FENOMENOLOGIA AL DI LÀ DELL'IO	

BIBLIOGRAFIA	p. 355
---------------------	--------

PREFAZIONE

Quella del mondo è senz'altro una fra le tematiche cardinali del pensiero fenomenologico, la cui importanza troviamo già annunciata nel 1913, all'inizio della sezione seconda di *Idee I*, e al cui approfondimento Husserl dedicherà i suoi ultimi anni di riflessione, sfociati nella tematizzazione del concetto di *Lebenswelt* e nella postuma *Krisis*. Partendo dallo stesso contesto problematico, anche la coniugazione della totalità mondana con la questione dell'essere non è cosa nuova nel panorama filosofico tedesco, come ben mostra la nozione heideggeriana di *In-der-Welt-sein*; la presa in causa dell'orizzonte totalizzante in cui l'uomo incontra le cose pare accompagnare la ripresa del problema ontologico in sede di filosofia contemporanea, parallelamente a quell'istanza trascendentale che già in Kant si trova a far fronte alla questione dell'unicità della sfera fenomenica e alla domanda circa il pensiero della sua estensione indeterminata.

Tali stimoli sono palesemente riconoscibili alle spalle della proposta filosofica che Eugen Fink, prima assistente di Husserl e poi docente presso l'Università di Freiburg, elabora dopo il secondo conflitto mondiale e in seguito alla sua frequentazione della fenomenologia; proposta chiara nel definire se stessa quale espressione del problema ontologico tradizionale declinato e risolto alla luce della nozione di "*Welt*", che la storia della metafisica occidentale avrebbe invece eluso nella sua unicità e non colto insieme all'orizzonte di problemi da essa schiuso. A partire dalla seconda metà degli anni Quaranta, "essere" e "mondo" compaiono nei testi finkiani nel ruolo di pilastri concettuali a cui ricondurre le numerose linee di interrogazione percorse dal filosofo, spesso attraverso il filtro di una proficua tensione ermeneutica rivolta ai classici del pensiero, interpellati e riletti in un'ottica a cui non è evidentemente estranea la linea interpretativa heideggeriana, ripresa e contemporaneamente riassorbita nell'accentuazione del lato cosmologico del *Seinsproblem*.

Nonostante la chiarezza con cui l'autore esplicita il cardine della sua prospettiva, nel quale trovano fondamento anche le sue considerazioni a sfondo antropologico, in sede di dibattito resta aperta la domanda relativa alle effettive implicazioni del binomio concettuale *Sein-Welt*, oltre che al motivo che spinge Fink ad utilizzare il termine "mondo" per designare l'intera impalcatura teoretica a cui egli dà luogo. Sebbene venga costantemente rimarcata l'esigenza del passaggio dal pensiero dell'ente a quello della totalità mondana, della riconduzione dell'individualità del primo all'apertura della seconda, permane non chiarita l'incidenza di un tale cambiamento nella portata epocale che l'autore intende assegnare alla propria svolta cosmologica, a maggior ragione ove questa venga confrontata con la *Kehre* che negli stessi anni anche Heidegger stava pubblicamente annunciando, non senza richiami alla centralità della nozione di *Welt*. Guardata parallelamente all'ottica heideggeriana, a cui Fink non nasconde di richiamarsi quanto a linguaggio e a problematiche di partenza, si fatica ad abbracciare il nerbo della filosofia cosmologica nella sua originalità; e anche per quanto concerne i punti di distanza da Heidegger espressamente enumerati nelle pagine finkiane, è difficilmente afferrabile la loro collocazione nell'ambito di un'attuazione coerente dei propositi post-metafisici dichiarati dai testi, nonché il

loro intrinseco ed immediato legame con il filo rosso che attraversa l'intera opera del filosofo, la cui origine è prevedibilmente da ricercarsi in un contesto di riferimento di tipo fenomenologico, il quale appare tuttavia scalzato a favore di una posizione che non ha mancato di essere definita con l'appellativo di "neopaganesimo"¹.

Date queste difficoltà, lo scopo che ci prefissiamo è di far luce sul retroterra teorico presupposto dalla nozione-chiave attorno a cui ruota l'intero progetto di pensiero finkiano. Una duplice domanda di base ci ha sin dall'inizio indirizzati nell'indagine dei testi: cos'è "mondo" e perché "mondo"?

Traendo spunto dalla messa a fuoco della risposta, che andrà gradatamente delineandosi nelle pagine che seguono, due ci sembrano gli aggettivi che possono essere utilizzati per circoscrivere la proposta in esame: l'originalità di Fink, anticipiamo in sintesi, va di pari passo col suo presentarsi quale autore "moderato" e, insieme, "dialettico". "Moderato" in quanto, come emergerà soprattutto dal confronto con Heidegger, il suo progetto filosofico resta orientato da una volontà di fondazione che, al di là degli accenti suggeriti da alcune immagini care all'autore, prima fra tutte quella del gioco, si mantiene in realtà aderente ad una concezione ontologica e ad una concettualità non volte a rompere del tutto con la tradizione in nome di esiti ostili a qualsivoglia formazione razionale, ma semmai a radicalizzarne la direzione di domanda verso terreni di indagine inesplorati, i quali non mirano tuttavia a comprometterne lo stabile suolo di partenza. Inoltre "dialettico", parallelamente, poiché nel far ciò ci troviamo di fronte ad un costante colloquio con la storia della filosofia che, pur mirando ad un "altro inizio", non lo anela in un atteggiamento di rammemorazione dell'"in più" schiuso dai crinali delle posizioni passate, ricomprendendo invece queste proprio nel loro positivo carattere posizionale, nell'attuazione di un'originale forma di *Aufhebung*.

A ciò è da riferirsi la scelta della metodologia d'indagine che abbiamo seguito nello studio del pensatore e nella ricomposizione delle sue premesse filosofiche. Nella misura in cui il valore propositivo della cosmologia finkiana non è da rintracciarsi in un carattere di rottura e di sfondamento ricercato dalle sue tesi, quanto piuttosto nel dialogo costruttivo con il suolo problematico della filosofia del passato □ vedremo come questo si trovi strettamente interrelato con la concezione storico-ontologica esaminata □, anche la ricerca intorno al significato e alle origini della nozione di "mondo" non può esulare dal comporsi in modo costitutivo dell'indagine sulle influenze della tradizione. La presa in causa delle interpretazioni finkiane, nonché dei condizionamenti sottesi all'idea di un'ontologia cosmologica, lungi dal rappresentare un sentiero di approfondimento supplementare e specialistico, incarna a nostro avviso la sola strada percorribile per afferrare il centro di un pensiero che va componendosi di tali riferimenti e della loro positiva ricomprensione. Il cuore della prospettiva di Fink può considerarsi come la sede di una proficua ed affascinante messa in dialogo di numerose stratificazioni di risonanze tratte dalla filosofia occidentale (dai presocratici sino a Heidegger), il luogo filosofico in cui veder sperimentata

¹ Cfr. J. Lawrence, *Me-ontology: Between Negative Theology and Elemental Phenomenology: Heidegger, Welte, Fink*, in A. Böhmer-A. Hilt (hrsg.), *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, p. 145.

un'autentica "fusione di orizzonti" di cui la *Weltphilosophie* intende costituire il risultato ed il superamento dialettico.

Nei capitoli seguenti ci siamo orientati lungo alcune linee-guida emergenti da questo dialogo, riconducibili alle tre direttive filosofiche citate nel titolo: ontologia, idealismo, fenomenologia. Se intendiamo così riferirci anzitutto ai tre nomi che più spesso compariranno nel corso dell'argomentazione e che utilizzeremo al suo interno come interlocutori ricorrenti, ossia Heidegger, Hegel e Husserl, con essi, in senso lato, ci si richiama altresì ad una più ampia gamma di questioni (e per conseguenza di autori) a cui Fink costantemente guarda: dall'articolazione del quesito intorno all'*on he on* indagato dalla metafisica occidentale all'istanza trascendentale inaugurata nel XVIII secolo, il cui mantenimento porta il filosofo a postulare una singolare proposta di mediazione fra ontologia antica e soggettivismo moderno.

Anticipati questi presupposti, abbozziamo brevemente la struttura del percorso che intendiamo seguire.

Ci proponiamo di fornire una risposta all'interrogativo sul mondo lungo due direzioni di ricerca, interdipendenti. Per prima cosa, come già il titolo suggerisce, vogliamo percorrere la genesi del concetto indagato attraverso le opere che ne precedono un'esplicita e diretta trattazione. Prima ancora di una ricostruzione cronologica dello sviluppo del pensiero finkiano, ciò consente l'acquisizione dei tasselli argomentativi e degli strumenti concettuali necessari per una libera rielaborazione dei suoi assunti e dei suoi presupposti, seconda tappa a cui la ricerca tende. Nel primo capitolo, a tal scopo, facciamo un passo indietro e ripercorriamo alcuni punti salienti delle riflessioni sul metodo fenomenologico svolte da Fink negli anni Trenta, anni di assistentato a Husserl in cui le critiche mosse all'idea di coscienza del maestro aprono ad una compagine problematica che in larga parte precorre, benché su un terreno di base differente, la cosmologia che seguirà, nel contesto di una vicinanza strutturale le cui motivazioni saranno indicate al termine dell'intero lavoro, in una sorta di chiusura del cerchio argomentativo. Già in questa prima fase vediamo comparire il ruolo paradigmatico rivestito dalla pre-datità del tutto mondano, la cui irriducibilità a modelli cosali si erge a perno dell'impianto filosofico sia del "primo", sia del "secondo" Fink.

Entrando nel vivo dell'oggetto di ricerca e volgendo ad un'indagine di carattere ontologico, il secondo capitolo muove i passi iniziali nel tratteggiare la concezione del mondo a partire dai primi corsi universitari tenuti dal pensatore all'Università di Freiburg. Oltre a venire qui fornita una definizione di filosofia che sostiene e insieme completa il suo disegno ontologico, da un lato è indagato il modo del rapporto storico uomo-essere, il quale andrà specificandosi negli anni successivi come legame uomo-mondo e perciò quale parte integrante ed ineludibile della globale impostazione cosmologica, dall'altro ci è consegnato l'apparato teoretico per poter affrontare appieno il momento di passaggio rappresentato nel terzo capitolo dalla trattazione della lettura finkiana della *Fenomenologia dello spirito*, punto di svolta che vede l'approccio genetico-ricostruttivo fondersi con la problematizzazione vera e propria, alla quale si propone infine di lasciare il testimone. Se è il concetto di "progetto ontologico" ad essere al centro delle prime *Vorlesungen* di Fink, è il medesimo concetto a

sostenere l'interpretazione a sfondo ontologico dell'opera hegeliana a cui egli si dedica fra il 1948 e il 1949 (il cui testo è consultabile presso l'"Archivio-Fink" di Friburgo), la cui importanza ai nostri occhi è motivata con l'ipotesi di un parallelismo strutturale ravvisabile fra la sua teorizzazione di un'elevazione speculativa dall'ente al mondo e il cammino della coscienza descritto da Hegel.

La conferma e la dimostrazione di quest'ultima tesi potrà darsi solo al termine del quarto ed ultimo capitolo, a cui l'intero percorso mira, in seguito all'enumerazione dei principali pilastri attorno a cui si snoda l'enucleazione del *Weltbegriff* e, soprattutto, dopo aver presentato la prospettiva interpretativa alla luce della quale proponiamo finalmente una risoluzione alle due domande succitate: cos'è "mondo" e perché "mondo"? Prima di tornare al confronto con Hegel, è per così dire all'interno di un contenzioso fra l'influenza heideggeriana e quella husserliana che Fink viene interpellato, a partire dalla palese presenza della prima fra le righe dei testi, ma nel graduale rivolgimento verso la seconda per quanto concerne l'individuazione degli obiettivi e delle priorità a monte degli stessi. Tramite l'isolamento di diversi gradi di indagine, di cui si cercherà di mettere in risalto la corrispondenza con i principali stadi costitutivi della discesa fondativa messa in atto da Husserl, si illustrerà la possibilità di rileggere Fink tramite schemi e parametri fenomenologici e pertanto di dimostrare la validità di un'ipotesi di interpretazione orientata a ritrovare una massiccia presenza della fenomenologia alle radici del pensiero del mondo; la stessa presenza che, così come permette di ricongiungerci a Hegel, consente infine di riavvicinare la "fenomenologia" del "secondo" Fink a quella del "primo", non da ultimo anche grazie ad una serie di affinità relative alla ripresa dell'incedere hegeliano. Scavando nel "non detto" delle opere e delle considerazioni finkiane e, così facendo, ravvisando il "non più husserliano" alle spalle del giovane Fink e l'"ancora husserliano" alle spalle della sua filosofia matura, vediamo così profilarsi la sovrapponibilità di due varianti del fenomenologizzare accomunate dalla riconduzione ultima dell'origine del mondo non più al soggetto, ma, prima del profilarsi del suo asse esperienziale, allo schiudersi dell'orizzonte indeterminato e dello stile del mondo stesso.

Desidero ringraziare la prof.ssa Beatrice Centi, il prof. Riccardo Lazzari e il prof. Friedrich-Wilhelm von Herrmann per le proficue occasioni di dialogo e di confronto che mi hanno offerto nel corso di questi anni di studio, nonché per i preziosi suggerimenti e per la disponibilità dimostratami. Ringrazio altresì il mio tutor, il prof. Carlo Gentili, insieme al Collegio dei Docenti del Dottorato in Filosofia (Estetica ed Etica) dell'Università di Bologna, che hanno reso possibile la nascita e lo sviluppo di questa ricerca. Sono riconoscente a Barbara Rubele per l'amichevole aiuto prestatomi in alcuni difficili passaggi delle traduzioni dal tedesco. Esprimo inoltre gratitudine per tutti coloro che negli ultimi mesi mi hanno ascoltata, incoraggiata ed appoggiata. Il grazie più grande va ovviamente a Gigi e Luna, che come sempre capiscono e sopportano.

Dedico questa tesi a Ennio Meletti, mio nonno.

Parma, marzo 2010

CAPITOLO PRIMO

Coscienza, mondo, assoluto: gli anni fenomenologici

1. Il compito di una “fenomenologia ultima”

È nota la vicenda biografica del giovane Fink ed il ruolo che questi rivestì accanto a Edmund Husserl negli ultimi dieci anni della sua vita e della sua produzione filosofica. Assistente del fondatore della fenomenologia dal 1928, Fink divenne in breve tempo uno stretto collaboratore del maestro, il quale non mancava di rimarcare l'acume filosofico, la perfetta conoscenza delle problematiche fenomenologiche, nonché la funzione imprescindibile ai fini di un adeguato procedere del proprio pensiero e, pertanto, della fenomenologia *tout court*¹.

Erano quelli anni in cui Husserl, non più giovanissimo, si trovava a dover fronteggiare un compito ineludibile per l'affermazione della sua filosofia, compito

¹ Numerose sono le testimonianze a questo proposito, soprattutto leggendo le lettere che Husserl scriveva in quegli anni. Già in una lettera del marzo 1931, indirizzata al ministro dell'educazione A. Grimme, scriveva ad esempio: “Grazie alla Sua magnanimità ho ottenuto la certezza di avere a mia disposizione ancora per un anno il mio assistente, senza cui, alla mia età, non potrei avere la prospettiva di arrivare letterariamente al più importante risultato della mia vita scientifica. La parte più grande e, ne sono convinto, più importante del mio lavoro si trova infatti ancora nei miei manoscritti che, data la loro ampiezza, non sono quasi più in grado di dominare. Grazie a questo felice sostegno, lavoro con freschezza e concentrazione, come se avessi vent'anni di meno. È una fortuna particolare che abbia potuto educare uno studente e un assistente straordinariamente dotato (il Dr. E. Fink), che padroneggia la filosofia fenomenologica in tutta la sua ampiezza e profondità, è padrone di tutti i suoi complessi intrecci, ha studiato tutti i miei saggi e ora lavora sotto la mia direzione”. Cfr. E. Husserl, lettera a A. Grimme del 5 marzo 1931, in *Briefwechsel*, in *Husserliana-Dokumente*, vol. III, parti 1-10, a cura di K. Schuhmann in collaborazione con E. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht 1994, parte 3, p. 90; lettera citata anche in G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione. La posta in gioco nella Sesta Meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, a cura di M. Mezzanzanica, Il Melangolo, Genova 1998, p. 64. Altrettanto indicative sono le seguenti parole: “Egli ha ora con me un contatto quasi quotidiano, e questo già da cinque anni; tutti i miei concetti (vecchi e nuovi) e orizzonti li ho discussi con lui, e noi pensiamo insieme: noi siamo, se posso esprimermi in questo modo, dei vasi comunicanti... Ciò che dice il Dr. Fink, e lui solo, è assolutamente autentico, e quando egli parla... delle fasi di sviluppo della fenomenologia, ai suoi commentari spetta senza riserva la preminenza su tutto ciò che possono dire i miei vecchi allievi □ anche se essi sono degli eccellenti pensatori che seguono la propria strada, e dei critici schietti (come vecchi e cari amici)”. Cfr. E. Husserl, lettera a D. Feuling del 30 marzo 1933, in *Briefwechsel*, cit., parte 7, p. 89; lettera citata anche in G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 64. Circa il periodo di collaborazione fra Husserl e Fink, particolarmente proficuo è il primo capitolo del volume di R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, Yale University Press, New Haven-London 2004, pp. 1-72. Si veda inoltre K. Schuhmann (hrsg.), *Husserl-Chronik. Denk und Lebensweg E. Husserls*, in *Husserliana-Dokumente*, vol. I, Nijhoff, Den Haag 1977; S. Fink-F. Graf, *Eugen Fink. Vita und Bibliographie*, Eugen Fink-Archiv an der pädagogischen Hochschule, Freiburg i. Br. 1994. Testimonianza del dialogo filosofico che abitualmente aveva luogo tra i due pensatori è inoltre D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, Den Haag 1976.

reso tanto più urgente □ e ciò doveva essere palpabile nel clima accademico friburghese □ dal forte impatto che *Sein und Zeit* aveva avuto sul mondo filosofico: la pubblicazione, anzitutto in territorio tedesco, di un'elaborazione sistematica della fenomenologia, in grado di diffondere con plasticità e rigore la portata del progetto fenomenologico anche alla luce dei suoi più recenti sviluppi sia tematici che metodologici, superando così il carattere ancora provvisorio e, se vogliamo, sperimentale di *Idee I* (1913). L'impegno per la realizzazione di questo obiettivo oscillerà fra il piano di una revisione delle *Meditazioni cartesiane* in vista di una loro pubblicazione tedesca e il progetto, titanico agli occhi dello stesso Husserl, di stesura *ex novo* di un'opera sistematica, per poi confluire qualche anno più tardi nel terreno fertile costituito dalle questioni trattate nei testi della *Crisi*.

In tale contesto Fink rappresentò per Husserl il “braccio destro” irrinunciabile sia per la concreta organizzazione del suo programma, sia per un effettivo affondo problematico nel cuore della filosofia fenomenologica, passo necessario affinché questa potesse veder radicalizzata l'interrogazione intorno alle proprie radici e, per conseguenza, trovare il giusto appiglio fondativo per un'esposizione programmatica come quella a cui Husserl mirava. Del resto il giovane Fink, ben distante dall'essere un semplice segretario o un interlocutore passivo, emerse ben presto come “sobillatore” nei confronti del procedere fenomenologico, a cui lanciava stimoli e, talvolta, autentiche sfide in direzione di un approfondimento del suo terreno d'origine². Così Husserl gli si rivolge in una lettera del 1934: “Già da molti anni tu non sei più il mio ‘assistente’. Tu non sei il mio segretario, non il mio servitore intellettuale. Tu sei il mio collaboratore, e poi il mio seminarista, i miei corsi”³. Fink non si limita ad un semplice riordino delle riflessioni husserliane, ma, con una mossa teorica più drastica, mostra sin da subito di muovere lo sguardo verso i presupposti ad esse sottesi, attuando un vero e proprio lavoro di scavo a partire dal terreno su cui si erano mosse sino ad allora le analisi intenzionali del maestro a livello di fenomenologia “statica” e “genetica”.

Che questa operazione sortisse come risultato un superamento del suolo di partenza o, quantomeno, un suo ampliamento in direzioni filosofiche più vicine alla tradizione, emerge già palesemente tra le righe dei testi che Fink sottoponeva

² Ciò risulta già dalla *Dissertation* di Fink, discussa nel 1929 con Husserl come *Referent* e Heidegger come *Korreferent*. La tesi, nata dalla rielaborazione di uno scritto con cui Fink aveva vinto un premio l'anno prima presso l'Università di Friburgo, fu pubblicata nel 1930 nello “Jahrbuch”. Cfr. E. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit (I. Teil)*, ora in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Nijhoff, Den Haag 1966, pp. 1-78. Per un interessante confronto fra gli spunti contenuti in questo scritto e gli sviluppi futuri del pensiero dell'autore, soprattutto per quel che attiene alle implicazioni del concetto di “gioco”, rimandiamo ai seguenti contributi: R. Lazzari, *Le origini fenomenologiche del concetto di gioco nel pensiero di Fink*, in R. Lazzari-M. Mezzananza-E. S. Storace (a cura di), *Vita, concettualizzazione, libertà. Studi in onore di Alfredo Marini*, Mimesis, Milano 2008, pp. 153-168; L. Tengelyi, *Finks “Fenster ins Absolute”*, in E. W. Orth (hrsg.), *Die Freiburger Phänomenologie*, Alber, Freiburg i. Br.-München 1996, (“Phänomenologische Forschungen”, 30), pp. 65-87 (saggio pubblicato anche in lingua francese in N. Depraz-M. Richir, *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, Rodopi, Amsterdam 1997, pp. 11 e sgg.).

³ E. Husserl, lettera a E. Fink del 21 luglio 1934, in *Briefwechsel*, cit., parte 4, p. 93; lettera citata anche in G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 64.

alla lettura di Husserl, trovando però una chiara e lucida espressione solo negli appunti privati che quest'ultimo, si presume, non aveva l'occasione di leggere⁴. Tra gli scritti "pubblici" di questo decennio ricordiamo la disposizione di un *System der phänomenologischen Philosophie* insieme all'elaborazione di una sua prima parte (*Der Anfang der Philosophie*)⁵, l'*Umarbeitung der Cartesianischen Meditationen*⁶ e la stesura della *VI. Cartesianische Meditation*⁷, a cui si aggiungono i saggi o i testi di conferenze, primo fra tutti lo scritto comparso nel 1933 sulle "Kant-Studien" dal titolo *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*,⁸ spesso ricordato per le parole di elogio con cui Husserl lo introdusse nella prefazione⁹. Benché già in questi contributi si ravvisi l'apertura di uno spazio d'indagine ulteriore rispetto a quello fenomenologico, a ben vedere non è riscontrabile in essi una trattazione di questa "ulteriorità" nel suo valore intrinseco, la quale è sì additata nello svolgimento della problematica costitutiva, ma non affrontata nella portata ontologica che di fatto vi aggiunge. Volendo utilizzare un binomio concettuale caro a Fink, possiamo dire che molti temi esposti nei testi succitati divengono "tematici" nel loro significato fenomenologico, ma restano "operativi" per quel che concerne quell'"in più" di matrice speculativa che nelle intenzioni dell'autore, come

⁴ Gli appunti e le annotazioni private di Fink sono da pochi anni in corso di pubblicazione all'interno della *Gesamtausgabe*. Sinora sono stati pubblicati i seguenti volumi: E. Fink, *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, hrsg. von R. Bruzina, in *Gesamtausgabe*, Abt. 1 (*Phänomenologie und Philosophie*), Bd. 3 (*Phänomenologische Werkstatt*), Teilbd. 1, Alber, Freiburg i. Br.-München 2006; ID., *Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, hrsg. von R. Bruzina, in *Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 3, Teilbd. 2, Alber, Freiburg i. Br.-München 2008. Per le citazioni ci limiteremo d'ora in poi all'indicazione del *Teilband*, seguita dal numero della nota e dal numero di pagina.

⁵ Cfr. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungband (Husserliana-Dokumente, vol. II/2)*, hrsg. von G. van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht 1988, pp. 3 e sgg.

⁶ Cfr. ivi, pp. 106 e sgg. Sull'argomento cfr. R. Bruzina, *Die Notizen E. Finks zur Umarbeitung von E. Husserls "Cartesianische Meditationen"*, in «Husserl-Studies», 6, 1989, pp. 97-128; H. Wen-Hong, *Der transzendentalphänomenologische Idealismus: eine Aufklärung unter besonderer Berücksichtigung von Edmund Husserls Cartesianischen Meditationen und Eugen Finks Umarbeitung*, Lang, Frankfurt a. M. 1998.

⁷ Cfr. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Husserliana-Dokumente, vol. II/1)*, hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht 1988; tr. it. *VIª Meditazione cartesiana. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo (parte I)*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 2009. Per un esaustivo riattraversamento dei testi dell'*Ergänzungband* alla luce delle questioni cruciali trattate nella *Sesta Meditazione*, cfr. il già citato volume di G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*.

⁸ Cfr. E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, ora in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, cit., pp. 79 e sgg. Tutti i contributi finkiani risalenti agli anni Trenta sono raccolti in ivi e in E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Alber, Freiburg i. Br.-München 2004 (tr. it. *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, a cura di A. Lossi, ETS, Pisa 2006).

⁹ Queste le celebri parole di Husserl a proposito del saggio finkiano interessato: "ho controllato minuziosamente questo saggio e ho il piacere di poter dire che in esso non c'è una frase che non possa pienamente far mia, che non possa pienamente riconoscere come mia convinzione" (*Vorwort von Edmund Husserl*, in «Kant-Studien», XXXVIII, 1933, p. 320). Il testo completo della prefazione è stato inoltre riportato in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, cit., pp. VII-VIII; è stato infine pubblicato in *Husserliana*, vol. XXVII, pp. 182-183.

leggiamo negli appunti, dovevano apportare all'impianto husserliano¹⁰. Dichiarare questo, probabilmente, avrebbe comportato l'ammissione, più o meno esplicita, dell'influenza di Heidegger, di cui Fink frequentò assiduamente i corsi negli anni 1928-1932, parallelamente all'assistenza a Husserl. Se non si può in alcun modo parlare di un assorbimento nell'orizzonte trascendentale heideggeriano (e di assorbimento nell'orizzonte heideggeriano, come vedremo, non si potrà in realtà mai parlare), è d'altro canto innegabile che l'ontologia fondamentale di Heidegger condizionò Fink nel modo di intendere la fenomenologia e di interrogarla, condizionamento che Husserl, "nella sua splendida ingenuità" (secondo le parole di van Breda), pareva però non cogliere, aiutato in questo dalla "discrezione" espositiva finkiana e forse sviato dall'importanza ben meno celata che per il collaboratore rivestiva l'idealismo di Hegel.

Sono anzitutto le annotazioni di Fink, come accennato, a rendere espressamente manifesto il contesto problematico in cui attecchiscono le sue riflessioni di questi anni. Leggiamo ad esempio in un appunto risalente al 1930:

"La 'fenomenologia' non è una 'tendenza' (*Richtung*), ma una forma obiettiva della stessa filosofia. Essa non è però una semplice scienza della coscienza, vale a dire una ricerca eidetica delle forme di coscienza costituenti; essa è, secondo la sua più intrinseca inclinazione, una nuova trasformazione del concetto di filosofia, nella misura in cui questa è determinata come ontologia, come la domanda sull'essere. E questa trasformazione è: che la filosofia è la *de-nientificazione dell'assoluto* (*Entnichtung des Absoluten*), la sua libera produzione, la vera teogonia. Certo in Husserl la fenomenologia non è speculativa. In essa si costituisce cioè anzitutto la serietà per l'ultima battaglia, la più difficile da iniziare. Husserl ha dato alla fenomenologia la dignità e il rango della 'fatica del concetto' (*Anstrengung des Begriffs*); Heidegger lo slancio critico-speculativo. In Heidegger la fenomenologia giunge alla sua verità prima"¹¹.

O ancora, in un'altra nota:

"Husserl inizia con l'analisi della conoscenza ontica, Heidegger con l'ontologica. Husserl è cieco per la trascendenza, Heidegger per la costituzione"¹².

¹⁰ La distinzione tra "concetti tematici" e "concetti operativi" è al centro del testo della conferenza che Fink tenne nel 1957 sul tema *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*. Concetti "tematici" di una filosofia sono ad esempio "il concetto di *idea* in Platone, di *ousia*, *dynamis* ed *energeia* in Aristotele, di *hen* in Plotino, di *monade* in Leibniz, di *trascendentale* in Kant o dell'*idea assoluta* in Hegel, della *volontà di potenza* in Nietzsche, della *soggettività trascendentale* in Husserl", vale a dire quei concetti "su cui si deve riflettere se si intende raggiungere la dimensione della domanda formulata da questi pensatori". I concetti "operativi", invece, sono gli schemi di pensiero che, senza essere problematizzati o resi espliciti, "operano" (*operieren*) tacitamente "per la formazione di concetti tematici": "questi pensatori [...] pensano *attraverso* determinate rappresentazioni mentali che fanno da riferimento ai concetti tematici fondamentali essenziali. Il loro comprendere concettuale si muove in un *campo concettuale*, in un medio concettuale che nemmeno loro hanno presente. [...]. Ciò che in tal modo *viene usato*, *attraversato dal pensiero*, ma non veramente *ponderato* da parte di un pensiero che fa filosofia, lo chiamiamo concetto operativo. Per dirla con un'immagine, essi sono *l'ombra di una filosofia*". Cfr. E. Fink, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, ora in *Nähe und Distanz*, cit., pp. 185-186 (tr. it. *Concetti operativi della fenomenologia husserliana*, in *Prossimità e distanza*, cit., pp. 158-159).

¹¹ E. Fink, *Gesamtausgabe*, Bd. 3/2, XIV/4a, p. 23.

¹² Ivi, Z-X/15a, p. 122.

L'indagine sistematica sui presupposti della pratica fenomenologica, incarico che Husserl aveva affidato a Fink, porta ad una necessità di mediazione fra analisi husserliana e problema ontologico heideggeriano. Cosa significa in fondo interrogare il metodo fenomenologico, se non togliere il velo che copre il suo stesso terreno? Cosa significa se non interrogarsi sul significato e sulla dignità della conoscenza filosofica in relazione al proprio oggetto trascendentale? Non comporta forse lo "spiare", volendolo o meno, nell'oscurità di una zona che non solo vien prima della differenza empirica soggetto-oggetto, ma che precede la stessa distinzione io empirico-io trascendentale? Fink si trovò probabilmente di fronte alla situazione "ingrata"¹³ di non poter non tematizzare questa zona¹⁴. E la peculiare interpretazione della fenomenologia trascendentale cui diede così luogo □ interpretazione che risente sì dell'influsso di Heidegger, messo però costantemente in dialogo con la nozione hegeliana di assoluto e con la costituzione mondana di Husserl □ può essere considerata come il primo passo verso quel pensiero del mondo che, vedremo, discostandosi dal suolo fenomenologico ma mantenendone il problema di fondo, attraverserà e caratterizzerà il pensiero finkiano dopo la morte del maestro.

2. *Was will die Phänomenologie?*

Lo scopo che muove il sorgere della fenomenologia trascendentale e che resterà la stella polare di ogni suo sviluppo può essere sinteticamente espresso con le seguenti parole di Husserl: "io sono certo di essere un uomo che vive in questo mondo [...] e di ciò non ho il minimo dubbio". Ma il grande problema è appunto quello di capire questa 'ovvietà'¹⁵.

Nonostante l'*epoché*, il mondo dell'atteggiamento naturale resta per il fenomenologo il punto di partenza di ogni sua indagine, il solo indicatore di strada in grado di segnalargli il limite fra sapere rigoroso e mera costruzione intellettuale. Se la fenomenologia si propone il superamento del realismo ingenuo e della sua assolutizzazione del reale ("una realtà assoluta vale quanto un quadrato

¹³ Così van Kerckhoven: "Era Husserl cosciente di aver messo sulle spalle di Fink un compito pressoché insormontabile? Che questo compito era il più ingrato che si potesse immaginare, poiché da una parte, attraverso la prima autocritica, quella della conoscenza fenomenologica, Fink avrebbe inevitabilmente provocato l'irritazione del maestro; e dall'altra esso avrebbe portato l'assistente, nell'esecuzione corretta e secondo la *sua* convinzione di ciò che gli veniva richiesto [...] a una sorta di 'fatale tradimento' della fenomenologia cartesiana delle *Meditazioni*, del suo progetto ontologico soggiacente? Fink è realmente uscito da questo dilemma, in cui Husserl sembra averlo rinchiuso? E Husserl si rendeva conto che il compito da lui fatto gravare sul suo assistente non poteva essere risolto se non con i mezzi che questi avrebbe sviluppato attraverso i corsi di Heidegger e a partire dai propri studi sulla storia della metafisica?" (G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 62).

¹⁴ Crowell, riferendosi alla *Sesta Meditazione*, parla a questo proposito di "una lettura 'gnostica' della riduzione trascendentale". Cfr. S. G. Crowell, *Gnostic Phenomenology: Eugen Fink and the Critique of Transcendental Phenomenology*, in ID., *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Ill. 2001, p. 246.

¹⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, hrsg. von W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 191; tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987, p. 213.

rotondo”¹⁶), è solo al fine di “capire quest’ovvietà”, di rendere ragione a questo realismo, non sostituendolo con un’interpretazione alternativa, ma, ad un livello di fondazione ulteriore, giustificandolo in quanto tale. È la considerazione naturale delle cose a poterne dettare in ultima analisi la lettura filosofica, scartando come infruttuosa e “fantastica” ogni posizione che si discosti da questo tracciato: “la realtà naturale non subisce un’interpretazione che ne stravolge il senso’ e tanto meno viene negata; se ne è semplicemente eliminata una interpretazione assurda che contraddice il suo proprio senso chiarito sulla base dell’evidenza”¹⁷. Uno degli imperativi prioritari a guida del procedere fenomenologico è pertanto identificabile con la necessità di non “distorcere” il mondo nel suo modo di darsi, ingenuità in cui ancora sarebbe caduta la filosofia empirista (anzitutto nella sua versione scettica), rimasta paradossalmente infedele proprio al piano esperienziale. In tal senso, ci dice Husserl, “non esiste dunque un realismo più radicale del nostro”¹⁸.

È questo il retroterra che Fink ha in mente quando, nel suo articolo del ’33, definisce la *Grundfrage* della fenomenologia “la domanda sull’origine del mondo” (*die Frage nach dem Ursprung der Welt*)¹⁹. Il mondo, infatti, quel mondo in cui l’uomo normalmente vive ed orienta ogni suo atteggiamento teorico e pratico, non solo non viene negato nel rivolgimento fenomenologico, ma è a ben vedere unicamente in questo che può essere attinto in modo originario. È del resto ciò che Husserl esprime già in *Idee I* nella frase successiva a quella appena riportata, laddove, a proposito dell’“interpretazione assurda” che la fenomenologia intende superare, aggiunge e specifica che “tale interpretazione deriva da una assolutizzazione *filosofica* del mondo, che è del tutto estranea alla considerazione naturale del mondo stesso”²⁰. Il che equivale a dire: la fossilizzazione sull’essere autonomo delle cose, accontentandosi “troppo presto”, non rende in realtà giustizia a questa autonomia nel suo mostrarsi, non ne pretende le condizioni di possibilità, appunto l’“origine”²¹.

¹⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III/1, hrsg. von K. Schumann, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 120; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 140. Cfr. inoltre E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Husserliana XXXVI, hrsg. von R. D. Rollinger e R. Sowa, Kluwer, Dordrecht 2003, pp. 39 e sgg.

¹⁷ E. Husserl, *Ideen I*, cit., p. 120; tr. it. p. 140.

¹⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, cit., pp. 190-191; tr. it. p. 213.

¹⁹ E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, cit., p. 101. Non distante da queste affermazioni finkiane è la definizione di fenomenologia che traspare dalle parole di Merleau-Ponty, il quale dichiara ad esempio che “la vera filosofia consiste nel reimparare a vedere il mondo”, oppure che “come rivelazione del mondo la fenomenologia riposa su se stessa” (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 30). Circa la riflessione postulata da Husserl, il filosofo tiene a tal proposito a specificare che essa “non si ritira dal mondo verso l’unità della coscienza come fondamento del mondo, ma prende distanza per veder scaturire le trascendenze, distende i fili intenzionali che si collegano al mondo per farli apparire, essa sola è coscienza del mondo perché lo rivela strano e paradossale” (ivi; tr. it. p. 22).

²⁰ E. Husserl, *Ideen I*, cit., p. 120; tr. it. p. 140.

²¹ Così V. Costa a proposito della fenomenologia husserliana: “Questo non significa dire, come una certa versione dell’idealismo indica, che l’oggetto esiste solo in quanto vi è una coscienza che ne ha notizia. Significa invece, più semplicemente, che siamo *noi*, attraverso operazioni di

Mantenendo per un attimo in sospenso le peculiari implicazioni dell'interpretazione finkiana della fenomenologia, su cui ci concentreremo nei paragrafi successivi, ci limitiamo per ora a "sfruttarne" la plasticità di linguaggio ai fini della delimitazione □ questo lo scopo del presente paragrafo □ di quello che ci pare essere l'obiettivo primario in vista del quale questa filosofia nasce, e ciò prima di qualsiasi discordanza di matrice interpretativa.

L'espressione "*origine del mondo*", non utilizzata casualmente da Fink, trova la propria spiegazione nella volontà di tracciare una distinzione netta, oltre che fra fenomenologia e criticismo, anche fra interrogare fenomenologico e domandare metafisico tradizionale, accomunati per il filosofo dal medesimo problema di partenza. Quanto alla filosofia critica (il confronto con la quale rappresenta il tema centrale del saggio in esame), essa, così l'autore, avrebbe giustamente confutato la dogmaticità della tradizione e reclamato l'esigenza di una svolta filosofica di tipo trascendentale, limitandosi però a spiegare e giustificare l'*ente nel mondo* mediante un riferimento alla *forma del mondo (a priori)* e rifiutando come mera chimera speculativa il problema centrale dell'*origine del mondo in toto* (vale a dire dell'ente *e* della sua forma)²². Circa questo punto la fenomenologia si troverebbe allora più vicina alla vecchia metafisica □ e già in un tale accostamento è coglibile l'interesse ontologico di cui si diceva nel paragrafo precedente □, che ancora si interrogava sul *Woher* del campo mondano nella sua interezza, includente tanto la sfera della trascendenza quanto quella dell'immanenza, così come lo stile del loro accordarsi²³: appunto ciò a cui anche il fenomenologizzare guarda. Posto questo proposito comune, tuttavia, è la radicalità del procedere con cui esso è perseguito ad intervenire nello svolgimento dell'argomentazione finkiana come discrimine fra le due risposte filosofiche. La

coscienza, a porre l'oggetto come esistente in sé. Se qualcuno ci dice che le montagne esistevano prima che gli uomini le percepissero, credo che sia legittimo chiedere: *come fai a saperlo?* [...] Che qualcosa debba essere pensato come oggettivamente esistente è un'operazione soggettiva di cui bisogna mostrare il fondamento di legittimità, e proprio questa ricerca è ciò che possiamo chiamare 'analisi trascendentale'" (V. Costa, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 26). Si confrontino anche le seguenti parole di Brand: "Attraverso l'epoché non perdiamo nulla, attingiamo soltanto la possibilità di conoscere il mondo, del cui essere siamo certi, nel suo vero essere. La possibilità che il mondo non sia è per Husserl, come abbiamo visto, assolutamente esclusa. Così come è escluso che il mondo, una volta scoperto nella sua originarietà, non corrisponda al mondo 'in sé'. Se noi ammettiamo come possibile questa non corrispondenza, o non abbiamo ancora affatto scoperto l'originarietà del mondo, oppure ricadiamo nella rappresentazione ingenua del mondo, nella rappresentazione di una coscienza che è soltanto per sé, che trova un mondo davanti a sé e che lo vuole conoscere" (G. Brand, *Welt, Ich und Zeit: nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1955; tr. it. *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960, p. 83).

²² Cfr. E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, cit., pp. 101 e sgg.

²³ Siamo evidentemente già oltre la diatriba fra idealismo e realismo (alla luce della quale la fenomenologia ha rischiato più volte di essere interpretata), essendo qui sin dall'inizio in gioco proprio il luogo dove la diatriba, in un'interrogazione filosofica ancora insufficiente, può eventualmente nascere (che è poi ciò che permette a Fink, nella sua rilettura di Husserl, di mettere in secondo piano ogni istanza gnoseologico-epistemologica in nome del primato del problema ontologico-speculativo). Sull'argomento si rivela particolarmente utile e chiaro l'ultimo paragrafo della *Sesta meditazione* finkiana: cfr. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, cit., pp. 170 e sgg; tr. it. pp. 151 e sgg.

metafisica tradizionale, infatti, nell'indicare un'origine trascendente e un fondamento ontologicamente distaccato dal mondo, continuerebbe ad orientare il rapporto *Welt-Weltgrund* al modello di una relazione intramondana fra enti, da un lato continuando ad applicare al secondo termine una struttura di derivazione cosale e, così facendo, presupponendo dall'altro l'esistenza della *Weltganzheit* come insieme di cose sussistenti in sé e nutrendosi perciò ancora dei pregiudizi dell'atteggiamento naturale. Nella fenomenologia, diversamente, non si tratta di trascendere semplicemente le cose, ma di cogliere il concreto darsi della loro esistenza e insieme della loro "forma", quella stessa "forma del mondo" in virtù della quale esse possono essere esperite quali cose "in sé" rispetto alla coscienza. Come ci suggerisce Fink, vediamo qui ripresentarsi lo storico problema del fondamento e al contempo il suo assorbimento nell'istanza critico-trascendentale: l'antidogmatismo proprio del criticismo non si limita ora ad una spiegazione dell'ente mediante le sue forme (ancora intramondane), ma trascina anche queste nel domandare filosofico sulle condizioni di possibilità *a priori*, ricongiungendosi così al quesito proprio della tradizione: "nella domanda fondamentale della fenomenologia di Edmund Husserl sono congiunti in un'intrinseca unità i motivi tra loro contrastanti nella storia della filosofia: il problema sorto sinora solo nella forma della speculazione viene mantenuto nel suo senso centrale, ma allo stesso tempo trasformato attraverso una radicalizzazione della critica"²⁴.

Non, dunque, il *salto* dall'essere delle cose al loro *fondamento*, ma la *diluizione* di questo essere nella sua *origine*. Parlare di *Weltursprung* e non di *Weltgrund* comporta il rifiuto di presupporre il mondo nella sua staticità (sia questa rimandata o meno ad un fondamento che la eccede), ma questo non per metterne in discussione le fondamenta o per negarne la realtà ontologica, bensì per afferrarla nel suo "originarsi", per coglierne il sorgere come "il divenire del mondo nella costituzione della soggettività trascendentale"²⁵.

Concetti non dissimili sono del resto espressi dallo stesso Husserl:

"La filosofia, in quanto scienza universale obiettiva □ e qualsiasi filosofia tradizionale lo era □, con tutte le scienze obiettive che comprende, non è affatto una scienza universale. Essa assume nel suo ambito di indagine soltanto i poli oggettuali costituiti, ed è cieca di fronte al pieno e concreto essere, alla vita che li costituisce trascendentalmente"²⁶.

Con un linguaggio ben più "equivoco" Fink ricapitola invece così quanto detto circa la differenza fra metafisica classica e fenomenologia:

"Essa [la fenomenologia] [...] determina la relazione dell'origine del mondo al mondo 'trascendentalmente', cioè il trascendere il mondo, che accade nell'esecuzione della riduzione, non conduce fuori dal mondo, via dal mondo e verso un'origine da esso separata (collegata solo attraverso una relazione) come se fosse altro da esso, ma il trascendere fenomenologico del mondo, come apertura della soggettività trascendentale, è allo stesso tempo il *trattenimento del*

²⁴ E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, cit., pp. 101-102.

²⁵ Ivi, p. 139.

²⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, cit., p. 179; tr. it. p. 202.

mondo (Einbehaltung der Welt) nell'universo portato alla luce dell' 'essere' assoluto. Il mondo resta *immanente* all' 'assoluto', esso viene piuttosto scoperto come situato nell'assoluto²⁷.

In luogo di presupporre acriticamente la struttura ontologica del mondo o, all'estremo opposto, di negarla (basti pensare alla sua "destrutturazione" da parte di Hume), lo sguardo fenomenologico intende afferrare le operazioni costitutive in cui, solamente, questa struttura può sorgere. La cosa materiale (*Ding*), in tale prospettiva, resta l'"una e medesima cosa" che permane nel suo essere indipendentemente dalla conoscenza umana, *resta la cosa esterna ed autonoma rispetto alla coscienza* (ed è questo un punto che, come vedremo, si rivelerà centrale anche per la comprensione del "secondo Fink"). Il realismo ingenuo, nel suo valere, non viene toccato. Ad essere toccata è semmai invece proprio l'ingenuità con cui esso è comunemente inteso, in nome di una cristallizzazione delle cose che resta cieca verso i processi in cui giunge a costituirsi non solo la loro individuazione (ci troveremmo così ancora, seguendo le indicazioni di Fink, nell'alveo della metafisica tradizionale), ma finanche lo stile dell'essere-cosa.

È quanto abbiamo già accennato ad inizio paragrafo, definendo l'atteggiamento naturale l'"indicatore di strada" per la pratica fenomenologica. Se naturalmente, senza dubitarne, esperisco la cosa come nucleo d'identità, se ne riconosco il permanere anche al di là del mio esperirla, se colgo fra le cose una relazione di tipo causale e, riportando l'esempio di V. Costa, se dico che "le stelle esistevano prima che qualcuno le guardasse"²⁸, queste ovvietà, che mai metterei in discussione nel mio vivere quotidiano, *non* vengono meno col sorgere dell'atteggiamento fenomenologico, nel quale è anzi proprio l'impalcatura del mio vivere pre-filosofico a dover essere giustificata sul piano fondativo. Affinché questo sia possibile, però, non sarà più sufficiente tendere una relazione fra la totalità delle cose "in sé", assunte nella loro sussistenza, ed un fondamento ad esse trascendente, ma occorrerà che tale sussistenza entri per così dire in movimento, non per vedersi rinnegata, quanto piuttosto per veder diluita la propria posizione assoluta nello spazio originario della vita trascendentale (termine, come vedremo, dal significato tutt'altro che univoco). Ci troviamo così davanti ad una situazione a prima vista paradossale: da una parte, infatti, vediamo il progetto di un'edificazione filosofica che, rifiutando l'uso di modelli intramondani (è ancora il caso della metafisica) e cercando anzi di porsi a monte rispetto a questi modelli, mira per la prima volta a "chiedere oltre il mondo stesso" (*hinausfragen über die Welt selbst*)²⁹; dall'altra parte vediamo come un tale interrogare "oltre il mondo" sia possibile solo a partire da una sorgente originaria rispetto a cui il mondo deve restare "immanente", sorgente non da intendersi quindi come un suo fondamento realmente "oltre" (il che presupporrebbe già il mondo come totalità delle cose "in sé" ed escluderebbe perciò in partenza l'effettiva possibilità di un domandare *über die Welt*), bensì, lo ripetiamo, come la sua concreta origine, il suo dinamico costituirsi.

²⁷ Cfr. E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, cit., p. 105.

²⁸ V. Costa, *Il cerchio e l'ellisse*, cit., p. 29.

²⁹ Cfr. E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, cit., p. 120.

Ma cosa comporta il guardare al di là dell'atteggiamento naturale? Cosa significa il superamento della sua ingenuità?

Se sinora ci siamo limitati ad additare lo scopo ultimo della filosofia fenomenologica senza dare alcun "suggerimento" per quel che concerne la sua concreta attuazione, è perché proprio a questo punto sorge la possibilità di intraprendere sentieri differenti. Più nello specifico: è a partire da qui, posto l'obiettivo comune di superare l'atteggiamento naturale e di riportare il rapporto uomo-mondo sul suo concreto terreno di origine, che è ravvisabile l'inizio della divergenza fra la fenomenologia di Husserl e la personale versione che ne offre Fink³⁰. Nelle pagine precedenti al lettore non sarà forse sfuggita la mancanza,

³⁰ Per quanto concerne la portata di tale divergenza, il parere della critica non è unanime. Possiamo seguire lo schema fornito da Luft, il quale, a proposito dell'interpretazione del rapporto Husserl-Fink a partire dalla *Sesta meditazione* (che di tale rapporto rappresenta la più chiara cartina di tornasole) indica l'esistenza di tre fondamentali *Interpretationsgruppen*: A) Coloro che leggono la posizione espressa nella *Sesta Meditazione* (e conseguentemente la posizione finkiana in generale) come una posizione indistinguibile da quella husserliana. Oltre ai fenomenologi francesi "della prima ora" (ad esempio Berger e Merleau Ponty), Luft include in questo gruppo le posizioni di Richir, Zahavi, Kuster e Scherbel. Solo per dare alcune indicazioni bibliografiche: D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1996; F. Kuster, *Wege der Verantwortung. Husserls Phänomenologie als Gang durch die Faktizität*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1996; M. Richir, *Méditations Phénoménologiques. Phénoménologie et Phénoménologie du Langage*, Jérôme Millon (Krisis), Grenoble 1992; M. Scherbel, *Phänomenologie als absolute Wissenschaft. Die Systembildende Funktion des Zuschauers in Eugen Finks VI. Cartesianischer Meditation*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1999; ID., *Eugen Finks Begriffsbildung einer absoluten Wissenschaft in der VI. Cartesianischen Meditation*, in «Perspektiven der Philosophie», 23, 1997, pp. 157-180; ID., *Die transzendente Subjektivität □ eine "speculative Niete"?* *Eugen Finks Interpretation des transzendentalen Scheins*, in «Perspektiven der Philosophie», 28, 2002, pp. 169-193. B) La posizione sostenuta dai numerosi contributi di R. Bruzina, uno dei maggiori studiosi di questo fruttuoso periodo della fenomenologia friburghese. Secondo Bruzina Fink rappresenterebbe sì una controvoce rispetto al maestro, ma una controvoce per così dire già potenzialmente presente nella fenomenologia, avente in sé un'intrinseca tensione fra istanza analitica ed istanza speculativa. La differenza Fink-Husserl, in questa lettura, può essere perciò riportata ad una relazione di tipo dialettico e letta come differenza nell'identità. Così si esprime ad esempio Bruzina nella sua introduzione alla traduzione inglese della *Sesta meditazione*: "la fenomenologia di Husserl, almeno nel modo in cui raggiunse la sua maturità in questi ultimi anni, non era solo di Husserl □ era di Husserl e di Fink" (R. Bruzina, *Translator's Introduction*, in E. Fink, *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis 1995, p. XXVIII). C) La posizione di chi, come Luft, vede nella *Sesta Meditazione* una vera e propria critica al pensiero di Husserl, il cui orizzonte, dice l'autore, verrebbe fatto "esplodere" dalla proposta fenomenologica finkiana. Cfr. S. Luft, "Phänomenologie der Phänomenologie". *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Kluwer, Dordrecht 2002, pp. 146 e sgg. Utilizzando lo schema di Luft, ci pare inoltre di poter far rientrare nell'ultimo gruppo la linea interpretativa di un altro eminente studioso di questo tema, G. van Kerckhoven. Oltre al già citato *Mondanizzazione e individuazione*, ci limitiamo a segnalare alcuni contributi dell'autore: *Die "Idee" einer transzendentalen Methodenlehre in phänomenologischer Absicht. Eine Voranzeige zu Eugen Finks Entwurf einer VI. Meditation zu Husserls "Méditations cartésiennes"*, in C. Jamme-O. Pöggeler (hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, pp. 81-105; *Konsens, Dissens, Konstrukt. Eugen Fink, Edmund Husserl und die Sinnbestimmung der phänomenologischen Erfahrung*, in S. Fink, F. Graf, F.-A. Schwarz (hrsg.), *Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft (Eugen-Fink-Colloquium Freiburg 1989)*, Eugen-Fink-Archiv Freiburg, Freiburg i. Br. 1990, pp. 40 e sgg.;

fosse anche solo sotto forma di accenni, di concetti legati normalmente a doppio filo con la fenomenologia, prima fra tutte la nozione di “intenzionalità” e, accanto ad essa, quella di “coscienza”. Abbiamo preferito procedere in questo modo per due motivi. In primo luogo, come emergerà nei capitoli successivi, perché è anzitutto l’esigenza a monte del fenomenologizzare, prima ancora del suo dispiegarsi, a risultare ineludibile per la problematizzazione delle riflessioni finkiane nel dopoguerra, ragion per cui abbiamo ritenuto proficuo “isolare” questa specifica problematica. Secondariamente □ e ciò concerne lo sviluppo del presente capitolo □, perché già all’interno della fenomenologia “ortodossa”, addirittura presso il collaboratore più stretto di Husserl, non era per nulla scontato assegnare un ruolo altrettanto centrale a tali concetti. Il che, va precisato, se da una parte non significa scaltarli o ripudiarne l’importanza (pena il tradimento dello stesso terreno fenomenologico), dall’altra, innegabilmente, implica nei loro confronti l’attuazione di una vera e propria opera di decentramento. Insistere su di essi, pertanto, avrebbe significato percorrere già in anticipo un certo cammino fenomenologico, con il rischio di precluderci la possibilità di comprendere una proposta, quella di Fink, che, pur partendo da intendimenti affini agli scopi husserliani, ne ricalca solo parzialmente gli esiti risolutivi.

Posto che ad essere richiesta non è un’interpretazione dell’essere del mondo, ma, più “elementarmente”, la riduzione al modo in cui quest’ultimo mi appare, è fenomeno, cosa implicherà la messa in atto della riduzione? Come deve essere intesa la dimensione a cui l’atteggiamento naturale viene ridotto nel suo senso fenomenico? È sulla scia di queste domande che nei paragrafi successivi cercheremo di tracciare i contorni di alcune tematiche cruciali affrontate da Fink nei suoi anni accanto a Husserl, tematiche che, nel segnare una distanza rispetto alla posizione di quest’ultimo, costituiscono il germe della sua filosofia successiva.

3. La pre-datità del mondo

Nel paragrafo precedente abbiamo cercato di schizzare il fine a cui guarda la fenomenologia trascendentale sin dal suo nascere e prendere forma nelle pagine husserliane. L’atteggiamento naturale, abbiamo visto, non viene superato, ma posto nelle condizioni di essere problematizzato ed interrogato in quei presupposti fondativi che solo la riduzione, nel suo intrinseco legame con l’*epoché*, può portare alla luce.

Prima di affrontare la trattazione della fisionomia con cui questi assunti fenomenologici torneranno nella filosofia finkiana del dopoguerra, intendiamo brevemente soffermarci sul modo in cui essi vengono sviluppati nella personale versione della fenomenologia che Fink elabora nei suoi anni giovanili, cercando nello specifico di metterne in evidenza quei nuclei di domanda da cui è schiuso lo

Eugen Finks Phänomenologie der VI. Cartesianischen Meditation, in E. W. Orth (hrsg.), *Die Freiburger Phänomenologie*, cit., pp. 88-110; *Reduktion und Ent-menschung bei Eugen Fink*, in R. Kühn-M. Staudigl (hrsg.), *Epoché und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven 3)*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2003, pp. 107-123; *Fenomenologia e riduzione tematica dell’idea di essere*, in «Magazzino di filosofia», 5, 2001, pp. 23-47.

spazio problematico per la filosofia successiva dell'autore. Già in questo primo periodo vediamo infatti sorgere questioni e poli tematici che ritroveremo nel "secondo Fink", seppur su un terreno non più fenomenologico in senso stretto; fra le righe di queste prime riflessioni, a nostro parere, sono già visibili i presupposti degli sviluppi posteriori.

Riassumendo: posto l'intento alla base del fenomenologizzare, di cui abbiamo parlato nelle pagine precedenti, vediamo come esso venga dapprima perseguito da Fink, con Husserl e nel contempo oltre Husserl, su un terreno ancora fenomenologico, per poi essere ripreso, anche alla luce delle acquisizioni di questo primo periodo, nell'alveo di un orizzonte di pensiero autonomo rispetto a quello husserliano. Le priorità tematiche e metodologiche che troviamo nella fenomenologia finkiana degli anni '28-'38 possono essere lette come una sorta di trampolino di lancio verso una filosofia alternativa che, pur condividendo con l'impostazione fenomenologica il problema di partenza, ne oltrepassa però pienamente il campo d'indagine.

Ora, fra le questioni che più stanno a cuore al giovane Fink e che più contribuiscono a segnare una distanza rispetto al maestro troviamo già il problema che darà il nome alla sua filosofia successiva: il problema del mondo.

Quello del mondo, è noto, è un tema già caro a Husserl e già presente nei suoi scritti a partire da *Idee I*:

"[...] io trovo costantemente alla mano, di fronte a me, l'unica realtà spazio-temporale, a cui appartengo io stesso e appartengono tutti gli altri uomini, che si trovano in essa e a essa si riferiscono nel mio medesimo modo. Io trovo la 'realtà', e la parola stessa lo dice, come *esistente e la assumo come esistente, così come essa mi si offre*. Qualunque nostro dubbio o ripudio di dati del mondo naturale non modifica affatto *la tesi generale dell'atteggiamento naturale*. Il mondo è sempre presente come realtà; può rivelarsi qua e là 'diverso' da come lo intendevo, questo o quell'elemento va per così dire cancellato da esso a titolo di 'parvenza', 'allucinazione' e simili; ma, nel senso della tesi generale, esso è sempre mondo esistente"³¹.

³¹ E. Husserl, *Ideen I*, cit., p. 61; tr. it. p. 67. Per una sintetica e chiara esposizione dello sviluppo del concetto di mondo attraverso i testi ed alcuni manoscritti di Husserl, cfr. R. Guilead, *Il mondo nel pensiero contemporaneo*, a cura di U. Fadini, Spirali, Milano 1984, pp. 217-240. Dello stesso autore si veda anche *Le concept du monde selon Husserl*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», vol. 82, n. 3, 1977, pp. 345-364. Accanto al testo di Guilead, per una storia della nozione di mondo in epoca contemporanea, dal XVIII secolo sino alla fenomenologia husserliana (a cui è dedicata l'intera seconda parte del volume), cfr. anche C. Bernes, *Welt als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Meiner, Hamburg 2004. Sempre per quanto concerne lo sviluppo di questo concetto, ripercorso attraverso tappe salienti dell'intera storia della filosofia (da Plotino sino a Bloch, non senza passare anche in questo caso attraverso la fenomenologia husserliana), segnaliamo inoltre l'interessante miscellanea di saggi curata da V. Melchiorre, *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

Sulla riformulazione che il problema del mondo riceve in ambito fenomenologico, anzitutto nella denuncia dell'insufficienza di una spiegazione oggettivistica dello stesso concetto, secondariamente nella messa in risalto della valenza totalizzante schiusa col passaggio all'indagine fenomenologico-trascendentale, cfr. E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Seuil, Paris 2000; J. K. Lee, *Welt und Erfahrung. Zur transzendental-phenomenologischen Thematisierung der Welt bei Edmund Husserl als Kritik des objektivistischen Weltbegriffs*, Lang, Frankfurt a. M. 1991. Interessante a questo proposito è inoltre il percorso svolto da Holmes, il quale attraversa ed avvicina le rispettive concezioni di Husserl, Heidegger e Sartre, indagate attraverso la lente della peculiare tensione fra coscienza e realtà del mondo caratterizzante l'approccio fenomenologico.

Benché la questione venga qui limitata al livello d'analisi e descrizione dell'atteggiamento naturale, parlare di mondo, sin da ora, allude al peculiare stile dell'esperienza in virtù del quale soltanto posso avere coscienza delle singole cose. Il mio incontro con oggetti o con campi oggettuali presuppone che essi facciano parte di una realtà che io "assumo come esistente" e che presuppongo valere anche per gli altri uomini "come un solo e medesimo mondo oggettivo"³². Questa realtà, questa "tesi" costantemente pre-data nel mio vivere naturale, rappresenta il terreno che io sempre implicitamente devo ammettere in ogni mia esperienza; sempre, laddove mi rapporto alle cose, già devo dare per scontato che queste siano reali e, non meno importante, che siano calate in una dimensione di realtà che le eccede. O meglio: è proprio a partire da tale dimensione che la realtà delle cose trova il proprio senso; è alla luce di questo presupposto che io so senza alcun dubbio di incontrare oggetti realmente esistenti o verso i quali posso comunque avanzare pretese di realtà, fosse anche per prove ed errori.

Se da una parte la nozione di *Welt* viene in taluni casi rimandata da Husserl all'orizzonte spazio-temporale infinito che accompagna costantemente il mio attuale campo percettivo (è il caso ad esempio delle *Cartesianische Meditationen*), dall'altra parte, come si evince da altri testi o da alcuni manoscritti, sia l'orizzontalità, sia l'infinitezza mondana, devono essere inglobate in quella più ampia accezione di *Boden* (terreno, suolo) che più originariamente ne definisce il concetto³³. Questo non può essere invero limitato né ad una dinamica linea di confine, né, in un senso regolativo kantiano, ad un'"idea correlativa a quella di una totale evidenza d'esperienza, ossia di una sintesi completa di esperienze

Cfr. R. Holmes, *The transcendence of the world: phenomenological studies*, Laurier University Press, Waterloo, Ontario 1995.

³² E. Husserl, *Ideen I*, cit., p. 60; tr. it. p. 66.

³³ Ricordiamo ad esempio il manoscritto D 17 del 1934 intitolato *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation (Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo)*, tradotto in italiano in "Aut aut", 245, 1991, pp. 3-18. In questo breve scritto, che anticipa di un anno le problematiche affrontate nella *Crisi*, il tema del *Boden*, del suolo della nostra esperienza, viene affrontato contestualmente alla critica di ogni assolutizzazione scientifica del mondo. La dottrina eliocentrica di Copernico diviene a questo proposito una sorta di caso emblematico: con la rivoluzione copernicana perde davvero il suolo terrestre la sua priorità d'orientamento nell'esperienza umana? Oppure resta necessariamente la Terra il nostro unico terreno di riferimento? E più in generale: gli enunciati scientifici possono sostituirsi alla relazione primordiale che io ho già sempre con il terreno originario in cui il mio corpo è incarnato? Può l'omogeneizzazione del cosmo render ragione del valore primo del mio mondo, oppure essa, così come ogni risultato scientifico, sarà da riportarsi geneticamente ad un campo di pre-datità che le scienze già sempre presuppongono? Questo solo per citare alcune domande da utilizzarsi come guida nella lettura del manoscritto, per un'introduzione al quale rimandiamo al saggio di Neri comparso sul medesimo numero di "Aut aut": G. D. Neri, *Terra e Cielo in un manoscritto husserliano del 1934*, in "Aut aut", 245, 1991, pp. 19-44 (pubblicato anche in G. D. Neri, *Il sensibile, la storia, l'arte. Scritti 1957-2001*, Ombre corte, Verona 2003, pp. 89 e sgg.).

Segnaliamo inoltre i seguenti *Manuskripte*: A VII 3; A VII 10; A VII 14; B I 14; E III 4; E III 8; E III 10; K III 6.

possibili”³⁴. La stessa apertura spazio-temporale, consegnatami nell’evidenza dell’atteggiamento naturale attraverso un infinito avvicinarsi di orizzonti, non è che un tratto specifico di quella struttura esperienziale che sorregge il mio vivere quotidiano e che ne detta lo stile; essa, per meglio dire, vale come apertura proprio in quanto apre incessantemente a questo stile, non limitandosi così a rappresentare una linea d’orizzonte che, utilizzando parole di Brand, sarebbe da considerarsi come “la ‘fine’ dell’infinita apertura d’orizzonte di ciò che è”³⁵, ma incarnando per contro “il fondamento e l’inizio”, “ciò in cui ogni essere è e in base al quale ha un proprio senso”, “il terreno comprensivo della familiarità (*Vertrautheit*)”³⁶. Come suggerisce Fink, “qui si tratta di un modo di coscienza atematica che non solo è co-fungente *accanto* a quella tematica, ma che funge *sotto* quella tematica”³⁷. Il mondo, pertanto, non deve essere né inteso come la totalità e la somma delle cose che sono, né tantomeno ridotto a loro semplice confine indeterminato; esso, piuttosto, è da concepirsi come la legge dello scandirsi dell’esperienza, il suolo di validità che già in partenza mi intima come rappresentarmi qualsiasi singolarità e come portare il mio esperire ad un accordo.

Quanto detto viene diffusamente ribadito e sviluppato nella *Krisis*, dove, con l’entrata in scena della *Lebenswelt*, alla luce delle acquisizioni della fenomenologia genetica, l’unità di evidenza e validità del mondo si fonde col problema della critica all’obiettivismo scientifico³⁸. Così si esprime qui Husserl a proposito della tipologia costitutiva del mondo-della-vita:

³⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hrsg. von S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 97; tr. it. *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1989, p. 89.

³⁵ G. Brand, *Welt, Ich und Zeit: nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, cit.; tr. it. p. 58.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil II*, cit., p. 91, corsivo nostro.

³⁸ Non dimentichiamo, come sottolinea giustamente Bruzina, che la stesura dei testi della *Krisis*, soprattutto per quel che concerne il ruolo centrale che in essi riveste la nozione di *Lebenswelt*, molto deve all’influenza finkiana sul maestro e all’importanza che il concetto di mondo detiene per Fink già in questi anni. Nonostante l’opera rappresenti una testimonianza dell’avvicinamento di Husserl agli interessi del collaboratore, continua Bruzina, essa si rivela al contempo anche come sorta di luogo sperimentale dove poter vedere virtualmente in contropiede le differenze fra i due filosofi relativamente alla natura del mondo e dell’orizzontalità, nonché al tipo di coscienza ad essi conforme. Cfr. R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink*, cit., pp. 211 e sgg. Sempre dello stesso autore, per quanto attiene alla peculiare rivisitazione che il concetto di *Lebenswelt* incontra nelle riflessioni finkiane di questo periodo (rivisitazione riconducibile a quanto sarà detto nel proseguimento del presente paragrafo), cfr. *Leben in der Welt, Welt im Leben? Thesen zwischen Landgrebe, Fink und Patočka*, in H. Vetter (hrsg.), *Lebenswelten: Ludwig Landgrebe □ Eugen Fink □ Jan Patočka. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 2002 (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 9)*, Frankfurt a. M. 2003, pp. 29-44. A questo proposito segnaliamo inoltre che all’interno della *Gesamtausgabe* è prevista la pubblicazione della serie di appunti finkiani risalenti al periodo della *Krisis* ed inerenti alla discussione delle sue problematiche: E. Fink, *Letzte phänomenologische Darstellung: die “Krisis“-Problematik*, hrsg. von R. Bruzina, in *Gesamtausgabe, Abt. 1 (Phänomenologie und Philosophie)*, Bd. 3 (*Phänomenologische Werkstatt*), Teilbd. 3, Alber, Freiburg i. Br.-München, di prossima pubblicazione.

Sul concetto di mondo-della-vita, da intendersi quale sorta di sviluppo che l’iniziale concetto di mondo subisce nelle riflessioni dello Husserl più maturo, ci limitiamo a segnalare in ambito italiano il recente volume curato da G. Gigliotti, *Tre studi sulla Krisis*, in «Rivista di storia della

“Consideriamo dapprima le cose in generale: l’universo è già dato come un universo di ‘cose’. In questo senso, che è il più vasto, il termine ‘cosa’ esprime l’essente ultimo, ‘ciò che ha’ qualità ultime, relazioni, nessi (ciò in cui si esplicita il suo essere); mentre la cosa stessa non è più nel modo dell’‘avuto’, è, appunto, nel modo dell’‘avente’ □ in breve (ma in un senso assolutamente non metafisico): il substrato ultimo. Le cose hanno sempre una loro concreta tipologia, che si rivela nelle ‘parole principali’ di una certa lingua. Ma tutte le tipologie particolari sono comprese nella tipologia regionale che è loro comune. Nella vita, questa tipologia nella sua costante generalità fattuale determina la prassi; nella sua necessità essenziale essa si rivela soltanto attraverso un metodo di analisi teoretica delle essenze. Citerò qui alcune distinzioni come: cosa vivente e cosa inanimata; nell’ambito poi delle cose viventi, le cose animali, quelle che non vivono soltanto vegetativamente, ma attraverso atti egologici, e, d’altra parte, quelle che hanno soltanto una vita vegetativa (come le piante)...”³⁹.

O ancora, in queste affermazioni altrettanto esplicative inerenti alla relazione fra mondo-della-vita e scienza:

“Nella dimensione pre-scientifica, il mondo è già un mondo spazio-temporale; naturalmente, a proposito di questa spazio-temporalità, non si parla nemmeno di punti matematici, di rette ‘pure’, di piani di continuità matematiche infinitesimali in generale, dell’‘esattezza’ implicita nel senso dell’a-priori geometrico. I corpi che ci sono familiari nella dimensione del mondo-della-vita sono realmente corpi, ma non corpi nel senso della fisica. Lo stesso va detto della causalità e dell’infinità spazio-temporale”⁴⁰.

Come emerge da queste parole, i concetti di *Welt*, di *Lebenswelt* o di *Weltboden* rimandano anzitutto a quella che nel saggio finkiano del ’33 abbiamo trovato definita come “forma del mondo”, quella forma la cui interrogazione segnerebbe la differenza fondamentale fra fenomenologia da una parte e metafisica e criticismo dall’altra. Mentre la metafisica, così Fink, si limiterebbe a chiedere dell’esistenza delle cose senza problematizzarle nell’origine del loro essere-cosa e mentre il criticismo, pur ponendo questo problema, non andrebbe oltre il riportare l’“ente nel mondo alla forma del mondo”, la fenomenologia, si diceva, si interrogherebbe più a monte sul sorgere di questa forma. Forma che, ora sappiamo □ e vediamo così ricongiunto quanto già detto al tema del presente paragrafo □, trova anzitutto l’unicità dello spazio mondano come luogo del suo evidente mostrarsi. Parlare di *Welt*, pertanto, non comporterà solo l’indicazione di un approfondimento “verticale”, cioè della “somma” dell’ente e della sua struttura (come poteva parere dal paragrafo precedente, dove ci siamo limitati ad indicare il fine dell’approccio fenomenologico), ma, facendo già i primi passi nel concreto operare fenomenologizzante, richiamerà lo stesso orizzonte di validità in cui la possibilità di questa somma mi è sempre pre-data. Io so che le cose che mi circondano sono reali, sono consapevole di vedere la stessa cosa che sta vedendo chi mi sta accanto, sono in grado di differenziare gli individui in esseri animati e inanimati, animali e vegetali, ecc...: queste ovvie assunzioni, che la fenomenologia si propone di fondare e che non sono mai tema del nostro vivere orientato alle cose, rappresentano consapevolezze silenziose proprie del nostro

filosofia», supplemento al n. 2/2008 (contiene saggi di J. Benoist, L. Bisin, B. Centi). Per un elenco più ricco dei contributi dedicati al tema della *Lebenswelt*, rimandiamo alla bibliografia.

³⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, cit., pp. 229-230; tr. it. p. 248.

⁴⁰ Ivi, p. 142; tr. it. p. 167.

atematico rapporto con la totalità del mondo, del nostro *Weltbewußtsein*. Io so tutto questo nella misura in cui, tautologicamente, so di vivere in un mondo “fatto così”, un mondo di cui sono sempre implicitamente a conoscenza e rispetto a cui il mio attuale campo percettivo, così come d'altronde il mio limitato mondo “alla mano” (*vorhanden*), non è che un ritaglio. Sebbene la mia visuale esperienziale sia di volta in volta limitata, benché io miri sempre a questa o quella cosa, a questo o quel gruppo di cose, so con indubitabile certezza che oltre la mia linea d'orizzonte si staglia all'infinito uno spazio che potrei potenzialmente esperire e la cui esperienza potrei potenzialmente condividere con gli altri uomini, essendo la sua struttura universale ed “uguale per tutti”.

La fondazione fenomenologica del realismo ingenuo, appena venga sollevato lo sguardo al di sopra di questa ingenuità, trova dunque come prima evidenza il fatto che tale realismo non sia mai riferito solo ai singoli oggetti, ma sempre calato in quell'unica dimensione spazio-temporale a cui essi da ultimo rimandano. Per conseguenza la spiegazione fenomenologica, nella misura in cui essa si interroga sull'originario darsi delle cose per un io naturale considerato nella sua forma *urmodal*, non potrà prescindere dalla considerazione dell'inscindibile richiamo reciproco fra cosa e mondo; pena il ricadere in un atteggiamento assolutizzante che rimane fossilizzato sulla separazione dei “prodotti costituiti”, degli oggetti d'esperienza, senza prendere realmente sul serio il modo del loro esibirsi.

Posto questo assunto iniziale, per cui la totalità mondana si mostrerebbe quale evidenza prima di cui la fenomenologia deve rendere ragione successivamente all'*epoché*, si pone ora per noi il problema di comprendere quale sentiero possa essere concretamente battuto per cogliere l'“origine del mondo” a partire dal suolo del mondo stesso, non rimanendo quindi sul binario della relazione cosale (non importa se colta verticalmente nel suo originarsi), ma partendo dalla dimensione totalizzante, unica ed onnicomprensiva in cui questa relazione risulta sempre calata.

La questione che si viene a porre è la seguente: se l'indagine sulla formazione della nostra esperienza oggettuale non può eludere l'ombra sempre presente della costituzione mondana, come deve essere concepita tale costituzione? Qual è il suo luogo? Quale ruolo assegnarle nell'economia fondativa del fenomenologizzare? Qui, a ben vedere, può essere individuato un momento-cerniera in cui ravvisare la divaricazione fra le risposte che Husserl e Fink forniscono rispettivamente al problema della riduzione e del terreno che questa dischiude. Se per entrambi l'obiettivo resta quello che abbiamo cercato di definire nel precedente paragrafo, cioè la spiegazione del concreto costituirsi dell'atteggiamento naturale nella sua compagine, e se per entrambi vale quanto appena detto relativamente all'essere pre-dato del mondo, a cambiare radicalmente è lo spazio d'azione ed il livello fondativo in cui il *Weltboden* viene collocato e riconosciuto nel suo sorgere, cambiamento che, come vedremo nel prossimo paragrafo, trascina con sé l'intera impalcatura di pensiero volta a dare risposta al comune interrogativo di partenza.

Nel caso di Husserl □ ci limitiamo solo ad alcuni accenni, permettendoci di dare per scontata la posizione husserliana □ è il filo conduttore della coscienza a poter essere assunto per la tematizzazione del prendere forma dell'orizzonte mondana. Il campo unitario del mondo e delle sue strutture viene qui “orientato

esclusivamente sull'universo della soggettività, entro il quale in virtù delle sue operazioni universali e sinteticamente connesse, il mondo perviene per noi alla sua semplice esistenza"⁴¹; "in altre parole: non deve interessarci altro che l'evoluzione soggettiva dei modi di datità, dei modi di apparizione, degli impliciti modi di validità in cui si produce, costantemente fluendo, connettendosi costantemente e sinteticamente nel flusso orientato direttamente sul mondo, la coscienza unitaria del semplice 'essere' del mondo"⁴². Nonostante il mondo non possa essere limitato a semplice linea di orizzonte, presentandosi come l'*humus* originario sul quale ogni occupazione umana ed intramondana necessariamente si muove, la sua spiegazione, nella prospettiva husserliana, comunque ne riconduce infine la validità ad una configurazione "orizzontale". Nel riportare la dimensione archetipica del *Boden* all'universo della pura soggettività e al "come" del suo sorgere per essa, mediante un riattraversamento "regressivo" delle modificazioni intenzionali in cui tale *Boden* si dà come dinamicamente fungente nella validità attuale dell'*ego*, esso, nel suo stesso valere come suolo, viene a ben vedere tradotto in una *Horizonthaftigkeit* costantemente fluente nella vita di coscienza. La fondazione dell'orizzonte mondano prevede per Husserl una sua fenomenalizzazione e riduzione all'intenzionalità fungente, ancora soggettiva, al di sotto del vivere diretto; il mondo e la sua esperienza naturale vengono qui riportati al modo del loro mostrarsi in quanto "fenomeno" e perciò sempre colti □ ed è in questo senso che si può ancora parlare di orizzonte □ in relazione alla mobilità dell'attuale avere-coscienza accessibile intuitivamente⁴³. Detto con parole di Benoist: "[...] *die Welt wird von dem transzendentalen Ego vorgegeben*. Se il 'vor' della *Vorgegebenheit* significa qualcosa come un 'prima dell'ego', il paradosso è che è l'ego a darsi ciò che è prima di se stesso, vale a dire *a farlo apparire come prima di se stesso*. Questo riguarda anche il mondo, in quanto pre-dato: il mondo 'pre-dato' (il 'mondo della vita') è ciò che l'ego fa apparire come prima di se stesso □ l'ego in quanto *principio universale dell'apparire*"⁴⁴.

⁴¹ Ivi, p. 149; tr. it. p. 174.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Sepp distingue tre differenti accezioni di mondo emergenti dalle pagine husserliane: "Die drei Bestimmungen von Welt sind zum einen Welt als ein substanzhaftes einheitliches Ganzes sowie Welt als fungierende, unthematische Weltapperzeption als Korrelat der natürlichen lebenspraktischen Einstellung, sodann Welt als thematische Weltapperzeption, in welcher Themenstellung Husserl auch das Verhältnis von jeweiliger Weltvorstellung zur einheitlichen Welt als der einen Welt behandelt, mit dem Korrelat der phänomenologisch-psychologischen Einstellung und drittens Welt als transzendentales Gebilde, als korrelatives Phänomen der transzendentalphänomenologischen Analyse" (H. R. Sepp, *Totalhorizont-Zeitspielraum. Übergänge in Husserls und Finks Bestimmung von Welt*, in A. Böhmer □ hrsg. □, Eugen Fink. *Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, p. 156).

⁴⁴ J. Benoist, *Pre-datità e filosofia trascendentale nella Crisi*, in G. Gigliotti (a cura di), *Tre studi sulla Crisi*, cit., p. 17. Segnaliamo questo saggio di Benoist come sintetica e chiara problematizzazione della questione della *Vorgegebenheit* in Husserl e, nello specifico, del modo in cui essa è trattata nella *Crisi* in quanto struttura costitutiva del mondo-della-vita. La domanda che guida l'argomentazione del saggio può essere così riassunta: con il primo piano assegnato alla nozione di *Lebenswelt* è indebolito il ruolo della coscienza e dei suoi atti costitutivi? Sono condivisibili quelle interpretazioni che, proprio in virtù della *Crisi*, leggono l'ultimo Husserl alla luce di un cambiamento di prospettiva rispetto alla fenomenologia precedente, cambiamento che

Differente è il ruolo del mondo emergente dalle pagine finkiane. In questo caso, se da un lato permane la collocazione del rapporto alla singola cosa in una regione ulteriore costantemente compresente (ammissione, questa, già successiva ad uno sguardo antidogmatico e problematizzante nei confronti dell'atteggiamento naturale), dall'altro lato muta tuttavia sia il luogo, sia la modalità in cui questa regione viene concepita nel suo atematico rivelarsi.

Come già detto nel primo paragrafo, gli appunti privati di Fink si rivelano a questo proposito particolarmente eloquenti:

“La concezione fenomenologica della totalità del mondo è da Husserl limitata al fenomeno dell'iterazione, ‘della illimitatezza nel proseguimento dell'intuizione’, della potenziale infinitezza. Questa infinitezza potenziale non spiega nulla della totalità del mondo, bensì la coglie come costituzione ancora incompleta; essa, come risposta alla domanda sulla totalità del mondo, è assurda come la posizione dell'infinitezza attuale. La costituzione della totalità del mondo non è ‘in cammino’ (*unterwegs*), ma è per principio conclusa (*vorbei*), prima della costituzione dell'oggetto”⁴⁵.

Affine è quanto espresso da questa ulteriore nota:

“La totalità del mondo non è un orizzonte di possibilità. L'irrisctabile lontananza del mondo non è in sé più alcuna ‘lontananza’, nessuna distanza. Il mondo non è ‘più esterno di ogni oggetto’. Esso non è il ‘margine’ (*Rand*) degli oggetti.

Ma questa ‘lontananza del mondo’ non è ‘costitutivamente non terminata’ [...], ma essa determina proprio la *compiutezza* (*Fertigkeit*) costitutiva del mondo in toto, anche quella di tutti gli oggetti. *Solo perché il mondo è costitutivamente ‘compiuto’ (fertig), gli oggetti finiti, cioè l'ente, possono giungere alla costituzione.*

Il ‘mondo’ compiuto precede costitutivamente, fondandolo intenzionalmente, l'ente individuale”⁴⁶.

vedrebbe la sostituzione di una fenomenologia trascendentale in senso forte con una “fenomenologia del mondo inteso come ‘mondo della vita’” (ivi, p. 10)? L'autore, fornendo concisamente una risposta negativa a tali domande, rifiuta che la pre-datità possa essere intesa quale “irruzione di qualcosa che non è l'ego a dare”, e alla domanda “*chi dà nella pre-datità?*” risponde: “Il solo che può mai ‘dare’ nel senso fenomenologico, vale a dire dare con senso: *l'ego*” (ivi, p. 14). Nella misura in cui la *Vor-gegebenheit*, in quanto data alla coscienza, ha in sé una componente di *Gegebenheit* e, per conseguenza, un senso □ questi i passaggi fondamentali alla base dell'argomentazione proposta da Benoist □, “si pone il problema di sapere *da dove viene quel ‘senso’*”. Le affermazioni che seguono paiono non lasciare dubbi circa l'unica soluzione che resti ammissibile in un'ottica fedele al testo husserliano: “Entro un sano idealismo trascendentale c'è una sola risposta possibile: dalla coscienza stessa. Nell'idealismo trascendentale, c'è un'unica istanza produttrice e origine di senso: la coscienza trascendentale, in quanto ‘donatrice di senso’ (*sinngebend*). La coscienza è la fonte del senso. Dunque, se la pre-datità ha un senso □ e deve averne uno, in quanto datità, altrimenti non è più una datità □ *non può averlo se non datogli dalla coscienza*. [...] Niente di estraneo (di *davvero estraneo*) può introdursi nello spazio del senso prodotto dalla coscienza trascendentale [...]” (ivi, p. 13). Ad intervenire fra *Idee I* e l'ultima opera di Husserl, dunque, non sarebbe un sostanziale cambiamento d'impostazione, ma, più semplicemente, sempre all'interno di una prospettiva egologico-trascendentale, il riconoscimento di una certa processualità nella vita dell'io e, parallelamente, un suo arricchimento e “riempimento” “con la ricchezza della concretezza del mondo”.

⁴⁵ E. Fink, *Gesamtausgabe*, Bd. 3/2, X/1a.

⁴⁶ Ivi, XXII/6b, p. 68.

Prendendo espressamente le distanze da Husserl (cosa che solo gli appunti privati permettevano), Fink contesta la traslazione della *Weltganzheit* in un'iterazione costitutiva potenzialmente infinita e sempre in cammino (*unterwegs*). Se l'esplicazione husserliana riconduce la compagine esperienziale del mondo al suo "come" fenomenico, lasciandone perciò aperta la costituzione corrispondentemente all'apertura della sua esperienza soggettiva, per Fink il costituirsi di tale compagine deve essere all'opposto definito sempre già *fertig* e *vorbei* (compiuto, terminato, concluso). È come se Fink, rispetto al maestro, prendesse per così dire più sul serio quella *Vorgegebenheit* della totalità del mondo di cui già Husserl riconosceva la priorità in sede di descrizione dell'atteggiamento naturale. L'evidenza della pre-datità mondana, pare dirci l'autore, non deve essere rinnegata nel momento in cui la si indaghi sul suo terreno costitutivo, essendo anzi questo il luogo dove essa, proprio nel suo essere pre-data, può venire originariamente colta.

Ciò non potrà che comportare conseguenze radicali circa il ruolo costitutivo della soggettività. Sostenere infatti che la costituzione della *Weltganzheit* è sempre presupposta nella sua compiutezza rispetto alla costituzione di oggetti significa che il mondo, sul terreno dischiuso dall'*epoché*, non accetta di essere piegato, in quanto membro correlazionale, sull'asse egologico e sullo schema dell'intenzionalità d'atto, venendo esso *prima* della relazione soggetto-oggetto. Se l'"umiltà" metodologica husserliana proibisce di andare oltre le strutture operative in cui il mondo si dà per la soggettività, pena il cadere in pensieri fantastici, un'"umiltà" di fatto affine è quella che spinge il giovane collaboratore, in questo influenzato sicuramente da Heidegger⁴⁷, a riconoscere l'esistenza di un orizzonte

⁴⁷ Tra i corsi universitari di Heidegger frequentati da Fink, del resto, troviamo anche il corso sul tema *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/1929, ora in *Gesamtausgabe*, Bd. 27, hrsg. von O. Saame und I. Saame-Speidel, Klostermann, Frankfurt a. M. 2001; tr. it. *Avviamento alla filosofia*, a cura di M. Borghi, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2007) e quello dal titolo *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt □ Endlichkeit □ Einsamkeit* (WS 1929/30, ora in *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1992; tr. it. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo □ finitezza □ solitudine*, tr. di P. Coriando a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1999), entrambi corsi dove il concetto di mondo gioca un ruolo centrale, senza soluzione di continuità rispetto a quanto affermato nel terzo capitolo della prima sezione di *Sein und Zeit*.

Il condizionamento di Heidegger nei confronti di Fink è sicuramente materia molto complessa. Per ora, limitandoci a questa "faticità" che pare emergere con l'elaborazione finkiana del concetto di mondo, a questo "*In-der-Welt-sein*" che anche il giovane Fink sembra pretendere per il soggetto, ci basti suggerire alcune indicazioni. Parlare di "situazione" resta sicuramente valido (è del resto lo stesso Fink che utilizza questo termine) se con tale parola ci si limita ad intendere un "essere-situato" del soggetto in una regione (quale è appunto l'orizzonte del mondo) che, abbracciando sia il soggetto che l'oggetto, si rivela anche sul piano costitutivo come un *medium* per il loro rapporto. In questo senso, venendo meno il primato fondativo del terreno coscienziale, si può ben intendere come nella dimensione soggettiva si insinui un elemento di inafferrabilità non più attingibile in una filosofia della riflessione e in relazione al quale la coscienza, privata della guida intuitiva della propria traiettoria, risulta essere sempre "imprigionata" nella sfera mondana. Van Kerckhoven, individuando proprio nell'entrata in scena di questo elemento di abissalità schiuso con la *Weltvorgegebenheit* la specifica traccia di pensiero heideggeriana ravvisabile nella fenomenologia del Nostro, definisce quest'ultima con il triplice appellativo di "fenomenologia abissale", "fenomenologia epifanica", "fenomenologia dell'essere selvaggio", tutte denominazioni il cui pieno significato potrà essere compreso solo alla luce dell'esposizione che seguirà (cfr. G. van

già *fertig* alle spalle del soggetto e, del pari, l'insufficienza di una risposta filosofica esclusivamente imperniata sulla vita di coscienza.

È la stessa riduzione del mondo a fenomeno soggettivo, dispiegata mediante la ricchezza delle analisi e descrizioni fenomenologiche, ad additare a Fink un livello costitutivo ulteriore a cui la relazione fenomenica rinvia. È proprio il passaggio ad una concezione antidogmatica dell'essere, non volta ad assolutizzarlo ma a coglierne il senso, che induce al riconoscimento per quest'ultimo di un'origine in parte extra-coscienziale. Se, utilizzando ancora parole di Benoist, "niente appare alla coscienza (anche passivamente) se la coscienza non dà senso ad esso"⁴⁸, con Fink possiamo ora affermare che, laddove la passività convogli nell'esperienza d'orizzonte, tale senso donato in sede coscienziale incontra una situazione di tipo paradossale, emergendo solo come spinta oltre il proprio luogo di donazione. La riduzione al soggetto, nel suo attuarsi, è come destinata a rimandare al di là di se stessa nel momento in cui venga portata alle sue estreme conseguenze ed interrogata a sua volta circa le sue condizioni di possibilità; ad una riduzione soggettiva pare seguire per necessità una riduzione che possiamo definire cosmologica. Il soggetto trascendentale attinto dalla prima riduzione, invece di ergersi quale punto d'Archimede a cui riportare la pre-donazione del mondo empirico, diviene ora, in direzione inversa, l'indicatore di una costituzione più originaria, costituzione a monte del soggetto medesimo (almeno fintanto che il termine "soggetto" è fatto coincidere con un fascio di atti tetici)⁴⁹; detto schematicamente, ora "il mondo non dipende più dall'ego, ma l'ego dipende dal mondo"⁵⁰.

Questa sorta di passo in più richiesto da Fink, proprio in quanto non rinnega il terreno delle ricerche husserliane, ma ne interroga le condizioni, non si pone come

Kerckhoven, *Die Heimat Welt. Zur Denkspur Martin Heideggers in Eugen Finks Frühwerk*, in «Perspektiven der Philosophie», 22, 1996, pp. 105-137). Allo stesso tempo, anche forti del confronto con il "secondo Fink", ci sembra che, per la definizione del "primo", la nozione di "situazione" rifiuti di essere utilizzata laddove essa venga rinviata ad una piena concettualità di tipo ermeneutico. Le aporie della pratica fenomenologizzante esposte nella *VI^a Meditazione*, per quanto siano innegabilmente da leggersi parallelamente alla condizione di inesorabile intramondanità di cui si è detto, mantengono altresì come riferimento le riflessioni hegeliane sulla "proposizione speculativa", sorgendo nella sistematizzazione di una sapere che, al di là di ogni contraddizione, non rinuncia a definirsi assoluto (aggettivo, come vedremo confrontando Fink e Hegel, dalle implicazioni tutt'altro che univoche).

⁴⁸ J. Benoist, *Pre-dati e filosofia trascendentale nella Crisi*, cit., p. 14.

⁴⁹ Così van Kerckhoven: "All'apparizione dell'essere-fenomeno fenomenologico deve aggiungersi il corredo speculativo della simulazione trascendentale: di un pre-essere che solo in apparenza è essere-essente, ma in verità non è tale. Alla visibilità in generale deve aggiungersi un invisibile che carica l'esserci di qualcosa di un significato al di là del fatto bruto, che rompe la sua sordità, il suo silenzio, che si fa voce. A quale linguaggio corrisponda questa voce, che cosa essa invochi realmente, dipende dal corredo della speculazione, dalla trasparenza della simulazione trascendentale" (G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 171).

⁵⁰ D. Chaberty, *Le problème du monde chez le jeune Fink*, in «Alter», 15, 2007, p. 377. Rimandiamo a questo sintetico e pregnante saggio, in cui, oltre ad una chiara delineazione del passaggio da una prospettiva fenomenologica intenzionale ad una cosmologica, alla quale poter ricondurre la comprensione dell'unità della genesi tanto oggettiva quanto soggettiva, è in sintesi fornita anche una chiara rassegna di come ciò si ripercuota in un'analisi fenomenologica dell'esperienza del mondo, dove la pre-donazione rispetto all'io giunge ad abbracciare fenomeni centrali della prospettiva husserliana, dall'intersoggettività alle ontologie regionali.

alternativa, quanto piuttosto come giro di vite dato all'impostazione del maestro. Malgrado tale carattere di sfondamento non venga qui direttamente problematizzato (ciò accade esplicitamente solo negli appunti), nel settimo paragrafo della *VI^a Meditazione* troviamo a questo proposito l'esplicita enunciazione di una prassi fenomenologica supplementare da "aggiungersi" a quella che Husserl aveva sino ad allora propugnato, prassi del resto fondamentale per comprendere appieno la "fenomenologia della fenomenologia" argomentata nell'opera. Ad un fenomenologizzare inteso come "analisi regressiva", identificabile con lo stadio fenomenologico "egologico" introdotto nelle opere di Husserl (come fenomenologia sia statica che genetica), viene ora accostata una fenomenologia detta "costruttiva", d'altronde già annunciata da Fink, con la denominazione di *progressive Phänomenologie*, nella *Disposition zu "System der phänomenologischen Philosophie" von Edmund Husserl* del 1930⁵¹. Se la fenomenologia "regressiva" ha carattere intuitivo-dimostrativo e ha come oggetto la "datità riduttiva" (non da intendersi semplicemente come l'"attuale presenzialità della vita trascendentale", ma più in generale, precisa Fink, come la "possibile accessibilità tramite il dispiegamento della riduzione fenomenologica"⁵², appunto tramite il suo "regredire" a partire dall'evidenza), la fenomenologia "costruttiva", vista specularmente, si muove attraverso "costruzioni" ed ha come oggetto l'"insieme di tutte le impostazioni di problema che vanno *al di là della datità riduttiva della vita trascendentale*"⁵³, problemi, cioè, "non più risolvibili nell'orizzonte della fenomenologia regressiva"⁵⁴. Quali siano concretamente tali problemi, sorti a margine della stessa datità fenomenologica, nella *VI^a Meditazione* non viene di fatto specificato. I soli esempi che vengono portati, peraltro prevalentemente sotto forma di accenno, sono quelli della nascita e della morte, dello sviluppo nella prima infanzia, dell'origine delle rappresentazioni di spazio e tempo e della comunità intersoggettiva delle monadi. Al di là di questi pochi riferimenti, Fink non va oltre l'indicazione di "un'interna molteplicità di metodi" e di una "varietà di complessi eterogenei di problemi"⁵⁵, tutti accomunati dal non poter essere risolti intuitivamente: "è tuttavia evidente che i costitutivi conferimenti di senso trascendentali che si trovano alla base di tali consistenze di senso mondane non vanno immediatamente certificati nella connessione d'essere della corrente costituzione del mondo, data e resa possibile come tema di analisi intuitive dalla riduzione, ma che noi, per ottenere una comprensione quale che sia, siamo costretti a 'costruire'"⁵⁶. Ad assimilare simili problematiche □ e qui vediamo la relazione di continuità con Husserl di cui si diceva □ è la questione dell'"inizio" non-dato del flusso della soggettività trascendentale attinta mediante la "prima" fenomenologia, soggettività coincidente, seppur in modo del tutto peculiare, con l'immanenza umana messa fra parentesi attraverso l'*epoché*. Il flusso di vissuti trascendentali ottenuti con la riduzione, nonostante scardini le appercezioni trascendenti proprie dell'io "che si

⁵¹ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil II*, cit., pp. 3 e sgg.

⁵² E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, cit., p. 64; tr. it. p. 66.

⁵³ Ivi, p. 66; tr. it. p. 68, corsivo nostro.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Ivi, p. 71; tr. it. p. 72.

⁵⁶ Ivi, pp. 69-70.; tr. it. p. 71.

trova nel mezzo della costituzione del mondo”, resta invero ancora “tagliato” sulla temporalità di questo io, sorgendo perciò entro il costituirsi del mondo in corso e non interrogandosi circa la sua genesi; la formazione di senso che ha luogo nelle operazioni sintetiche del soggetto trascendentale emerge riduttivamente mentre il suo fungere è sempre già all’opera.

Ma è proprio qui, nell’indagine meticolosa del fenomeno “*Welt*”, in “luoghi molto diversi” della *regressive Phänomenologie*, che al fenomenologo si presentano problemi di nuovo genere richiamanti la necessità di un’istanza metodica di tipo costruttivo. Per quanto concerne ad esempio il problema della nascita e della morte, il solo sul quale Fink si soffermi in questo paragrafo della *Sechste Meditation*, la questione viene così posta:

“Se la storicità in prima istanza certificabile della soggettività trascendentale è la storicità della costituzione attualmente in corso, noi possiamo certo, forse sviati da pregiudizi mondani, sollevare le questioni determinate circa l’‘inizio’ e la ‘fine’ di questa vita costituente in quanto data storicamente. [...] La trattazione tematica di questi problemi non ha lo stile di un’analisi costitutiva di una consistenza trascendentale data, ma ha il carattere della ‘costruzione’. Lo spettatore fenomenologico, legato in un’unione personale con l’io che si trova nel bel mezzo della costituzione del mondo, ‘identico’ ad esso in una peculiare maniera ‘oppositiva’, progetta la domanda relativa a un ‘inizio’ a lui per principio ‘non-dato’. In base alla storicità data della vita costituente egli si interroga sull’interezza temporale (temporale), sulla totalità dell’essere trascendentale che non gli è dato in totalità. Una tale formulazione del problema riceve la propria motivazione dalla considerazione di un importo particolare del ‘fenomeno del mondo’, qui, per es., dalla totalità temporale mondana della soggettività umana”⁵⁷.

La formulazione di questo problema, come si evince leggendo, segue ad una radicalizzazione dell’*epoché* e ad una sua effettiva applicazione anche alle strutture mondane di totalità, le quali, se lasciate ad una fondazione sul piano regressivo, non verrebbero realmente interrogate nel loro sorgere trascendentale, limitandosi ad essere riportate ad un processo costitutivo che si muove già al loro interno e che le presuppone. Queste le domande che sorgono laddove ci si faccia carico di una simile problematica (domande qui solo accennate e non sviluppate):

“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? O presuppone l’inizio umano un’esistenza trascendentale già essente, la quale si mondanizza nell’uomo e deve costituire il suo proprio cominciamento mondano?”⁵⁸.

Come si desume da questi fugaci interrogativi del testo finkiano, portare al limite il fenomeno mondano della nascita e della morte, esempio emblematico di questione sorta in sede di fenomenologia costruttiva, riconduce il pensiero ad “un’esistenza trascendentale già essente”, esistenza che dobbiamo pensare sempre alle spalle della mondanizzazione soggettiva ed il cui fungere, in quello che

⁵⁷ Ivi, pp. 67-68; tr. it. p. 69.

⁵⁸ Ivi, pp. 68-69; tr. it. p. 70.

possiamo definire un livello costitutivo “di tipo più alto”, sarà appunto accessibile solo mediante costruzioni⁵⁹.

Tutto ciò ci riporta con evidenza a quanto affermato sulla pre-datità costitutiva del mondo. Non è del resto un caso se nell’elaborazione per Husserl della prima parte del *Sistema della filosofia fenomenologica*, nell’ambito di un’analisi dei modi con cui la *Weltvorgegebenheit* si mostra all’io atteggiato naturalmente, troviamo indicata anche la pre-conoscenza di una *Weltexistenz* precedente la propria nascita e successiva alla propria morte, in evidente continuità con quanto dichiarato nelle affermazioni succitate⁶⁰. La “varietà di complessi eterogenei di

⁵⁹ Per quanto riguarda nello specifico il modo in cui questo nuovo approccio metodico deve essere concretamente attuato, mancano nella *VI^a Meditazione* indicazioni esaurienti e precise, forse a causa dell’evidente apertura speculativa che un’analisi più dettagliata della questione avrebbe necessariamente tradito. La sola indicazione che viene data, ancora una volta in riferimento all’esempio della nascita e della morte, è finalizzata a sottolineare il legame che necessariamente deve permanere fra lo stadio “regressivo” e quello “costruttivo”, coerentemente con quanto già detto circa l’origine fenomenica di questi problemi di nuovo genere: “Ovviamente tale costruzione non può essere una fantasia arbitraria più o meno ingegnosa, ma può attingere la propria dignità conoscitiva solo da un differenziato studio preliminare dei processi genetici dati, delle temporizzazioni certificabili, nelle quali si costruisce un avere, ecc., per poi poter astrarre ‘costruttivamente’, in modo appropriato e motivato, dai presupposti comuni di tutti gli ‘sviluppi’ e di tutti i processi genetici dati e certificabili: cioè dal tempo trascendentale già nel corso d’autotemporizzazione in quanto orizzonte universale nel quale nascono e terminano tutti i processi e le genesi. Solo il padroneggiamento della comprensione analitica delle occorrenze trascendentali dell’iniziare e del finire nel tempo conferisce sicurezza metodica ed evidenza positiva al progetto costruttivo del problema di un inizio e una fine del tempo trascendentale” (E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, cit., p. 70; tr. it. p. 71). Bruzina riassume così questa relazione da mantenersi fra l’orizzontalità colta nei modi del suo essere esperita e l’orizzontalità attinta più originariamente nel suo sorgere: “There are two interrelated points to make, then. One is to examine the way in which awareness of the dimensional and situational as such □ i.e., of the horizontal □ goes on; the other is to try to disclose how this ‘going on’ might lead to the disclosure of how those horizons get constituted in the first place, that is, the disclosure of the way constitution can be based on the structure of, or at least likened to, the way this experiencing of them goes on. To put it another way, these horizontal experiential features, these structural framings of human subject-being in the world, are *clues* for a phenomenological inquiry into the constitution of those horizons as such, i.e., into the transcendental constitution of the world □ *how the world is there in the first place*” (R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink*, cit., p. 198). I contenuti del capitolo di Bruzina interessato, dedicato al mondo, sono stati anticipati anche nel saggio *Redoing the Phenomenology of the World in the Freiburg Workshop, 1930-1934*, in «Alter», 6, 1998, pp. 39 e sgg.

⁶⁰ Il tema del mondo, infatti, non abbraccia necessariamente solo la relazione con gli oggetti. In *L’inizio della filosofia*, che appunto doveva costituire la prima parte del *Sistema della filosofia fenomenologica*, Fink distingue e traccia diversi canali esperienziali in cui la pre-datità mondana dispiega la propria funzione. Se per *Weltvorgegebenheit* non deve essere inteso “nient’altro che questo, che l’io umano, il quale esperisce il mondo naturalmente-ingenuamente, nella sua vita d’esperienza dispone di una conoscenza del mondo ed in tale conoscenza ha pre-dato il mondo in toto”, il ruolo mediatore di una simile pre-conoscenza può essere a ben vedere riconosciuto su almeno tre livelli d’esperienza: anzitutto troviamo una pre-comprensione *a priori* in virtù della quale possiamo anticipatamente disporre la nostra percezione e conoscenza di oggetti, riconoscendo “ad esempio di colpo una pianta come pianta, un uomo come uomo, una cosa materiale estesa come tale” (quest’ultima implicante le strutture universali di spazio e tempo, l’estensione, la corporeità materiale, ecc...); secondariamente è distinguibile una “pre-datità del soggetto per se stesso”, nella misura in cui, a prescindere dalle conoscenze empiriche, “l’io comprende in anticipo la sua vita d’esperienza secondo il suo stile”: “le differenze della

problemi” di cui la fenomenologia costruttiva si deve occupare (l’annuncio da parte di Fink di questa “seconda” fenomenologia, non dimentichiamo, deve essere anzitutto letto come un invito ed un programma per il futuro, non di certo come un’acquisizione definitiva) altro non designa che la molteplicità di strutture totalizzanti da cui risulta costituita la “pre-datità del mondo” nella sua interezza, pre-datità che, abbiamo letto negli appunti, è costitutivamente già sempre *fertig* e *vorbei*. Affiancare ad un approccio egologico-descrittivo un procedere mediante costruzioni prevede l’ammissione di un movimento fondativo, ramificato su differenti livelli, che non si lascia ricondurre alla traiettoria dell’*ego*, ma che, benché scorto nel suo senso unicamente a partire da esso, ne resta sempre alle spalle. Reclamare una *konstruktive Phänomenologie*, perciò, altro non significherà che esigere un metodo in grado di sondare quest’ulteriore stadio costitutivo, coniugando l’attenzione al fenomeno con nuovi strumenti filosofici che sappiano dare ragione anche dei luoghi dove nel bel mezzo dello stesso fenomeno paiono aprirsi varchi.

Tutto questo, palesemente, non può che significare l’intrusione nella fenomenologia di elementi che Husserl non vi contemplava. Il tema del mondo, come ci suggerisce Bruzina, si presenta nelle vesti di un vero e proprio “filo d’Arianna”, seguendo il quale Fink ha potuto riconsiderare l’intera impostazione fenomenologico-trascendentale col proposito di apportarle “critical reconsideration, systematic coherence, and integrating reinterpretation”⁶¹.

Se nel secondo paragrafo abbiamo definito la fenomenologia come filosofia volta a mettere in moto la fissità del vivere ingenuo e naturale, volta cioè a “sciogliere” l’individuazione del mondo nei suoi passi costitutivi, resta questo un assunto che deve essere fatto valere tanto per il procedere husserliano, quanto per quello finkiano. L’intento che guida le due prospettive di pensiero, proprio nella misura in cui si continua a parlare di fenomenologia, resta il medesimo. La domanda, ora, è piuttosto questa: come si attua e fin dove si spinge tale messa in movimento delle forme del mondo? Sintetizzando quanto detto sinora: mentre nel

percezione, della fantasia, del ricordo, ecc...; gli originari fenomeni personali del volere, del movimento d’animo, dell’agire, ecc...”; in terzo luogo abbiamo gli orizzonti in cui sono già sempre date le dimensioni dell’esperienza mediata e non immediatamente accessibile nel presente, è il caso ad esempio dell’orizzonte d’incontro dell’altro uomo e, come appena accennato, della consapevolezza dell’esistenza del mondo anche prima e dopo il lasso di tempo in cui si svolge la propria vita (cfr. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil II*, cit., pp. 93 e sgg.).

Il motivo per cui noi, nella nostra sintetica introduzione al tema del mondo all’inizio del presente paragrafo, abbiamo insistito sul rapporto intercorrente fra orizzonte mondano e conoscenza di oggetti, è perché è prevalentemente in quest’accezione che la medesima tematica tornerà nei capitoli successivi, dove il pensiero del “secondo Fink” sarà considerato nel suo versante ontologico. È però interessante notare, riprendendo la schematica tripartizione appena riportata, che se il secondo significato di pre-datità mondana, relativo all’autoesperienza del soggetto, non troverà sostanziali sviluppi nelle riflessioni finkiane del dopoguerra (dove qualsiasi connotazione dell’immanenza passerà decisamente in secondo piano rispetto al primato, di evidente derivazione heideggeriana, della struttura ontologica della trascendenza), le tipologie strutturali delineate nel “terzo gruppo” avranno invece notevoli ripercussioni sull’antropologia a cui Fink si dedicherà soprattutto a partire dagli anni Cinquanta. Sarebbe un interessante motivo di ricerca indagare come anche l’“antropologia cosmologica” del Nostro, parimenti alla sua cosmologia *tout court*, trovi i propri inizi già in questi primi anni fenomenologici.

⁶¹ R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink*, cit., p. 181.

caso di Husserl ci si ferma al loro costituirsi nelle operazioni sintetiche soggettive e nei corrispondenti modi di datità, Fink, attraverso il riesame dell'ateomaticità mondana, pare riportarle ad un terreno più profondo, terreno che, senza negare la costituzione a livello egologico, rivendica per sé l'origine delle strutture di totalità e priva così l'*ego* dell'ultima parola sul piano fondativo.

Alla messa a fuoco di questo terreno e allo scavo entro le sue implicazioni □ passo fondamentale anche per il passaggio alla trattazione del “secondo Fink” □ sarà dedicato il prossimo paragrafo.

4. L'accesso all'assoluto. La riduzione meontica

4.1. Verso una riduzione dell'idea di essere

Nel precedente paragrafo, prendendo in esame le riflessioni del giovane Fink sul tema del mondo, abbiamo visto emergere due differenti stadi del fenomenologizzare. Alla prima fenomenologia, sviluppata sui binari della relazione intenzionale coscienza-oggetto, viene affiancata dall'autore una seconda fenomenologia mirante ad un livello costitutivo più elevato e svincolato dal tracciato del rapporto con le singole cose. Le strutture di totalità co-determinanti l'esperienza, strutture riunite nella pre-disponibilità dell'unico mondo uguale per tutti, vengono trascinate, per quel che concerne la loro costituzione, ad un livello fondativo più profondo, da pensarsi a monte rispetto ai modi di datità intramondana esibiti sull'asse egologico. Mentre Husserl, abbiamo visto, riconduce il costituirsi del *Weltboden* al suo presentarsi soggettivo, al suo fungere come orizzonte di validità attingibile “regressivamente” a partire dall'evidenza attuale, Fink, superando il carattere ancora *unterwegs* di questa prima costituzione, addita il luogo d'origine del mondo “al di sotto” della relazione intenzionale indagata dalle analisi del maestro. Ad una prima riduzione (egologica) ne segue una seconda (cosmologica), non volta a negare i risultati del gradino precedente, bensì a porsi rispetto ad esso quale luogo di fondazione ultima.

Ma si tratta davvero del luogo di fondazione ultima?

Siamo partiti dal proposito che muove il procedere fenomenologico, seguendo poi Fink nell'attuazione di una sorta di discesa che, nell'ambito di questo procedere, radica il terreno dell'analisi husserliana, ancora cartesiano, su uno sfondo ulteriore che ne completa e determina il senso; se la fenomenologia inizia “de-assolutizzando” le fisse contrapposizioni a guida della naturale fede nel mondo, traducendone la rigidità nella dinamica del loro sorgere fenomenico, tale sorgere, a sua volta, richiede il rimando ad una peculiare sintesi, appunto quella all'origine di strutture totalizzanti, non più ascrivibile ad operazioni soggettive. L'indagine fenomenologica amplia così il proprio procedere dal campo degli oggetti-fenomeni (all'interno del quale continua di fatto ad orientarsi la spiegazione husserliana della *Weltvorgegebenheit*) alla loro compagine pre-data, nel contesto di una radicalizzazione verso il basso dell'interrogare trascendentale. Ma si pone così la questione: una volta abbandonato il livello fondativo ultimo della vita di coscienza e dello schema correlazionale, quale panorama e, soprattutto, quali ulteriori esigenze si presentano ad un procedere filosofico che

mantiene come proprio fine il sondaggio del sorgere del senso del mondo? È sufficiente fermarsi alla pre-datità della struttura mondana, o proprio l'essersi inoltrati in essa, l'aver attuato questo supplementare scavo nel terreno costitutivo, schiude e rende lecito un insieme di problemi di natura differente, problemi a propria volta relativi alla condizione di possibilità di questo nuovo livello raggiunto?

Anticipando sin da ora la risposta: la questione della costituzione, nel superare l'intenzionalità d'oggetto e nell'ampliarsi a quella d'orizzonte, è condotta ad un ordine di problemi che, laddove venga radicalizzato l'interrogativo sul *Woher*, la portano necessariamente a congiungersi con la domanda ontologica tradizionale; come suggerisce Bruzina, ora "non è solo il mondo nella sua struttura che deve essere esplicito nella sua salita originativa, ma il mondo come 'senso d'essere' (*als Seinssinn*)"⁶². Chiedere per l'ennesima volta "da dove?", tentando così la strada di quella che possiamo definire una "terza riduzione" (successiva e più radicale rispetto alle riduzioni corrispondenti al piano fenomenologico "regressivo" e "costruttivo"), non può che trainare il piano costitutivo visto sino ad ora, coinvolto nella formazione del mondo, ad un livello che non si limita a precedere il mondo già costituito (questo accomuna infatti ogni passo del fenomenologizzare come tale), ma che viene addirittura prima di ogni genesi intramondana e perciò prima dello stesso *essere del mondo*.

Vediamo qui ripetersi la dialettica già incontrata nel superamento del piano di coscienza: la pre-donazione delle strutture di totalità, se messa a sua volta in movimento, è destinata ad indicare una dimensione di cui queste strutture non possono dare ragione, essendo ad essa costitutivamente successive.

⁶² Ivi, p. 378. Per quanto concerne le implicazioni di questa ulteriore apertura che si fa ora strada nell'approfondimento finkiano dell'impostazione fenomenologica husserliana, le analisi critiche di Ronald Bruzina si rivelano essere strumenti privilegiati. L'ennesimo passo in più fatto dal giovane Fink, infatti, benché risulti implicitamente evincibile dalle riflessioni metodologiche contenute nella revisione delle cinque *Meditazioni cartesiane* e nella *VI^a Meditazione*, rappresenta una costante degli appunti privati, che Bruzina ha provveduto a raccogliere presso l'Archivio-Fink di Friburgo e a pubblicare (come già detto, una parte degli appunti è già disponibile nei volumi 3/1 e 3/2 dell'*Abteilung I* della *Gesamtausgabe*, curati dallo stesso Bruzina), e su cui ha concentrato le proprie ricerche. Il volume più volte citato, *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, può essere considerato l'interessante esito di questo meticoloso lavoro di studio svolto sulle annotazioni finkiane. Dello stesso autore, sempre a proposito della relazione intercorrente fra Husserl e Fink, affrontata attraverso le note di quest'ultimo, cfr. inoltre: *Antworten und Fragen: Edmund Husserl und Eugen Fink in der Freiburger Phänomenologie*, in E. W. Orth (hrsg.), *Die Freiburger Phänomenologie*, cit., pp. 33-64; *Last Philosophy: Ideas for a Transcendental Phenomenological Metaphysics* □ *Eugen Fink with Edmund Husserl, 1928-1938*, in D. P. Chattopadhyaya, L. Embree, J. Mohanty (edited by), *Phenomenology and Indian Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1992; *Unterwegs zur letzten Meditation*, in F. Graf (hrsg.), *Eugen-Fink-Symposium Freiburg 1985*, Pädagogische Hochschule Freiburg, Freiburg i. Br. 1987, pp. 70 e sgg. Filo conduttore delle indagini dello studioso resta sempre l'idea che il superamento dell'istanza husserliana, ossia del valore definitivo dell'analisi coscienziale e della relazione soggetto-oggetto, ancora intramondana, sia da contestualizzarsi entro un processo di autocritica avente luogo nel proseguimento della riflessione fenomenologica durante gli ultimi anni di vita del suo fondatore, processo che vede il dialogo friburghese fra Fink e Husserl come laboratorio privilegiato. Ad un tale rivolgimento si lasciano inoltre ricondurre gli esiti dell'interrogare di altri epigoni del movimento fenomenologico, quali Derrida e Merleau-Ponty (cfr. R. Bruzina, *Antworten und Fragen*, cit., p. 64).

È però ora proprio la natura di tale dimensione a spalancare un orizzonte problematico totalmente nuovo. Se la prima riduzione trova l'ego come terreno su cui svolgere le proprie analisi, ego conducente a ritroso alla *Weltganzheit* già sempre compiuta, attuare un ulteriore passo indietro nel cammino originativo significherà attingere ad un processo che non è più percorribile nell'orizzonte di questa compiutezza o, che è lo stesso, che non è più rintracciabile nello spazio d'azione dell'essere. Significherà cioè innestare nella fenomenologia il problema ontologico della metafisica tradizionale, nella domanda sull'origine del mondo quella sull'*origine dell'essere del mondo*.

Questo "rimbalzo" di fondazioni che abbiamo cercato sinteticamente di mettere in luce può essere schematicamente considerato come l'implicito motore che muove sia alcune (non poche) affermazioni radicali reperibili negli appunti finkiani, sia gli assunti metodologici esposti nella *VI^a Meditazione*, dove termini quali essere (*Sein*) ed ente (*Seiend*) si insinuano a pieno titolo nella problematizzazione del ruolo dello spettatore fenomenologizzante.

Fink, in questo mutamento di direzione, fu indubbiamente influenzato dall'ontologia fondamentale di Heidegger, del quale, come già detto, frequentò regolarmente i corsi dal 1928 al 1932 e di cui non mancò di udire altri interventi (è il caso ad esempio della prolusione su *Che cos'è la metafisica* o del celebre dibattito con Cassirer tenutosi a Davos nel 1929). Benché Husserl paresse non accorgersene⁶³, il condizionamento heideggeriano interveniva alle radici stesse della personale elaborazione della fenomenologia a cui il collaboratore stava lavorando. Temi, più o meno dichiarati, come l'origine dell'essere, la struttura della trascendenza e il problema della finitezza (da assumersi nell'accezione emersa nel precedente paragrafo in relazione alla questione del mondo) sono tutti spunti che Fink incontrò nel suo dialogo con la filosofia heideggeriana e che lo condussero ad una certa "esasperazione" della fenomenologia in direzioni non previste dal suo fondatore. Heidegger, partendo del resto da un'istanza che non esitava a sua volta ad autodefinirsi "fenomenologica" (si pensi al celebre paragrafo 7 di *Sein und Zeit*⁶⁴), intervenne a segnalare al giovane studioso una zona di problemi che restavano esterni all'impostazione cartesiana di Husserl, problemi che, se sviluppati, ne avrebbero senza dubbio compromesso la pretesa di apoditticità, ma che al contempo offrivano la possibilità di sondarne i presupposti e gli esiti in direzione di una sua fondazione e rielaborazione sistematica (che era poi il compito che lo stesso Husserl aveva affidato a Fink)⁶⁵.

⁶³ Leggiamo ad esempio in questa lettera di Husserl del 1933: "Sebbene Fink abbia preso parte qui (a Friburgo), nel corso di alcuni semestri, anche alle lezioni del Prof. Heidegger, e sia stato dunque suo allievo in senso accademico, egli non è stato suo discepolo in senso propriamente filosofico" (cfr. E. Husserl, lettera a D. Feuling del 30 marzo 1933, in *Briefwechsel*, cit., parte 7, p. 89; lettera citata anche in G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 83).

⁶⁴ Sull'argomento rimandiamo al chiaro testo introduttivo di F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1991; tr. it. *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, a cura di R. Cristin, Il Melangolo, Genova 1997.

⁶⁵ Accanto all'ipotesi dell'"ingenuità" husserliana, ne resta infatti aperta anche un'altra, così espressa da Mezzanzanica: "E non è in gioco, in questa trasformazione, una presa di distanza da Husserl e un avvicinamento a Heidegger, di cui Fink aveva seguito le lezioni friburghesi dal 1929 al 1932? Si deve chiamare in causa, a questo proposito, come ha fatto van Breda, la 'splendida ingenuità' di Husserl, che non si accorgeva dell'avvicinamento di Fink a Heidegger? O non si deve

Individuare nell'influenza heideggeriana il "battito d'ala" per il personale percorso finkiano di questi anni, tuttavia, non significa affermare né che Fink adottò pedissequamente la prospettiva filosofica di Heidegger, né tantomeno che questa prospettiva prese nei suoi intenti il posto della fenomenologia nel modo in cui la intendeva Husserl. Heidegger, semmai, contribuì a suggerire una direzione di domanda con cui interpellare la filosofia di quest'ultimo, senza però sostituirsi ad essa o pre-decidere il cammino da intraprendere. Attraverso i suoi corsi, probabilmente, a Fink si fece semplicemente chiara la possibilità di avanzare ulteriori interrogativi al terreno fenomenologico; per quanto concerne poi il "come" sviluppare questa possibilità, senza tradire l'istanza husserliana ma anzi portandola alla sua "verità prima", ciò era ancora tutto da decidere. Nel primo paragrafo abbiamo del resto già incontrato questo appunto: "Husserl inizia con l'analisi della conoscenza ontica, Heidegger con l'ontologica. Husserl è cieco per la trascendenza, Heidegger per la costituzione"⁶⁶. Nelle intenzioni di Fink, possiamo dedurre, non si trattava di "rinnegare" Husserl per Heidegger, ma di trovare una strada di pensiero in grado di mediare fra queste due differenti direzioni d'indagine, proposito che concretamente tradotto □ come già lasciano forse presagire le pagine introduttive del presente paragrafo □ sfocia poi di fatto, almeno in questi primi anni, in uno sbilanciamento verso Husserl (di un'effettiva mediazione fra i due filosofi si potrà forse parlare nel caso del "secondo Fink", in cui realmente, come vedremo, problematiche husserliane vengono sviluppate con strumenti di derivazione heideggeriana). In sintesi: è la conoscenza ontologica ad essere per così dire "ospitata" dal terreno fenomenologico husserliano, terreno che, pur mantenendo il suo obiettivo di partenza, verrà indotto da questo "ospite" ad avventurarsi in crinali che giungeranno addirittura a stravolgerne il procedere originario.

Per quanto concerne il canale di ingresso attraverso cui questa nuova problematica può introdursi nel fenomenologizzare, abbiamo già cercato di schizzare come esso si faccia strada in una sorta di graduale processo riduttivo in cui lo spazio di fondazione guadagnato con le "prime riduzioni" viene ulteriormente interrogato e a sua volta ridotto ad una nuova zona costitutiva che è *prima* della compiutezza del *Boden* mondano e perciò, nella misura in cui è nel

forse ipotizzare che proprio dalla libertà e creatività teorica di Fink Husserl si attendesse dei risultati teorici che dovevano consentire alla fenomenologia di far fronte alle obiezioni della filosofia dell'esistenza e della filosofia della vita, mettendola in grado di affrontare i problemi metafisici 'ultimi'?" (M. Mezzananza, *La discussione tra Husserl e Fink e l'idea di una fenomenologia della fenomenologia*, in «Magazzino di filosofia», 5, 2001, p. 68). Il che equivale a chiedere: è possibile che Husserl vedesse proprio negli "elementi heideggeriani" della proposta di Fink la mossa giusta per poter dialogare con Heidegger e replicare alle critiche che questi aveva mosso alla fenomenologia? Fornire una risposta a tale domanda è impresa assai ardua. Indubbiamente le considerazioni finkiane pongono in gioco elementi di riflessione che garantiscono alla prospettiva fenomenologica di interloquire "ad armi pari" con quella heideggeriana, anzitutto nel sottolineare l'impossibilità per l'io di esaurire l'esigenza di certezza nella descrizione del proprio vissuto, sfuggente ad ogni presa intuitiva diretta e indiretta quanto al suo inizio e alla sua situazione. D'altro canto è innegabile che gli stessi elementi, nella misura in cui vanno a corrodere il valore fondativo ultimo del soggetto trascendentale, mettono contemporaneamente in discussione anche quel terreno apodittico che, come ben illustrano le *Meditazioni cartesiane*, trova nella soggettività assoluta il proprio perno.

⁶⁶ E. Fink, *Gesamtausgabe*, Bd. 3/2, Z-X/15a, p. 122.

mondo che incontriamo le cose essenti, *prima dell'orizzonte dell'essere*. Avanzare nel processo di “diluizione” delle cose e del *Weltstil*, cioè proseguire nella scala delle riduzioni possibili, porta infine a “diluire” ogni costituzione intramondana, e pertanto il mondo stesso, in una più profonda dinamica fondativa da considerarsi *a priori* rispetto all'intero campo d'essere dell'esperienza; come Fink sostiene apertamente nella *VI^a Meditazione* (seppur non esplicitando i presupposti di questa sua affermazione): “c'è bisogno di una *riduzione tematica dell'idea di essere*”⁶⁷. Portare alle estreme conseguenze l'indagine sull'origine del mondo, indagine a guida del procedere fenomenologizzante, conduce da ultimo ad una domanda che giunge ad identificare questa origine con quell'inizio su cui da sempre la metafisica si è interrogata.

Sostenere ciò non significherà però affermare la sostituzione dell'interrogativo sul *Weltursprung* con quello sul *Seinsursprung*, anteporre la questione ontologica a quella costitutiva; bensì: seguire quest'ultima nei suoi vari stadi, scoprendo come la discesa nella scala riduttiva, il cui *telos* resta ad ogni livello la fondazione dell'atteggiamento naturale, conduca infine, senza negare i passi precedenti, ad una zona filosofica a cui solo un interrogare ontologico-speculativo può affacciarsi. È come se il piano attinto in sede regressiva e costruttiva fosse destinato ad aprirsi alla speculazione trovandola ai propri margini, non negandosi in essa, non rinunciando alla propria dignità fondativa, ma relativizzandola e calandone il valore ultimo in questo supplementare scatto discendente.

Ma cosa comporterà per il problema dell'essere la trasposizione su un suolo fenomenologico? Quale risposta coerente potrà essere data ad un interrogare in cui giungono a toccarsi questione ontologica e questione costitutiva, in cui cioè quest'ultima, più specificamente, sfocia nell'interrogativo sul costituirsi dell'essere dell'ente? Detto altrimenti □ e risulterà qui palpabile come lo spostamento del problema in chiave fenomenologico-husserliana dovesse portare necessariamente Fink a non poter sposare l'impostazione heideggeriana □ : con quale risposta può intervenire la fenomenologia nel dibattito filosofico aperto dall'ontologia tradizionale?

Ripercorrendo le tappe scandite sino ad ora, possiamo anzitutto trarre un indizio a questo proposito, un primo punto fermo che la fenomenologia pone alla questione in esame. In sintesi: coerentemente con quanto detto nel secondo paragrafo circa la peculiarità dell'esplicazione fenomenologica e la sua differenza rispetto alla metafisica, la relazione intercorrente fra il piano ontico-mondano ed un luogo precedente ad esso, dove attinta tramite riduzione, non potrà essere in alcun modo intesa alla stregua di un rapporto fra due enti, cioè sulla falsariga della relazione ente-fondamento; è infatti la stessa istanza fenomenologico-costitutiva, a qualsiasi livello la si eserciti, a proibire al pensiero ogni tipo di “salto” e ad esigere per contro il dinamico originarsi del mondo nel suo concreto svolgersi.

Cerchiamo di argomentare questo punto. Parlare di *Reduktion der Seinsidee* non potrà implicare □ è la stessa idea di riduzione ad escluderlo □ l'acquisizione dell'essere delle cose come tale ed il rimando ad un fondamento che “è” “oltre” (non importa se in una prospettiva teista o panteista), in quanto un procedere di questo tipo perderebbe di vista quell'aderenza all'atteggiamento naturale che sin

⁶⁷ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, cit., p. 80; tr. it. p. 79, corsivo nostro.

dall'inizio abbiamo indicato come filo conduttore della filosofia fenomenologica. Facendo nostre le parole di Fink, la fenomenologia non è una “*deduzione del mondo* da una dimensione filosofica presagita speculativamente”, ma una “*riduzione del mondo*”; essa mira cioè a “superare (*Übersteigen*), non a sorvolare (*Überfliegen*) il mondo”⁶⁸, a ripercorrere a ritroso il tracciato della sua genesi, non a riassorbirlo arbitrariamente in pensieri mitici. Benché in un tale stadio fenomenologico estremo la domanda di partenza arrivi davvero a coincidere con quella della tradizione metafisica (dove l'accento cade direttamente sul *Weltsein*), non è a ben vedere questa tradizione a poter suggerire la risposta. Vale piuttosto anche ora quanto già detto nel secondo paragrafo a proposito della nozione di *Weltursprung* utilizzata da Fink nel saggio del '33 (è del resto a quest'ordine di problemi che egli guardava allora implicitamente): ridurre l'essere delle cose e del mondo *in toto*, stadio a cui la fenomenologia giunge attraverso una serie di graduali passi riduttivi, rimanderà ancora una volta all'attivo processo di costituzione a cui riportare il sorgere della fissità (in questo caso ontologica) propria del realismo ingenuo. Se, parlando in termini generali, il tracciato del procedere fenomenologico schiuso con la riduzione prevede una sorta di dinamicizzazione in verticale dell'ingenuità naturale e delle sue forme, questo varrà anche quando a dover essere ridotta è la stessa dimensione ontologica in cui tale ingenuità si muove. Tradurre il problema della fenomenologia in quello dell'ontologia ed identificare l'origine fenomenologica ultima con l'origine dell'essere nulla toglie a quello che abbiamo definito il presupposto di partenza di ogni prassi fenomenologico-riduttiva, vale a dire la necessità di non abbandonare, bensì di spiegare il terreno pre-filosofico da cui l'interrogazione prende le mosse. Anche in questo caso è il senso dell'esperienza ad essere ricercato, è il modo in cui il mondo ci è dato nella sfera fenomenica, sebbene tale “modo” riguardi adesso direttamente il suo valore ontologico. Il che, tradotto positivamente, significa: se a venire ora problematizzata è l'origine del *Weltsein*, cioè il piano costitutivo ultimo a cui riportare il fatto stesso che le cose siano, il loro *Daß-sein* ontologicamente inteso, a non dover essere mai perso di vista è proprio tale *Weltsein*, l'essere *del mondo*, la cui origine non sarà perciò da concepirsi indipendentemente da esso (il che significherebbe già perderlo), ma sarà da individuarsi nel semplice processo del suo sorgere e della sua genesi.

Così come nella fenomenologia husserliana incontriamo la fluidificazione dell'indipendenza delle cose nei modi di datità coscienziali in cui essa si forma, parimenti, seppur non più nell'ambito di una spiegazione mirata sulla relazione intramondana soggetto-oggetto, anche l'orizzonte dell'essere nella sua totalità, il mondo considerato nella sua portata ontologica, deve essere interpretato alla stregua di un risultato costituito, vale a dire come stadio finale di una salita originativa di cui l'essere del mondo non è che l'esito ultimo. Lo sguardo fenomenologico, nella sua tappa conclusiva, non potrà quindi che eseguire il riattraversamento di questa salita verso la sfera mondana; non, dunque, l'attuazione del passaggio speculativo dalla regione degli enti ad un *Grund* altro da essi, ma l'attraversata controcorrente del flusso “ontogonico” in cui essa viene alla luce.

⁶⁸ Cfr. E. Fink, *Gesamtausgabe*, Bd. 3/2, B-VII/Ib/3a-3b, pp. 408-409.

Così può essere fin qui riassunta la risposta che il punto di vista fenomenologico è in grado di fornire al tradizionale problema del fondamento: ridurre l'idea di essere, cioè ridurre l'essere degli enti che incontriamo nel mondo, invece di coincidere con un abbandono di quest'ultimo (abbandono implicito in ogni tentativo di trascenderlo), comporta il permanere con lo sguardo presso il movimento in cui esso si dà ontologicamente. Il "fondamento", l'inizio, non potrà allora che essere individuato qui, in questa *Bewegung* e solo in essa, nell'unico spazio originario percorribile seguendo il filo conduttore del senso della nostra esperienza; non, quindi, in un "super-ente" differente dalla regione ontico-mondana, né in una nebulosa monista in cui tale regione è destinata a scomparire (si pensi alla prospettiva mistica). Nella misura in cui si parla di riduzione, la questione di un fondamento che esuli dalla traccia del nostro naturale avere il mondo diviene necessariamente un falso problema.

4.2. *L'assoluto: sulle tracce di Hegel*

Quanto cercato di argomentare sinora circa la peculiare riduzione d'essere cui la fenomenologia approda in seguito al suo ampliamento "costruttivo" trova negli appunti finkiani un nome ben preciso, per la cui comprensione le nostre riflessioni hanno inteso avere carattere propedeutico: *assoluto meontico* (termine, quest'ultimo, coniato da Fink, dal greco *me-on*, non-ente). Accanto ad esso, un punto di riferimento altrettanto circoscritto: Hegel.

Lasciamo prima di tutto la parola alle annotazioni dell'autore:

"Un assoluto 'che resta in sé' non ha bisogno di alcuna filosofia. Un tale assoluto è però un contro-concetto ed un non-senso. Questo è il tradizionale concetto 'di Dio': 'intelletto archetipo'! (questa è solamente la volgarizzazione del vero assoluto). Nel concetto dell'assoluto come 'origine' si trova il suo sacrificarsi, l'assoluto è come tale autoalienazione ed è assoluto nel suo autoalienarsi.

I. Tesi: l'assoluto è solo nell'ontificazione del mondo; un assoluto che non ontifica (*nicht ontifizierendes*) è un contro-concetto [...]; l'assoluto non esclude così la finitezza, ma la include, ma non la finitezza come fenomeno originario, bensì come finitizzazione. [...]"⁶⁹.

"Fintanto che si cerca di spiegare la soggettività costituente assoluta seguendo il filo conduttore del concetto d'essere mondano (o del concetto d'essere in generale, poiché il mondo è l'universo dell'ente!), è inevitabile il pericolo che questa spiegazione non riesca. Così, ad esempio, il concetto di 'costituzione' non si può rendere comprensibile se la soggettività trascendentale è stata pensata come essente e di conseguenza anche la costituzione è stata compresa come relazione di un ente con un altro ente che è già o con un ente che è appena stato costituito. Solo la concezione meontica della soggettività assoluta mostra la costituzione come una relazione me-ontica, come non-ontica, non come relazione fra enti, bensì 'tra' / mondo (essere) e 'nulla'; come relazione tra origine e ciò che è scaturito"⁷⁰.

"L'assoluto è solo come sua manifestazione. *L'assoluto non è prima e poi si manifesta (o costituisce il mondo), ma esso è nella misura in cui si manifesta.* 'Costituzione' significa così infine manifestazione o apparizione dell'assoluto. 'Fenomenologia' = dottrina dell'apparizione dell'assoluto"⁷¹.

⁶⁹ Ivi, Z-VII, XIV/3b, p. 23.

⁷⁰ Ivi, Z-XV, 26a, p. 277.

⁷¹ Ivi, Z-XV, 92b, p. 302, corsivo nostro.

“La relazione fra assoluto e tempo non è la relazione dell’assoluto a qualcosa al di fuori di se stesso. Ma la temporalità è l’assoluto stesso nel grado della propria estraneità, nel suo essere-altro per eccellenza.

La visione di Hegel: l’assoluto non è come assoluto, esso è se stesso solo come essere altro. [...]. Cfr. ‘Differenza’: ‘l’assoluto è il contrario di se stesso’. L’‘essere’ dell’assoluto è il suo autosacrificarsi (andare al di fuori di sé, emanazione, finitizzazione: ontificazione)”⁷².

Le note riportate, scelte fra gli appunti finkiani scritti agli inizi degli anni Trenta, offrono vari spunti per poter ampliare e meglio approfondire quanto già esposto. Se in precedenza, cercando di ricostruire i presupposti di molte affermazioni □ spesso frammentarie □ di Fink, abbiamo tracciato la via che apre alla questione ontologica in seno al fenomenologizzare, per poi mostrare come già tale via condizioni il modo in cui il problema dell’origine dell’essere è da pensarsi, scopriamo ora che la ricerca di questa origine è destinata per necessità a riversarsi in quella che possiamo con buone ragioni chiamare una “metafisica dell’assoluto”⁷³, termine di evidente derivazione hegeliana. Se il concetto di *Ursprung*, per i motivi già esplicitati, rifiuta di essere pensato autonomamente rispetto al mondo ed arriva a convergere con il suo processo di ontificazione, esso, portato in dialogo con la tradizione e tradotto in linguaggio ontologico-metafisico, sfocerà in una concezione del “fondamento” esprimibile con affermazioni affini a quelle appena lette: “l’assoluto è solo come sua manifestazione”, “l’assoluto è come tale autoestranamento ed è assoluto nel suo autoestranarsi”, “l’assoluto è solo nell’ontificazione del mondo”, “l’‘essere’ dell’assoluto è il suo autosacrificarsi”. Il quadro che vediamo dunque emergere è quello di un avanzare speculativo che approda a rintracciare l’origine ultima in una sorgente d’essere che, hegelianamente, è tale solo nell’uscita da sé e che Fink, proprio sulla scia di Hegel, battezza col nome di “assoluto”; una sorgente, detto altrimenti, che non resta ripiegata su se stessa, che non trattiene un versante sostanziale al di là del suo manifestarsi, ma che disperde e, nel contempo, alimenta in questo la sua unità. La sfera temporale, da mera sede dell’apparire (si pensi a tanta metafisica di matrice platonico-cristiana), si rivela ora come l’unico luogo dove l’essenza del fenomeno può darsi, essendo quest’essenza null’altro che la sua temporalizzazione, essendo l’origine null’altro che il suo stesso originare. Con parole della *Fenomenologia dello spirito*: “Il fenomeno, l’apparire, infatti, è il movimento del nascere e del perire, movimento che non nasce né perisce esso stesso, ma che è in sé e costituisce la realtà e il movimento della vita della verità. In tal modo, il vero è il delirio bacchico in cui non c’è membro che non sia ebbro; e poiché ciascun momento, mentre tende a separarsi dal Tutto, altrettanto immediatamente si dissolve, questo delirio è anche la quiete trasparente e semplice”⁷⁴.

⁷² Ivi, Z-VIII, 8b, p. 76. Il riferimento è alla *Differenza dei sistemi filosofici di Fichte e di Schelling* di Hegel.

⁷³ Sull’argomento cfr. anche R. Bruzina, *Last Philosophy*, cit.

⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Meiner, Hamburg 1980, p. 35; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero (con testo tedesco a fronte), Bompiani, Milano 2006, p. 105.

Rimandando al paragrafo successivo un'analisi più dettagliata del parallelismo che Fink presuppone fra l'idealismo di Hegel e la sua rivisitazione della fenomenologia, va anzitutto precisato che quanto descritto pare essere l'esito a cui è destinato ad approdare il tentativo di innestare il problema ontologico heideggeriano nell'orizzonte problematico di Husserl. Se Heidegger guarda al problema dell'essere, il medesimo problema, affrontato secondo le potenzialità di una prospettiva fenomenologica (nel significato che il termine assume nei propositi del suo fondatore), conduce ad una nozione di assoluto che non è lontana da quella hegeliana. Quasi che Hegel incarni il punto di mediazione fra le direzioni di pensiero dei due filosofi coevi al Nostro o, quantomeno, la figura filosofica che più di tutte si presta a fornire gli strumenti concettuali adeguati per affrontare il compito di tale mediazione. Utilizzando un'immagine, è possibile schizzare uno schema di questo tipo (schema che, come vedremo, tornerà, seppur giocandosi in parte su registri filosofici differenti, anche nel Fink del dopoguerra): se Heidegger suggerisce la nota iniziale, segnalando il problema che l'indagine filosofica deve prendere di mira, Husserl fornisce l'irrinunciabile materia su cui sperimentare la risoluzione di tale problema, mentre Hegel interviene a suggerire i mezzi con cui il materiale husserliano può essere così nuovamente elaborato.

Ma cerchiamo di guardare all'interno di questo schema e delle relazioni fra i nomi che lo compongono. In un altro appunto leggiamo:

“Il contrasto più profondo fra la filosofia di Husserl e quella di Heidegger si trova nella differenza della domanda fondamentale: 1) domanda sull'assoluto 2) domanda sull'essere dell'ente”⁷⁵.

La domanda filosofica husserliana viene qui definita “domanda sull'assoluto”, sebbene quest'ultimo concetto, almeno nella sua accezione metafisico-speculativa, sorga nella fenomenologia a partire da un itinerario riduttivo ben più radicale rispetto a quello del suo fondatore. È infatti Fink, come abbiamo detto, ad introdurre nella filosofia del maestro questo termine nelle sue implicazioni già descritte, mentre Husserl, laddove fa uso dell'aggettivo “*absolut*”, lo riferisce in realtà alla propria versione del fenomenologizzare, applicandolo al sapere dell'*ego* che si autocomprende apoditticamente come costituzione soggettivo-trascendentale del mondo⁷⁶. Husserl si limita a prendere in prestito da Hegel lo

⁷⁵ E. Fink, *Gesamtausgabe*, Bd. 3/2, Z-VII, XXI/10b, p. 61.

⁷⁶ Si pensi ad esempio alle ultime pagine della *Crisi*, dove leggiamo: “Si delinea così nella filosofia la più profonda e universale autocomprensione dell'*ego* che filosofa, in quanto depositario della ragione assoluta che perviene a se stessa, di un ego che nel suo apodittico essere-per-se-stesso implica i suoi co-soggetti e tutti i possibili co-filosofi, la scoperta dell'assoluta intersoggettività [...], di ciò in cui la ragione è in un continuo progresso, nell'oscuramento, nel rischiaramento, nel movimento di una chiara auto-comprensione, la scoperta del modo d'essere concretamente necessario della soggettività assoluta (e in definitiva trascendentale) nella vita trascendentale della costante 'costituzione del mondo', e perciò correlativamente la nuova scoperta del 'mondo essente', il cui senso d'essere, costituito trascendentalmente, dà un nuovo senso a ciò che, nei gradi inferiori, si chiamava mondo e verità del mondo, conoscenza del mondo” (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, cit., p. 275; tr. it. p. 289, corsivo nostro). Seguendo le indicazioni di Biemel, possiamo ipotizzare che la comparsa negli ultimi lavori di Husserl di strutture concettuali di chiara matrice hegeliana (è il caso della citazione appena riportata, così come ci sembra del resto avvicicabile a Hegel l'intera visione teleologica sottesa al

schema formale della dialettica, a differenza invece di Fink, il quale guarda con interesse alla filosofia hegeliana in tutta la sua portata speculativa⁷⁷. E allora perché quella di Husserl sarebbe una “domanda sull’assoluto”? Perché, se la fenomenologia husserliana non rinuncia a muoversi su un sentiero esplicativo per il quale la guida resterà sino alla fine l’esperienza soggettiva e quindi, per conseguenza, la relazione soggetto-oggetto? In realtà, malgrado Husserl non la sviluppi, nel suo pensiero, così pare dirci Fink, sarebbe già pienamente presente una “filosofia dell’assoluto”, essendovi già in essa tutti gli elementi filosofici che ne richiamano ed esigono l’elaborazione.

Ciò non dista del resto da quanto espresso sino ad ora nel corso del presente paragrafo. Posto che il terreno su cui Fink si muove, appunto il suo materiale, coincide con l’orizzonte di problemi husserliano, questo orizzonte, se interpellato attraverso l’interrogativo di Heidegger, si srotola per così dire da sé, seguendo i suoi stessi presupposti, in direzione di una dimensione originaria che molto condivide con quella nozione di “sostanza-soggetto”⁷⁸ contrapposta da Hegel alla

progetto della *Crisi*) derivi da una certa influenza esercitata da Fink sul maestro. Cfr. W. Biemel, *L’idée de phénoménologie chez Husserl*, in J.-L. Marion e G. Planty-Bonjour (a cura di), *Phénoménologie et métaphysique*, Puf, Paris 1984, p. 82.

⁷⁷ È interessante notare come anche negli scritti “pubblici” di Fink sembri essere presente un utilizzo solo “formale” della sintesi hegeliana, non essendo specificato il sostrato fenomenologico ultimo che di fatto rappresenta il filo conduttore di ogni riflessione finkiana di questi anni. Pensiamo anzitutto alla *VIª Meditazione* e agli scritti ora raccolti in *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Spesso in questi contributi, finalizzati all’introduzione della problematica fenomenologica nei suoi tratti generali (non dimentichiamo che Fink stava “ufficialmente” operando accanto a Husserl per una sistemazione della sua filosofia, non per l’elaborazione di una fenomenologia alternativa), si parla di assoluto (o di spirito) che torna a se stesso in seguito alla sua alienazione nel mondo, tutte affermazioni che paiono però essere riferite alla fenomenologia husserliana e che si fanno tendenzialmente leggere come semplice frutto di un’interpretazione di quest’ultima alla luce dello schema tesi-antitesi-sintesi. Solo una lettura approfondita e “sospettosa” di questi interventi e, soprattutto, una lettura avente alle spalle la conoscenza degli appunti privati può rintracciare anche fra le righe di tali testimonianze gli indizi di un terreno di riferimento non più situabile a livello dell’*ego*, terreno che nasce da un confronto con l’assoluto hegeliano che va ben oltre la semplice applicazione di una griglia formale. Il motivo per cui l’autore non ha voluto fornire gli strumenti per poter comprendere sino in fondo le sue introduzioni a quella che era sì ancora fenomenologia, ma secondo la *sua* idea di fenomenologia, è probabilmente ancora una volta da rintracciare nella volontà di non smascherare alcuna rottura (perché di rottura si tratta, seppur nell’ambito di un intento comune) nei confronti del vecchio maestro. Questi scritti possono essere pertanto letti come cifre dell’“astuzia” di Fink, il quale, parlando generalmente di filosofia fenomenologica o addirittura di fenomenologia husserliana, sviluppa silenziosamente problematiche che trovano il loro senso in un campo d’indagine che è in realtà già oltre Husserl (benché sorto da potenzialità comunque presenti nel suo fenomenologizzare, che è poi il motivo per cui Fink può permettersi “onestamente” un’operazione di questo tipo). Sono dunque questi testi che si prestano ad un doppio livello di lettura: un primo livello, più immediato, che li utilizza come semplici introduzioni alla fenomenologia, ed un secondo, con un occhio di riguardo verso le intenzioni dell’autore, che utilizza chiavi di lettura non espresse per riportare quanto dichiarato ad un orizzonte di problemi che rimane fra le righe.

⁷⁸ Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 18; tr. it. p. 67: “Secondo il mio punto di vista, che dovrà giustificarsi unicamente mediante l’esposizione del sistema stesso, tutto dipende dal concepire ed esprimere il vero non tanto come *sostanza*, bensì propriamente come *soggetto*”. Cfr. anche ivi, pp. 29-30; tr. it. p. 91: “Quando poi la sostanza si mostra compiutamente come soggetto, allora lo Spirito ha reso la propria esistenza uguale alla propria essenza; allora lo

metafisica a lui precedente. La concezione hegeliana del “fondamento” pare essere spontaneamente chiamata in causa nel momento in cui si cerchi di spalancare la profondità trascendentale celata al di sotto del suolo husserliano. Quella di Husserl, in questo senso, è già una filosofia dell’assoluto, benché ancora in forma germinale⁷⁹. Sostenere pertanto che l’idealismo hegeliano fornisce a Fink i mezzi per sviluppare il problema ontologico nella fenomenologia non significa accostare queste due filosofie dall’esterno, ma riconoscere come la comprensione ultima dell’istanza husserliana determini il modo in cui Hegel può intervenire per fornirne l’articolazione speculativa. La messa in dialogo fra i due filosofi circa il rapporto origine-originato, assoluto-mondo, sgorga per Fink dal cuore stesso della fenomenologia, dove questa intenda far propria la questione dell’essere nell’ottica post-metafisica lanciata da Heidegger. Detto ancora una volta con uno schizzo: dove la domanda heideggeriana (“la domanda sull’essere dell’ente”) è innestata nella filosofia husserliana, Husserl □ e le riflessioni del primo Fink possono essere lette proprio come il luogo dove veder sperimentato questo dialogo ideale □ non può che rispondere con un linguaggio hegeliano, sviluppando cioè una “domanda sull’assoluto”.

A questo punto sorge però spontaneo chiedere: che differenza intercorre allora fra “domanda sull’essere” e “domanda sull’assoluto”, vale a dire fra la prospettiva ontologica heideggeriana e quella che Fink matura a partire dall’“incrocio” fra i tre autori succitati? Sinora abbiamo visto come il condizionamento di Heidegger e, conseguentemente ad esso, una certa influenza hegeliana intervengano nel programma di Fink a spingere oltre la filosofia trascendentale di Husserl al fine di portare alle estreme conseguenze i suoi assunti di partenza. Non abbiamo però indicato, sempre nell’ambito di un’analisi volta a mostrare i risvolti della “prima” filosofia finkiana, in che modo anche l’incidenza husserliana intervenga a modificare la fisionomia degli altri due filosofi interessati, sia per quanto riguarda i punti in cui concretamente si gioca la differenza rispetto all’impostazione heideggeriana, sia per quanto riguarda le “correzioni” che necessariamente devono essere apportate anche a quella dell’idealismo assoluto. Nel caso di Heidegger questo è probabilmente già emerso; meno, forse, nel caso di Hegel. Se abbiamo parlato di una sorta di “metamorfosi hegeliana” di Husserl, ciò non

Spirito sa di essere oggetto di se stesso proprio in quanto Spirito, e viene così oltrepassato l’elemento astratto dell’immediatezza e della separazione tra il sapere e la verità”.

⁷⁹ Dalla testimonianza finkiana appena riportata e da altre affini emerge una certa coincidenza fra la linea interpretativa di Bruzina ed il modo in cui lo stesso Fink intendeva la sua differenza rispetto al maestro: non alla luce di una soluzione di continuità, ma come autosviluppo interno al procedere fenomenologico. Agli occhi del collaboratore, Husserl pare incarnare non un’altra filosofia, non una prima fenomenologia a cui sostituire più o meno silenziosamente una seconda versione, ma *la* fenomenologia, la stessa che le sue riflessioni, seguendo una pista già aperta dal programma husserliano, intendevano radicalizzare. Un messaggio non dissimile è espresso dalle parole con cui Bruzina apre il proprio volume: “Philosophy is never done nowhere. If it is not the work of particular someone at a particular time and in a particular place, then it *is* not at all. What we shall be looking into is the philosophy that was done in a special place at a very special time in the history of the twentieth century, but the question of the particular someone is precisely the matter that is at issue. For it was not just one particular person who was involved; there was a second particular someone engaged in this same philosophic endeavor. The two, of course, were Edmund Husserl and Eugen Fink” (R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink*, cit., p. 1).

voleva in alcun modo suggerire una pedissequa ripresa del modello fondativo hegeliano, ma il suo assorbimento in un procedere rigoroso □ tale è il procedere fenomenologico □ da cui questa struttura non può a sua volta non risultare toccata.

Ora, il confronto sia con Heidegger, sia con Hegel, può essere sviluppato intorno ad una sola parola chiave, già incontrata ma non ancora approfondita, parola strettamente correlata a quella di assoluto: “*meontico*”, termine ricorrente nelle annotazioni di Fink e di cui dobbiamo ora sforzarci di portare in superficie quelle premesse che la forma frammentaria dell’appunto non consente di argomentare in modo sistematico.

4.3. *Meontico: un assoluto fenomenologico?*

Tra le note finkiane riportate abbiamo incontrato questa citazione:

“Solo la concezione meontica della soggettività assoluta mostra la costituzione come una relazione me-ontica, come non-ontica, non come relazione fra enti, bensì ‘tra’ / mondo (essere) e ‘nulla’; come relazione tra origine e ciò che è scaturito”⁸⁰.

A queste parole possono essere affiancate quelle che seguono:

“I tre gradi possibili della filosofia mondana:

1. Attenzione verso l’ente (atteggiamento positivo dell’esperienza del mondo pre-scientifica ed anche scientifica).

2. Attenzione verso l’essenza (atteggiamento della filosofia ontologica).

3. Attenzione verso il mondo (atteggiamento della filosofia cosmologica).

*

Tutti gli atteggiamenti della filosofia mondana sono principalmente irretiti nel mondo (*weltbefangen*).

La conoscenza dell’irretimento nel mondo (*Weltbefangenheit*) costituisce la coscienza che vogliamo chiamare prigionia del mondo (*Weltgefangenschaft*). La prigionia del mondo non può essere superata da nessuna filosofia ontica, essa è onticamente insuperabile. *La riduzione fenomenologica non è un superamento ontico della prigionia del mondo, ma meontico*, la ripresa della ‘schiavitù’ nel ‘dominio’ dello spirito”⁸¹.

Ad esserci qui consegnata è una determinazione aggiuntiva nella delineazione del concetto di assoluto. Mentre fino ad ora, per questioni di chiarezza espositiva, di quest’ultimo è stata esclusivamente sottolineata l’indisgiungibile relazione dialettica col mondo, ora, in più, troviamo specificato che tale relazione è da concepirsi come rapporto tra mondo e nulla, appunto come rapporto non-ontico, me-ontico; se prima sapevamo di una costituzione ontologica avente come esito il *Weltsein*, ora sappiamo che dall’altro capo di tale processo originativo altro non troviamo che l’indeterminato dominio del *Nichts*⁸².

⁸⁰ E. Fink, *Gesamtausgabe*, Bd. 3/2, Z-XV, 26a, p. 277.

⁸¹ Ivi, Z-XIII, XVIII/5a, p. 217, corsivo nostro.

⁸² Fink ritrova l’enunciazione di questa verità già nella celebre identificazione essere-nulla proclamata dalla *Scienza della logica* hegeliana: cfr. ivi, Z-XV, 47a-47b, pp. 284-285. Se a proposito del “secondo” Fink si può asserire con una certa sicurezza che il riferimento principale per quanto riguarda Hegel sia rappresentato dalla *Fenomenologia dello spirito*, in linea con il confronto diretto con l’opera rintracciabile nelle *Vorlesungen* dell’autore e coerentemente con la

In fondo questo non fa che rendere esplicito quanto già sottinteso nella nozione di assoluto che abbiamo incontrato e nel cammino di pensiero che ci ha condotti ad afferrarla. Siamo infatti giunti ad essa a partire dal compito di una “riduzione d’essere”, ossia dall’annessione nella domanda fenomenologica della domanda sull’origine del *Weltsein*. Abbiamo così visto il discorso costitutivo divenire tutt’uno con quello ontologico, essendo divenuta oggetto d’esame la stessa costituzione dell’essere del mondo, e abbiamo infine scoperto come quest’ultima, proprio in quanto “costituzione”, rifiuti di radicarsi al di là di ciò che costituisce, appunto l’essere dell’orizzonte mondano, venendo a congiungersi con il moto del suo stesso manifestarsi. Ma, volendo ora interrogarci sul “rango metafisico” di un tale processo originario, cosa significherà “ridurre l’essere” e coglierne il costituirsi se non accedere ad un movimento del “venire alla luce” che è prima di qualsivoglia ipostatizzazione ontologica e che affonda perciò le proprie radici nel nulla?

La pratica riduttiva vieta il rimbalzo verso una qualunque accezione di *Grund*, la quale rappresenterebbe un insufficiente motivo esplicativo dal punto di vista metodologico. È a partire da un simile veto, intrinseco alla fenomenologia, che abbiamo potuto comprendere Fink nella delineazione del suo concetto di assoluto. Ora, sempre esso può aiutarci a cogliere come quest’assoluto, nel suo essenziale manifestarsi, debba per necessità assumere i tratti di un “assoluto meontico”. Tale veto nasconde infatti ulteriori implicazioni. Il rifiuto di qualsiasi appiglio trascendente nella chiarificazione ontologico-costitutiva, che abbiamo riportato alla necessità di un’aderenza all’atteggiamento naturale e al piano mondano, è altresì da accompagnarsi all’impossibilità di concepire *una qualsivoglia dimensione d’essere al di fuori di questo mondo*. Ammettere l’esistenza di un fondamento *über-die-Welt* non solo deve essere fenomenologicamente escluso perché infedele al piano delle “cose stesse”, ma anche perché esso, nell’ambito di un’interrogazione sull’origine del *Weltsein*, incarnerebbe a sua volta un piano ontologico costituito che esigerebbe per se stesso □ ipotizziamo per assurdo □ un’ulteriore “riduzione d’essere”. Vediamo così entrare in funzione un secondo punto fermo che la fenomenologia impone nel dibattito metafisico e che dobbiamo pensare alla base della strutturazione della riflessione fenomenologica finkiana: se

dichiarata attenzione riservata al concetto di *Endlichkeit*, non abbiamo la stessa sicurezza a proposito delle fonti hegeliane del primo periodo. Soprattutto, non è possibile soppesare se l’autore guardasse prevalentemente alla *Fenomenologia* o alla *Logica*, essendo il richiamo a Hegel non sistematico e, ci pare, tendenzialmente orientato a schemi di base e perlopiù svincolato da precisi riferimenti testuali. Certo è che non esiste alcuna documentazione che certifichi una lettura approfondita della *Scienza della logica* (a cui Fink non dedicherà mai né corsi, né seminari), laddove invece la conoscenza della *Fenomenologia* da parte del giovane filosofo è attestata dalla frequenza dei corsi heideggeriani sull’argomento, nonché dai seminari che l’autore tenne a Lovanio nel 1939-40, tra i cui temi compare anche “L’impostazione hegeliana nella *Fenomenologia dello spirito*”. Possiamo pertanto pensare che, nonostante i richiami alla *Logica*, comunque sporadici, anche nel periodo prebellico il riferimento a Hegel resti fondato sulla *Fenomenologia* e sul sapere assoluto guadagnato attraverso il suo cammino. Vedremo del resto come anche in seguito, quando Fink tematizzerà la vicinanza della propria concezione del mondo a quella dell’assoluto hegeliano, il termine di confronto esplicito sia la verità dell’idealismo a cui l’odissea “fenomenologica” giunge a partire dall’inveramento dell’“autocoscienza” nella “ragione”.

il primo ci vietava di abbandonare il mondo, il secondo □ che è poi l'altra faccia della stessa medaglia □ ci vieta di trasporre sul piano dell'origine ciò che è da spiegarsi in quanto originato, divieto che, applicato all'essere, conduce direttamente all'idea di "meontico". Come la fenomenologia nei suoi tratti generali, a qualsiasi livello la si intenda, concepisce la sfera mondana alla stregua di un prodotto costituito ed intende discendere nel processo d'origine che la precede e in cui essa non è ancora, così anche la sua versione ontologico-metafisica, progettata da Fink, farà lo stesso col proprio oggetto di riduzione: il mondo esperito *nel suo essere*, l'unico essere di cui l'uomo pre-filosofico possa parlare e a cui il filosofo possa porre domande.

Sottolineare ciò risulta particolarmente rilevante, dato che sinora nulla è intervenuto ad escludere la possibile attribuzione di un segno ontologico positivo al concetto di assoluto. Dire infatti che questo non è altro dal suo manifestarsi non significa ancora negare rango d'essere al suo processo originativo. Possiamo porre la questione anche così: fintanto che, nel tentativo di fondazione dell'essere del mondo, abbiamo insistito sul "mondo", la prescrizione che ne è derivata ha imposto di non sorvolare la regione mondana dell'atteggiamento naturale, portando così ad una concezione di *Ursprung* che è emersa tale solo come *Weltursprung* e che con Fink abbiamo chiamato *Absolut*; ma se ora l'accento viene fatto battere sull'"essere", "novità" di questa fenomenologia portata alle sue estreme conseguenze, cosa ci viene detto in più? Cosa vorrà dire che a dover essere costituito è l'*essere* del mondo? O, invertendo i termini della domanda e ricongiungendola così all'interrogativo già posto sin dall'inizio del paragrafo: cosa significherà per il problema dell'essere trovare una risposta nel contesto fenomenologico? Oltre al luogo "dove" situare l'origine, ci viene qui indicato anche "come" questa origine è da intendersi: appunto in termini meontici.

Nella misura in cui la questione ontologica nasce nell'ambito del nostro rapporto col mondo e solo in questo (discorso valido non solo per la fenomenologia), nella misura in cui parlare di *Sein* ed interrogarlo significa rivolgersi all'essere che l'uomo incontra nella regione ontica in cui vive, all'interno della prospettiva risolutiva fenomenologica, a differenza di quella metafisica tradizionale, non sarà ammesso trascinare il segno ontologico al di sotto di questa regione. Affrontare il *Seinsproblem* con occhio fenomenologico, invero, implica l'attuazione di una *Seinsreduktion* (il solo metodo con cui la fenomenologia possa avvicinarsi al problema), il che comporta da una parte l'apertura di uno spazio d'origine che, come è emerso, si dà solo nel sorgere dello spazio e del luogo del *Sein* (il mondo), e che dall'altra, ora aggiungiamo, situerà questo spazio a monte dell'essere (incarnandone il costituirsi) e perciò, ne consegue, *prima dell'essere*. Chiedere della costituzione del *Welt-sein* (è questo il punto da cui siamo partiti) significherà dunque ammettere l'orizzonte ontologico come risultato costitutivo e tacciare per conseguenza di *Nicht-Sein* il processo di ontificazione che ne è alla base. Se l'impostazione fenomenologica non legittima la presa in causa di un altro piano d'essere (il che comporterebbe una spiegazione dell'essere con l'essere), essa, parallelamente alla radicalizzazione della pratica riduttiva, si situerà in un luogo che con Platone possiamo definire *epekeina tes*

*ousias*⁸³, la sola designazione che resti valida laddove si rifiuti il passaggio ad un'origine ipostatizzata nella sua polarità rispetto alla dimensione ontico-mondana. Giungere fenomenologicamente ad un'investigazione oltre l'essere del mondo non può che portare, coerentemente col procedere riduttivo, ad una sfera d'indagine che è oltre l'essere *tout court*⁸⁴.

Se, nella formulazione iniziale della domanda, *Sein* coincide con *Weltsein*, ragion per cui chiedere dell'uno significa chiedere dell'altro, non solo non avrà senso porre un fondamento altro dal *Weltraum*, ma, più estremamente, non lo avrà nemmeno attribuire all'origine il valore del *Sein*. Nel momento in cui si ammetta infatti una qualsivoglia attribuzione ontologica oltre lo spazio della nostra *Welterfahrung*, ad andare perso sarebbe proprio il processo costitutivo della cifra d'essere di ogni esperienza; la ricerca fenomenologica di un'origine ultima resterebbe in tal caso ancora incompleta, e questo anche qualora venga riconosciuta la manifestazione dell'assoluto: resterebbero infatti ancora non chiariti i termini in cui poter intendere tale manifestazione, la quale, ora sappiamo, non è da pensarsi come processo d'emanazione d'essere, non come estensione del concetto di sostanza da un fondamento statico ad uno dinamico, ma, al di là di qualsiasi ipostatizzazione, come radicale passaggio dal nulla.

Questo per quanto attiene alle implicazioni del concetto di "meontico", sorta di filo conduttore delle annotazioni finkiane che Fink esitava ad utilizzare al cospetto di Husserl, probabilmente per il carico problematico, non più direttamente husserliano, che esso portava con sé⁸⁵. Si tratta ora di cogliere come questo termine intervenga a definire sia la relazione con la filosofia di Heidegger, sia quella con l'idealismo hegeliano.

4.4. Heidegger e Fink: alcune differenze

Per quanto riguarda Heidegger (il riferimento è qui allo Heidegger prima della *Kehre*, che Fink conosceva attraverso *Sein und Zeit*, il *Kantbuch* ed i corsi frequentati⁸⁶), ci limitiamo ad alcune indicazioni.

⁸³ È del resto lo stesso Fink che si appoggia a quest'espressione: cfr. *Gesamtausgabe*, Bd. 3/2, Z-XV/39a, p. 282.

⁸⁴ Natalie Depraz mette in evidenza la vicinanza fra la finkiana *Meontik* e alcune articolazioni della religione orientale, nello specifico del taoismo e del vedismo: N. Depraz, *Le spectateur phénoménologisant: au seuil du non-agir et du non-être*, in N. Depraz-M. Richir, *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, cit., pp. 113 e sgg.

⁸⁵ Con Bruzina possiamo asserire che "l'intera idea della meontica è un'idea tale che si oppone al carattere dominante della fenomenologia husserliana, secondo cui tutto ciò che è in generale tematizzato deve essere fondato nell'evidenza intuitiva. A dire il vero però la meontica per Fink non è contraria a questo principio, ma si trova piuttosto *al di là* dello stadio in cui l'evidenza fenomenologica è indispensabile in modo incondizionato" (R. Bruzina, *Hinter der ausgeschrieben Finkschen Meditation: Meontik-Pädagogik*, in A. Böhmer □ hrsg. □, *Eugen Fink*, cit., p. 196).

⁸⁶ Benché la nozione di "assoluto meontico" inviti forse più ad un confronto con la prospettiva del "secondo Heidegger", preferiamo attenerci qui allo Heidegger "trascendentale", essendo con questa prima fase del pensiero heideggeriano che il giovane Fink si confronta. Se da una parte, infatti, durante questi primi anni fenomenologici dell'autore lo sviluppo del pensiero della *Kehre* era ancora *in itinere* (il che non fa che dimostrare l'autonomia con cui Fink elaborò il suo pensiero del meontico, condizionato semmai, come si è detto, più da Hegel che da Heidegger), d'altra parte

Benché la problematica che muove Fink a questo livello d'indagine □ la questione dell'essere □ gli derivi dall'influenza heideggeriana, e benché il suo sviluppo fenomenologico conduca a punti di convergenza rispetto al filosofo di Messkirch (si pensi al rifiuto di utilizzare modelli tratti dall'essere del mondo per poter parlare dell'origine dell'essere, rifiuto che non può non ricordare la denuncia heideggeriana contro l'identificazione metafisica fra essere ed ente), il percorso teoretico finkiano è guidato in realtà da priorità differenti rispetto a quelle di Heidegger, approdando per conseguenza ad una visione che non solo si discosta palesemente dall'impostazione di *Sein und Zeit*, ma che non è sovrapponibile nemmeno alla concezione raggiunta con la *Kehre*, a dispetto dell'apparente affinità.

Abbiamo già incontrato la distinzione citata da Fink fra la domanda heideggeriana, la “domanda sull'essere dell'ente”, e la domanda husserliana (già recepita finkianamente), la “domanda sull'assoluto”. Sulla falsariga di questa dichiarazione ci siamo interrogati sul significato di tale differenza, questione che abbiamo poi lasciato in sospeso per inoltrarci nella definizione di “meontico”. Avendo ora gli strumenti per leggere più precisamente la suddetta ripartizione, essendo cioè ora in grado di intendere l'“assoluto” come “*meontisch*”, ritorniamo alla domanda iniziale: cos'è che interviene a segnare lo scarto fra essere ed assoluto, almeno nel significato che i due termini assumono rispettivamente nella prospettiva heideggeriana e finkiana? O anche, presupponendo la definizione di “assoluto” che abbiamo cercato di far emergere: in cosa e perché quest'ultimo si discosta dall'essere e, più nello specifico, dal modo in cui esso è ripensato nell'ontologia fondamentale di Heidegger?

Possiamo sinteticamente suddividere la risposta in due punti distinti: il primo, più astratto e generale, relativo all'assetto che il problema dell'essere riceve nella filosofia heideggeriana (discorso, questo, valido per entrambi i periodi di produzione filosofica dell'autore); il secondo inerente invece alla forma concreta che tale problema assume nella riflessione “trascendentale” inaugurata con *Sein und Zeit*. Ci limiteremo alla schematica messa a fuoco di alcuni elementi particolarmente proficui per il confronto con la posizione finkiana.

Per quanto concerne il primo punto, possiamo affermare riassuntivamente questo: se l'origine della questione ontologica è l'essere dell'ente (o essere del mondo, dove l'accento venga posto sulla dimensione totalizzante in cui l'ente appare⁸⁷), risolvere una simile questione mantenendo il binario della “domanda sull'essere” significherà □ sintetizzando all'estremo la posizione di Heidegger □

occorre rammentare che Fink pare non venire a conoscenza di questa evoluzione almeno sino alla fine degli anni Quaranta. Ad un confronto col “secondo Heidegger” preferiamo dedicarci nei capitoli successivi durante la trattazione del “secondo Fink”, il quale conosce ed assume a oggetto di dialogo il “rovescio” heideggeriano, eleggendone dichiaratamente il problema di partenza a proprio problema e sviluppando così in direzioni nuove le riflessioni ontologiche del primo periodo.

⁸⁷ Non bisogna infatti dimenticare che anche nel caso di Heidegger, benché egli insista sempre sulla differenza essere-ente, il problema del mondo compare come tema di capitale importanza. Oltre ai già citati corsi universitari frequentati da Fink e oltre a *Sein und Zeit*, si pensi ad esempio al saggio *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1967; tr. it. *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-131.

il rigetto dell'utilizzo di modelli ontici (implicante ancora il fraintendimento fra essere ed ente) e al contempo la ricerca del senso del *Sein* nel suo *manifestarsi* come differenza ontologica⁸⁸. Pensare l'essere nel suo differire dall'ente non comporta infatti l'abbandono della sfera dove questo appare; anzi, poiché è solo nel rapporto con l'ente che sappiamo dell'essere, l'interrogazione di quest'ultimo, perché venga affrontata in modo autentico e al riparo da distorsioni metafisiche, non potrà che situarsi nella dimensione di apertura e svelatezza (l'*alétheia* heideggeriana) in cui noi sempre già lo comprendiamo.

La possibilità di far fronte alla questione ontologica guardando ad un "prima" dell'ente risulta quindi per Heidegger esclusa in partenza, anche qualora questo "prima" venga a coincidere □ è il caso di Fink □ con la stessa costituzione ontica. Benché nel progetto finkiano sia rifiutato l'impiego di modelli intramondani, una simile prospettiva, agli occhi di Heidegger, sarebbe risultata, se non metafisica, comunque decentrata rispetto alla problematica ontologica in primo piano, problematica a cui Fink fa fronte guardando ad un terreno d'origine che ontologico non è più⁸⁹. Vediamo qui emergere una fondamentale differenza di priorità fra i due autori: se per Heidegger l'urgenza principale resta quella del *senso dell'essere*, cioè dell'essere nel suo mostrarsi residuale all'interno della relazione uomo-ente, in gioco per Fink è piuttosto la questione *dell'origine dell'essere*, vale a dire l'applicazione in ambito ontologico della problematica costitutiva al centro della fenomenologia husserliana, applicazione che non può che condurre, come si è mostrato, ad una zona meontica da pensarsi prima di qualsiasi connotazione ontologica⁹⁰. Solo in questo senso Fink attribuisce a Heidegger e non a Husserl la domanda sul *Sein*: non perché nella filosofia husserliana manchi lo spazio per un simile interrogativo, ma perché esso è qui

⁸⁸ È proprio in virtù di questo carattere di automanifestazione dell'essere che Heidegger può attribuire al proprio progetto ontologico l'appellativo di fenomenologia, come leggiamo nel paragrafo 7 di *Essere e tempo*. Se l'autore designa la fenomenologia come metodo volto a "far vedere ciò che si mostra così come si mostra in se stesso", "fenomeno" in senso caratteristico non sarà "questo o quell'ente", ma l'"essere dell'ente", nella misura in cui è da intendersi come fenomeno "proprio quello che in prima istanza e per lo più *non* si mostra, ossia quello che, rispetto a ciò che in prima istanza e per lo più si mostra, resta *al coperto* ma insieme essenzialmente appartiene a ciò che in prima istanza e per lo più si mostra, anzi ne costituisce il senso e il fondamento" (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, p. 47; tr. it. *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, p. 115). Sull'utilizzo del termine "fenomenologia" da parte di Heidegger, rimandiamo al già citato testo di F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, cit. Sempre di von Herrmann, per un accurato commento al paragrafo 7 all'interno del contesto globale dell'opera, segnaliamo *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit"*, Bd. 1, *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, p. 277.

⁸⁹ Non ci risulta che Heidegger fosse all'epoca a conoscenza delle riflessioni personali del giovane collaboratore di Husserl. Le prime testimonianze di un dialogo filosofico tra i due risalgono infatti al dopoguerra.

⁹⁰ È in virtù di questa differenza fra i due autori e, più nello specifico, alla luce di una valutazione di Fink basata su criteri heideggeriani, che R. Bernet, a nostro avviso sottovalutando la portata filosofica dell'idea di meontico, giunge addirittura a caratterizzare la dottrina del metodo esposta nella *VI^a Meditazione cartesiana* come un'onto-teologia. Cfr. R. Bernet, *Différence ontologique et conscience transcendantale. La réponse de la Sixième Méditation Cartésienne de Fink*, in *Husserl*, collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir, Millon, Grenoble 1989, pp. 89-116.

destinato a premere oltre se stesso. È come se l'applicazione del metodo fenomenologico al problema metafisico tradizionale portasse necessariamente al superamento dell'iniziale terreno mondano, terreno su cui ancora Husserl muoveva le proprie analisi e a cui, paradossalmente, pare essere rimasto molto più vicino Heidegger, utilizzando paradigmi filosofici additati invece da Husserl come non più fenomenologici. Se infatti Heidegger, pur nella completa differenza d'impostazione, mantiene come unico campo d'azione per la sua filosofia lo spazio della nostra relazione col mondo (che il filosofo indaga alla luce della differenza ontologica), Fink, in nome della fedeltà al metodo husserliano, si vede costretto a lasciare tale spazio □ anche se ai fini di una sua fondazione □ per affacciarsi ad un luogo costitutivo ultimo che scavalca il tracciato del senso dell'essere ed arriva a coincidere col movimento del suo sorgere dal nulla; non è solo l'essere come *Vorhandenheit* a venire qui superato, ma l'orizzonte ontologico in generale⁹¹.

Parlare di “problema dell'assoluto” (inteso come meontico) rinvia quindi evidentemente a tutta una serie di presupposti non contemplabili dove a venire posta sia solo la “domanda sull'essere”, negando questa per principio quel *me-on* da cui l'assoluto riceve il proprio potere fondativo. *Die Frage nach dem Absoluten*, come domanda sorta e sviluppata in seno alla fenomenologia, è invero tale in quanto si mantiene nell'oscillazione fra nulla ed essere del mondo, mentre *die Frage nach dem Sein des Seienden*, come già il nome suggerisce, non può che limitarsi all'ultimo “polo”, mirando la sua interrogazione all'essere dell'ente *nel modo del suo manifestarsi*, in un'ottica in questo non dissimile da quella della prima fenomenologia.

Ora, sulla base di questa differente impostazione di partenza, vediamo come Fink □ e siamo al secondo punto □ prenda espressamente le distanze dal disegno filosofico proposto da Heidegger alla fine degli anni Venti.

Ci limitiamo a pochi accenni, partendo ancora una volta da alcune note:

“Interpretazione critica: presso Heidegger il concetto fondamentale di ‘esserci’ ha tratti pseudo-trascendentali. In ‘Essere e tempo’ ‘esserci’ significa l'ente che noi siamo: l'uomo. Il suo modo d'essere: l'‘esistenza’. Nel Kantbuch egli parla di ‘esserci nell'uomo’. Esserci come finitezza, cioè come ‘trascendenza’. La ‘trascendenza’ come la più intima essenza dell'esserci. La trascendenza come comprensione dell'essere rende possibile l'essere dell'ente. Solo sulla base della trascendenza è possibile l'ente come ente. Anche il rapportarsi-a-se-stesso dell'uomo come rapporto a sé in quanto ente si fonda nella trascendenza. *Può così la ‘trascendenza’ stessa non essere essente? Heidegger insegna però che essa è propria dell'uomo, anche se non come proprietà.* □ *Questa è una contraddizione interna*”⁹².

⁹¹ Bruzina, partendo da una definizione di fenomenologia in senso lato, svincolata dalla specifica accezione riflessiva husserliana e riferita piuttosto al “come” della ricerca aperto da Husserl, nell'ambito di un progetto mirante a riportare la fissità del mondo alla propria sorgente, sottolinea come in *Sein und Zeit* anche Heidegger si mantenga aderente al metodo fenomenologico, nella misura in cui l'obiettivo è ancora quello di riportare l'ingenuità dell'esperienza umana alle sue originarie strutture *a priori*, senza che l'autore arrivi però a teorizzare quella de-umanizzazione (*Entmenschung*) centrale per Fink: “in *Sein und Zeit* werden die a priori Grund- und Ursprungsstrukturen nicht ‘ent-mensch’t’, sondern bloß ‘ent-ontisiert’” (R. Bruzina, *Die Auseinandersetzung Fink-Heidegger: das Denken des letzten Ursprungs*, in «Perspektiven der Philosophie», 22, 1996, p. 35).

⁹² E. Fink, *Gesamtausgabe*, Bd. 3/2, Z-XV, 103b, p. 307, corsivo nostro.

“Il presupposto principale di Heidegger è la tesi della ‘comprensione dell’essere’: la differenza ontologica. ‘Soggetto’ è un ente, tuttavia un ente tale che esso stesso è in base alla comprensione dell’essere. Il soggetto presuppone se stesso. Cfr. ‘Kantbuch’. Problema: in che modo la ‘trascendenza’ è, il ‘mondo’ è? In che modo ciò che rende possibile essere ed ente è esso stesso già ‘essente’? Questo il *paradosso dell’‘ontologia’ di Heidegger*”⁹³.

La contraddizione intrinseca all’ontologia fondamentale heideggeriana consisterebbe per Fink nell’ambiguità lì rimasta irrisolta fra condizionante e condizionato, per cui ciò che fonda la differenza essere-ente (la struttura del *Dasein*) sarebbe da Heidegger riportato a qualcosa di già essente, l’uomo. Come può la trascendenza aprire la differenza ontologica, se essa coincide con la struttura di un ente nel mondo?

Per poter comprendere simili prese di posizione occorre tener presente lo scopo dell’interrogare finkiano. Ciò a cui Fink approda è infatti la ricerca della costituzione dell’essere, questione che porta la regressione fenomenologica ad un’origine dell’ontico che precede il suo *Sein*, che precede il sorgere della differenza ontologica. Affermazioni come quelle citate devono essere pertanto lette anzitutto come espressione di insoddisfazione per una ricerca dell’*a priori* che resta insufficiente, utilizzando elementi strutturali, quali la trascendenza o la stessa *ontologische Differenz*, posti su un livello che è per Fink ancora costituito:

“La correlazione intra-mondana di uomo ed oggettualità è di due tipi: 1) l’attuale correlazione d’esperienza (correlazione ‘ontica’!), 2) la correlazione *costituente la pre-datità* (correlazione ‘ontologica’!).

Tuttavia la correlazione intramondana uomo-oggetto nella sua doppia struttura interna è principalmente un membro di una ‘correlazione’ peculiare: della correlazione costitutiva, o meglio, poiché la relazione intramondana abbraccia il regno dell’*essere*, della correlazione *me-ontica* (della *caduta del mondo*)”⁹⁴.

La “correlazione ontologica”, intesa come struttura ontologico-trascendentale a cui riportare lo spazio della nostra relazione col mondo, non può rappresentare l’ultimo gradino nel processo di fondazione, dato che essa, come ci dice Bruzina, rimane “on the transcendental surface”⁹⁵, ad un grado costitutivo che è ancora superficiale. Facendo un passo ulteriore, a cui Fink è portato dalla stessa istanza fenomenologica, tale correlazione, nella sua totalità, risulterà a ben vedere radicata in una correlazione più profonda, la quale non avrà più come membri relazionali l’io e il mondo (non importa se colti nel loro legame indisgiungibile all’interno della struttura d’essere schiusa con l’analitica esistenziale), bensì l’intero orizzonte ontologico (riassorbente in sé tanto la correlazione ontica quanto quella ontologica) ed il nulla. È quindi anzitutto in questa luce che deve essere interpretata la critica finkiana alla trascendenza del *Dasein*: se Fink parla di *Paradoxie der Heideggerschen Ontologie* non è certo perché, volendo utilizzare una terminologia kantiana, confonde ingenuamente “io empirico” ed “io trascendentale” nella riflessione di Heidegger, quanto piuttosto perché l’“io

⁹³ Ivi, Z-IX, XVII/5a, p. 97.

⁹⁴ Ivi, Z-IX, VII/6a, p. 90.

⁹⁵ R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink*, cit., p. 141.

trascendentale”, restando il luogo del darsi della comprensione dell’essere e della *ontologische Differenz*, necessita a sua volta di un *a priori* che ha la correlazione intramondana, anche laddove questa venga interpretata nel suo senso ontologico, unicamente come risultato finale. L’*In-der-Welt-sein* heideggeriano, proprio perché colto quale compagine che già presuppone *Welt* e *Sein*, non può che esigere un’ulteriore zona originaria che, pur coincidendo col loro processo costitutivo, precorre entrambi.

Fermarsi all’impalcatura della *Daseinsanalyse* implica dunque per Fink confondere ciò che costituisce con ciò che è costituito, motivo per cui Heidegger, a giudizio del pensatore, non si discosterebbe in fondo dal limite della fenomenologia della coscienza husserliana: “Heidegger fa lo stesso errore di Husserl, di determinare i fenomeni che rendono possibile mediante ciò che è reso possibile”⁹⁶. Sia Heidegger, sia Husserl (in questo caso citato per la *sua* fenomenologia, senza l’aggiunta del carico speculativo che Fink a volte sembra attribuirgli in virtù delle sue potenzialità), farebbero l’errore di concedere l’ultima parola ad un livello di esplorazione (la struttura ontologica del *Dasein* per l’uno, l’intenzionalità della coscienza per l’altro) che si limiterebbe a spiegare il modo d’accesso al mondo e all’essere del mondo senza rendere conto delle condizioni di possibilità di tale accesso.

A ciò poi si aggiunga che l’assegnazione dell’apertura ontologica alla trascendenza del *Dasein*, quindi ad una complessione giocata a partire dallo spazio di comprensione dell’uomo, non poteva che risultare stridente agli occhi di Fink, il quale giunge invece alla costituzione meontica dell’essere passando attraverso la mediazione della totalità del mondo, totalità eccedente l’intera relazione soggetto-oggetto e perciò non riconducibile nel suo sorgere all’apertura di senso umana.

“Contro la tesi di Heidegger: ‘il mondo (è) un esistenziale’: il rapporto al mondo è esistenziale, ma non il mondo stesso. Il fatto che il mondo non sia un *ente* non significa ancora che esso sia un esistenziale conforme all’esserci. Non-esser-sottomano non è uguale ad essere esistenziale. La dottrina del mondo di Heidegger, analogamente a quella di Kant, (è) significativa solo in negativo, nella tesi di ciò che il mondo *non* è. Motivi ‘di filosofia della riflessione’ nella dottrina del mondo di Heidegger e di Kant: nella misura in cui, cioè, il rapporto al mondo, come il non-rapportarsi-ad-un-ente, viene esso stesso preso per il fenomeno del mondo. [...] Ma il *mondo* è □ mostrarlo è il compito della cosmologia □, un puro contenente (*Enthalt*) sussistente in sé. Se anche non un ente, non una quantità o una cosa infinitamente grossa, (è) così tuttavia indipendente dalla fatticità intramondana del soggetto. Il mondo non è né da risolvere ‘idealisticamente’ (come fa l’idealismo ‘ontologico’ di Kant e Heidegger) in un modo dell’esistenza conforme all’esserci, né da pensarsi ‘realisticamente’ come una cosa infinitamente grossa. Il mondo è ciò che solo rende possibile ogni problematica di idealismo e realismo, l’uno ed intero che abbraccia tutto il singolo ed il molteplice: mondo come il puro contenente che tutto include (*allinbegriffliche*)”⁹⁷.

⁹⁶ E. Fink, *Gesamtausgabe*, Bd. 3/2, Z-XV, LXXII/2d, p. 294.

⁹⁷ Ivi, Z-XIV, VIII/1b-2a, p. 260. Ringrazio R. Lazzari per i preziosi consigli relativi alla traduzione di *Enthalt*, che traduciamo con “contenente” ma di cui, sempre seguendo i suggerimenti di Lazzari, rimarchiamo il doppio rimando al “contenere” e, nel contempo, all’“astenersi”, al “trattenersi” (dal verbo *enthaltten*, che rinvia in tedesco ad entrambi i significati). Definendo il mondo come *Enthalt*, Fink si riferirebbe non solo alla sua funzione di “contenimento” rispetto alle cose, bensì anche al carattere di “ritrazione” e di “non donazione” ad essa congiunto.

Heidegger, che al pari di Fink rimarca la differenza fra mondo e cosa, nonché il presupporre il primo da parte della seconda⁹⁸, relega tuttavia la *Weltlichkeit der Welt* al rango di “esistenziale”, designandola come momento strutturale dell’*In-der-Welt-sein* costitutivo della trascendenza del *Dasein*. Malgrado venga anche in questo caso riconosciuta l’irriducibilità del mondo a modelli cosali (è anzi probabilmente dall’approfondimento di questo tema da parte di Heidegger che è da derivare la centralità attribuitagli da Fink), il suo schiudersi resta però qui assegnato all’apertura estatico-orizzontale dell’esistenza, senza rivendicare rispetto a questa una precedenza fondativa⁹⁹. Siamo così in presenza di un rapporto io-mondo il cui schema, se vogliamo, risulta molto più vicino a quello husserliano che a quello finkiano, il quale sembra per certi aspetti precorrere la critica che da lì a poco, con la *Kehre*, lo stesso Heidegger muoverà a se stesso.

Per Fink la regione di apparizione dell’essere non può accettare di venire radicata nella struttura ontologico-trascendentale di quello che è ancora un ente del mondo (come abbiamo letto negli appunti), essendo essa da cogliersi, proprio in quanto regione, nel suo darsi costitutivamente *prima* di qualsiasi ente (non importa quale sia il modo del suo essere), come orizzonte che tutto abbraccia e che è da ogni cosa presupposto. Pur restando il senso dell’io a fare da guida, questo senso si riconosce ora situato in uno spazio d’origine in rapporto a cui l’io (sia esso inteso come *Dasein* o come coscienza) si ritrova sin dall’inizio decentrato; utilizzando un’espressione dello Heidegger più tardo, è lo stesso evento dell’essere, benché sempre colto nel suo legame a doppio filo con l’apertura umana, a precedere tale apertura: ora “l’uomo è piuttosto ‘gettato’ dall’essere stesso nella verità dell’essere”¹⁰⁰.

Riepilogando quindi quanto asserito, seguendo la falsariga dei punti di domanda schematizzati all’inizio di questo breve confronto, è possibile distinguere due differenti livelli su cui veder tratteggiato il divario fra i due autori. Il primo livello si riferisce ad una diversità dispiegantesi in una direzione che possiamo definire “verticale”, relativa cioè al grado e alla posizione del peculiare ambito d’indagine in cui le due investigazioni filosofiche si muovono: nello spazio di manifestazione dell’essere, in un caso, guardando ad un indeterminato *Nichts vor dem Sein*, nell’altro. Questa discordanza, come già accennato, separa Fink tanto dallo Heidegger di *Sein und Zeit* quanto da quello successivo alla *Kehre*, essendo da ricondurre alle diverse direzioni di domanda a monte delle due prospettive. Il secondo grado di divergenza, invece, prevede spostamenti “orizzontali”, riguardando la differente via tramite cui l’essere del mondo accede al luogo del suo manifestarsi e, per conseguenza, del suo stesso darsi: per

⁹⁸ Si confronti a proposito il paragrafo 18 di *Sein und Zeit*.

⁹⁹ Così in *Sein und Zeit*: “‘Mondanità’ è un concetto ontologico e significa la struttura di un momento costitutivo dell’essere-nel-mondo. Ma quest’ultimo ci è noto come determinazione esistenziale dell’esserci. La mondanità è dunque essa stessa un esistenziale. Quando poniamo la domanda ontologica circa il ‘mondo’, non abbandoniamo affatto il campo tematico dell’analitica dell’esserci. Ontologicamente, ‘mondo’ non è una determinazione di quell’ente, che per essenza l’esserci non è, bensì un carattere dell’esserci stesso. Ciò non toglie che per studiare il fenomeno ‘mondo’ deve necessariamente essere imboccata la via che passa per ciò che è internamente al mondo e per il suo essere” (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., pp. 86-87; tr. it. p. 193).

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Brief über den ‘Humanismus’*, in *Wegmarken*, cit., p. 330; tr. it. *Lettera sull’“umanismo”*, in *Segnavia*, cit., p. 56.

Heidegger, a partire dalla trascendenza della struttura ontologica umana, per Fink, a partire dalla totalità del mondo eccedente l'uomo. Gli sviluppi heideggeriani degli anni Trenta, in questo senso, vedranno sicuramente un avvicinamento fra le due opzioni filosofiche, le quali non arriveranno però mai a sovrapporsi proprio in virtù di quello scarto incolumabile sussistente fra impianto meontico ed impianto ontologico o, che è poi lo stesso, fra un'impostazione rimasta fedele al metodo fenomenologico ed un modo di procedere che fenomenologico non è più (differenza, come vedremo, valida anche per il Fink del dopoguerra, apparentemente molto più condizionato dalla filosofia dell'essere heideggeriana): "determinare la filosofia come ontologia è qualcosa di provvisorio. Questa si supera nella sua determinazione come meontica"¹⁰¹.

4.5. Meontico: un assoluto non più hegeliano

Se il concetto di meontico si è mostrato indispensabile per afferrare la diversità tutt'altro che marginale fra Fink e Heidegger, lo stesso concetto interviene a segnare anche la divergenza rispetto all'altro filosofo che abbiamo visto condizionare la rivisitazione finkiana della fenomenologia: Hegel. Prima di entrare in modo più approfondito nella ripresa positiva di questo pensatore da parte di Fink, oltre che del peculiare accostamento compiuto fra idealismo assoluto ed idealismo fenomenologico, ci soffermiamo pertanto a segnalare brevemente il limite oltre il quale la filosofia hegeliana, nonostante le affinità, non può essere seguita da un punto di vista *phänomenologisch-meontisch*.

Il nome di Hegel si è precedentemente imposto all'attenzione in rapporto alla tematizzazione dell'assoluto: l'immagine di un fondamento che è tale solo nel dinamico uscire da sé non poteva non ricordare □ ma è del resto lo stesso Fink a suggerire l'analogia □ il "delirio bacchico" della hegeliana vita dello spirito. A questo sia poi aggiunto □ come emergerà meglio dal prossimo paragrafo □ che Fink descrive e definisce l'autentica filosofia, per lui la fenomenologia, nei termini di un ritorno a se stesso dell'assoluto dall'alienazione nella sfera mondana (tematiche che trovano un'accurata trattazione nella *VI^a Meditazione cartesiana*¹⁰²); tutti elementi, ci pare, che non fanno che confermare una palese sovrapposibilità, quantomeno strutturale, fra assoluto finkiano ed assoluto hegeliano.

¹⁰¹ E. Fink, *Gesamtausgabe*, Bd. 3/2, Z-VII, XIV/7a, p. 24.

¹⁰² Questa evidente e per nulla celata ripresa formale dell'*Aufhebung* hegeliana da parte di Fink è rintracciabile, oltre che nella *VI^a Meditazione*, anche nei saggi di questi anni. Così leggiamo ad esempio in *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?* (1934): "L'esperienza fondamentale che lo spirito fa con se stesso nell'autoriflessione protratta in modo radicale è l'autoscoperta dell'insieme della propria essenza: [...]. Lo spirito si va a riprendere dalla sua perdizione nel mondo e dal suo autoestranamento (*Selbstentfremdung*), egli si trova come l'*Ego trascendentale*' dalla cui vita sorgono tutte le validità mondane nelle quali si forma la sua propria autoconcezione ontico-mondana che nasconde la sua più intima essenza, la sua autocomprensione umana. Il ritorno a se stesso dello spirito dal suo 'essere-fuori-di-sé' mondano è l'accadere fondamentale della filosofia, che come tale non è assolutamente un processo da concepirsi in qualche modo 'misticamente' o 'speculativamente'" (E. Fink, *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?*, ora in *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, cit., p. 173).

Ma permane quest'aderenza quando il concetto di assoluto è completato tramite l'aggettivo "meontico"? Cosa apporta quest'accezione alla rassomiglianza fra i due modelli di pensiero?

La risposta, che interverrà in parte a guidare anche il confronto fra Hegel e il "secondo Fink", è in fondo facilmente deducibile: la riserva d'origine meontica, da Fink già ravvisata nell'identificazione essere-nulla espressa dalla *Logica* hegeliana¹⁰³, deve permanere nel suo fungere anche dopo l'elevazione filosofica alla conoscenza dell'assoluto, cosa che invece in Hegel non accade.

Il sapere con cui la *Fenomenologia dello spirito* si chiude, sapere poi sfociante nel sistema, implica, com'è noto, il superamento di tutte le contrapposizioni di partenza, dall'individuazione cosale (si pensi alla parte sulla "percezione") alla separazione soggetto-oggetto con cui la coscienza naturale inizia il suo cammino. Nonostante la componente di conservazione-trattenimento implicita nell'*Aufhebung*, queste iniziali divisioni vengono da Hegel oltrepassate e ricomprese nello stadio in cui la coscienza si è superata nello spirito; senza che le si neghi, esse vengono comunque inglobate in un essenziale movimento originario che, così come le fonda, allo stesso modo, giunto all'evidenza del concetto, le travolge nella propria autochiarezza relegandole al rango di mera apparenza. Le scissioni costitutive della struttura del mondo si trovano in questo modo appiattite sul processo metafisico che ne è a monte, mentre la loro inesauribile fonte di senso, quell'originario *nihil* additatoci da Fink, è a sua volta destinato a rientrare nella trasparenza del pensiero e a perdere così la sua sottesa funzione.

Un esito di questo tipo, evidentemente, non può collimare con quella preservazione del mondo che abbiamo indicato alla guida dell'indagine fenomenologica a qualsiasi livello, preservazione che la soluzione meontica, in quanto gradino estremo di una discesa fenomenologico-costitutiva, si presta a garantire. Accedere ad una dimensione *vor dem Sein* ha infatti significato guadagnare un terreno genetico di tipo nuovo a cui riportare la costituzione dell'essere del mondo nell'organizzazione strutturale in cui noi naturalmente la esperiamo, essendo quest'ultima, e solo essa, a pilotare le scelte metodologiche della fenomenologia. L'ammissione alle spalle del *Weltsein* di un suo costituirsi radicato nel nulla, come ha permesso di eludere la creazione di un piano d'essere superiore da cui l'orizzonte mondano risulterebbe per così dire fagocitato (è ancora il caso dell'assoluto hegeliano), così, parallelamente, ha aperto alla concezione di una riserva di senso che è tale solo come "contro-polo" rispetto all'ambito fenomenico; riserva, quindi, che non chiede al proprio potenziale fondativo di esaurirsi in nome di un'autochiarificazione situata ad un livello ontologico di rango superiore, ma che viene fatta costantemente persistere come opaca ombra del mondo. Perdere questa opacità, d'altra parte, vorrebbe dire spostare il problema del *Weltursprung* ad un grado di spiegazione metafisica in cui è il mondo stesso, insieme alle sue scissioni interne, a trasformarsi nell'ombra livellata della sua essenza, mentre a dover essere ricercato, conformemente al dettame husserliano, è l'originarsi ed il prender forma di queste scissioni, nulla di più. L'indicazione dell'inafferrabile dominio del nulla, in tal senso, pare essere il

¹⁰³ Oltre al già citato frammento contenuto in *Gesamtausgabe*, Bd. 3/2, Z-XV, 47a-b, pp. 284-285, si veda anche ivi, Z-VII, XVII/20b, p. 43.

solo sentiero battibile affinché il *Weltstil* non passi ontologicamente in secondo piano rispetto al suo presupposto; oppure, guardando al problema nella direzione inversa, affinché quest'ultimo possa genuinamente tradursi nel puro venire alla luce dell'orizzonte mondano, senza contaminazioni metafisiche supplementari.

Se è dalla costituzione dell'essere del mondo che lo sguardo non deve essere tolto, non resterà che concentrarsi sul suo semplice svolgersi, affermazione che porta tuttavia già con sé, come immediata conseguenza, la necessaria ammissione di uno sfondo *me-ontisch*: non appena si conceda infatti spazio ad una qualsivoglia ontificazione diversa da quella mondana, ecco il fuoco spostarsi dalla *Weltkonstitution* ad un ulteriore luogo originario che, anche se solo parzialmente, non le è più sovrapponibile; che trattiene cioè per sé un *surplus* ontologico in relazione al quale essa risulterà appunto *aufgehoben*. Solo la neutra sfera del nulla potrà allora prestarsi a sorreggere un evolversi costitutivo che altro non dev'essere che la nuda nascita del mondo, la semplice cosmogonia che unicamente nel suo gradino finale, non prima, trova l'essere come proprio risultato.

Così si esprime Fink in un appunto di questi anni:

“Tesi: la dipendenza ‘trascendentale’ (meontica) del mondo dall’assoluto non esclude, ma include proprio l’indipendenza mondana (ontica) del mondo dall’uomo.

Il potere trascendentale (meontico) dell’assoluto include l’impotenza ontica (mondana) del soggetto umano”¹⁰⁴.

Difendere l’indipendenza del mondo dall’uomo, se da un lato afferma l’“impotenza del soggetto umano” escludendo così interpretazioni ispirate ad un idealismo volgare (con cui Fink, al pari di Husserl, temeva che il fenomenologizzare fosse confuso), dall’altro allontana anche letture tentate di decifrare univocamente lo stadio più estremo della fenomenologia alla luce dell’idealismo assoluto, in cui la separazione *Bewußtsein-Welt* viene in ogni caso superata, seppur su canali differenti. La dipendenza dell’orizzonte mondano da un fondamento dichiarato “meontico” non nega, ma al contrario difende le forme del territorio fenomenico, a differenza di un assoluto a cui l’aggettivo “meontico” venga invece ad un certo punto sottratto per essere riassorbito nella certezza di un processo autotrasparente in cui il rimando al nulla non è che un momento transitorio.

Rimanere perciò fedeli fino in fondo ad una prospettiva fondata sul *me-on*, atto necessario dove l’obiettivo resti l’interrogazione fenomenologicamente intesa sull’origine del *Weltsein*, non significherà lasciare il *me* a tergo della conoscenza filosofica, ma al contrario riconoscerlo nel suo insuperabile valore costitutivo.

Fink, se osservato alla luce di queste ultime osservazioni, pare riavvicinarsi improvvisamente a Heidegger e al suo rifiuto di una metafisica del *logos*, mentre in precedenza abbiamo visto come fra gli elementi di discriminazione rispetto alla filosofia heideggeriana comparisse proprio la vicinanza all’assoluto di Hegel. I due pensatori, nella maturazione del pensiero finkiano, sembrano così completarsi ed insieme correggersi a vicenda, sulla base di una loro peculiare valutazione e ripresa il cui metro combacia a tutti gli effetti con lo scopo e con le prescrizioni della fenomenologia. L’idea di meontico, idea tutta finkiana (sicuramente

¹⁰⁴ Ivi, Z-IX, 55a, p. 110.

influenzata dagli studi giovanili dell'autore, nei quali non mancano la lettura di Schopenhauer e l'avvicinamento a tematiche neoplatoniche¹⁰⁵), viene a tal proposito ad incarnare il sentiero principale in cui l'influenza di entrambi deve essere convogliata, ergendosi essa a garante di un procedere costitutivo che scende al di sotto dell'ontificazione del mondo (a differenza di Heidegger) e che non ha fretta di assorbire questa ontificazione in un decorso speculativo che la superi (a differenza di Hegel).

La traduzione della riduzione in chiave meontica, possiamo così dire concludendo, si rivela essere l'originale risposta data dal giovane Fink alle problematiche fenomenologiche che quotidianamente lo interpellano, nonché la sentenza definitiva che la fenomenologia, giungendo alla frontiera del suo stesso interrogare, può offrire al problema della metafisica tradizionale¹⁰⁶.

5. Alcuni spunti dalla *VI^a Meditazione*

5.1. *Il sostrato meontico della VI^a Meditazione cartesiana*

Prima di passare alla trattazione della filosofia finkiana successiva alla morte di Husserl, obiettivo del presente lavoro, è opportuno mostrare come la svolta ontologica impressa da Fink alla fenomenologia incida nella sua concezione della riduzione e della pratica fenomenologizzante messa in atto dallo spettatore fenomenologico. Se è la fenomenologia che ci ha portati alla riduzione meontica, si tratta ora di vedere come quest'ultima ricada sul modo di concepire la fenomenologia.

Fink, com'è noto, si concentra su questo tema nelle pagine della *VI^a Meditazione*, dalla quale scegliamo di trarre alcuni spunti al fine di completare la rassegna di quei motivi di pensiero che torneranno nell'approfondimento della sua filosofia del dopoguerra. Ciò comporta un duplice compito: da una parte, mettere in luce il peculiare ruolo assegnato al fenomenologizzare sulla scia di quanto già espresso; dall'altra, evidenziare ancora una volta come Hegel rappresenti un interlocutore di primo piano per la riflessione fenomenologica del Nostro, interlocutore che ricomparirà anche nella fase finkiana successiva, sebbene rivisitato su binari in parte differenti.

Ripartiamo quindi anzitutto dalla concezione di "assoluto meontico" descritta nel precedente paragrafo. L'origine dell'essere del mondo colta fenomenologicamente, il suo inizio assoluto, è venuta tratteggiandosi come il semplice movimento del suo nascere, il quale, altro non essendo che il passaggio

¹⁰⁵ Per quanto riguarda la formazione di Fink ed il condizionamento dei suoi studi giovanili, cfr. R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink*, cit., pp. 447 e sgg.; ID., *Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation*, cit., pp. 196 e sgg.

¹⁰⁶ Sepp individua inoltre nel meontico il luogo in cui Fink può condurre e risolvere la problematica del transfinito, mutuata da Oscar Becker e dal suo trattato *Mathematische Existenz*. Cfr. H. R. Sepp, *Tracce del meontico. Oscar Becker e Eugen Fink sul transfinito*, in R. Lazzari, M. Mezzanzanica, E. S. Storace (a cura di), *Vita, concettualizzazione, libertà*, cit., pp. 317-327. Dello stesso autore, sempre per quel che concerne la questione di una fenomenologia meontica, rimandiamo anche a *Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», Heft 1, 1998, pp. 85-93.

dal nulla all'essere, ha mostrato di non avallare l'appoggio a modelli ontologici extramondani per una sua definizione. *Nichts e Welt* si sono così palesati nel ruolo dei due "poli" sempre in tensione nell'ambito del divenire della costituzione ontologica, "poli" non concepibili isolatamente (il termine "polo" è già di per sé in questo senso errato), ma sempre e solo nel vicendevole e dinamico rimando che li lega. Oltre alla relazione soggetto-oggetto, a cui ancora le analisi husserliane restano aderenti, abbiamo così cercato di ripercorrere i passi argomentativi che prevedibilmente hanno condotto Fink ad esprimersi nelle sue note circa un divenire originario che, attraverso la mediazione della costituzione onnicomprensiva della totalità mondana, arriva ad abbracciare l'intera relazione io-mondo, svelando le condizioni di possibilità di quel nesso *innerweltlich* a cui Husserl ancora si ferma.

Ora, se è in sintesi questo il quadro che è venuto gradatamente delineandosi sulla scorta degli appunti, è implicitamente lo stesso quadro che ritroviamo alla base della *VI^a Meditazione*, seppur con un linguaggio a tratti differente e, soprattutto, con un diverso grado di trasparenza. Vi leggiamo ad esempio:

“L'inadeguatezza di ogni caratterizzazione ontica dell'assoluto trova il suo fondamento nel fatto che 'l'essere in quanto tale' non forma che un momento dell'assoluto. Ma precisamente, parlare in termini di 'momento' non può essere compreso che a titolo di 'analogia fenomenologica'. Considerata in modo diretto e massiccio, la rappresentazione di un assoluto articolato in momenti è falsa. 'Essere-un-momento' è un modo dell'essere (per esempio l'essere accidentale). L'assoluto non è un'unità d'essere e una totalità di momenti essenti, ma l'insieme del divenire 'pre-ontico' dell'essere (costituzione) e dell'essere (mondo). Un misconoscimento dogmatico della natura dell'assoluto è contenuto nella concezione implicita nella rappresentazione di 'momenti', come se 'costituzione' e 'mondo' □ appunto come due momenti in un solo ente □ sussistessero in una certa maniera l'uno accanto all'altro. In verità, invece, l'assoluto non è l'unità di due momenti non-indipendenti, i quali si integrino bensì l'un l'altro, ma anche si limitino e finitizzino, ma è piuttosto l'unità infinita del continuo trapassare di un 'momento' (costituzione) nell'altro (mondo)”¹⁰⁷.

Oppure:

“Il divenire costitutivo non è però un semplice accadere 'attributivo' della soggettività trascendentale, come se essa dapprima fosse (per così dire come sostanza) e poi ancora costituisse; ma la soggettività non è null'altro che l'a-partire-da-cui di questo divenire □ non c'è prima, ma unicamente nel processo. E parimenti il mondo (l'atteggiamento naturale) non è il correlato 'sostantivale' della correlazione costitutiva, ma il verso-cui del costitutivo avere un termine. Non i 'membri' della correlazione, ma *la correlazione è qui il prius*”¹⁰⁸.

In questa citazione riconosciamo palesemente contenuti già espressi a proposito dell'"assoluto meontico"; fra quest'ultimo concetto e l'assoluto di cui Fink parla nelle righe riportate pare non esserci differenza. Senonché, laddove si contestualizzi la frase nell'economia generale dell'opera, non si può non osservare quanto segue: in primo luogo, ad essere definita "assoluta" nella *VI^a Meditazione* è quella che Fink chiama "soggettività trascendentale", termine volto evidentemente

¹⁰⁷ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, cit., p. 161 ; tr. it. p. 145.

¹⁰⁸ Ivi, p. 49; tr. it. pp. 54-55, corsivo nostro.

a sottolineare una continuità rispetto a Husserl¹⁰⁹; in secondo luogo, al di là del fatto che l'autore faccia qui uso dell'espressione "pre-ontico", il cui significato è evidentemente vicino a quello di "me-ontico", non solo quest'ultimo termine non viene mai utilizzato¹¹⁰, ma, ben più importante, non è mai reso diffusamente esplicito il grado riduttivo che esso sottende. Ci troviamo così di fronte ad una situazione ambigua: da un lato ritroviamo evidenti analogie con la prospettiva *meontisch*, dall'altro vediamo come essa venga passata sotto silenzio. Quasi che il pensatore volesse suggerire fra le righe gli esiti più radicali delle sue riflessioni private, senza aprire esplicitamente un varco fra la propria posizione e quella del maestro.

Nella parte iniziale dell'opera, descrivendo i temi della fenomenologia come "dottrina trascendentale degli elementi" (espressione volutamente kantiana¹¹¹), l'autore si limita del resto alla segnalazione della *regressive und konstruktive Phänomenologie*, senza però spingersi a quell'ulteriore riduzione di matrice speculativa che è invece al centro delle sue annotazioni e che, coerentemente, dovrebbe trascinare con sé anche l'accesso ad un nuovo gradino fenomenologico. Il divenire ontogonico assoluto alle spalle della stessa *Weltkonstitution*, spazio tematico nuovo e radicale a cui l'indagine deve poter accedere, non viene qui nominato, ragion per cui affermazioni del testo "equivocche" come quelle riportate paiono essere leggibili alla stregua di interpretazioni dell'istanza regressiva, vale a dire dell'istanza husserliana, restando quella costruttiva non ulteriormente tematizzata quanto ai suoi presupposti e pertanto inutilizzabile quale filtro per comprendere il seguito dell'opera. Soltanto uno sguardo più attento può denunciare come molte asserzioni si riferiscano ad un grado di problemi rispetto a cui il tema della "prima" fenomenologia è ancora intramondano e quello della "seconda", della fenomenologia costruttiva, ancora incompleto per quanto attiene alle sue premesse. A cosa allude infatti il "meontico" se non alla *conditio sine qua non* della costituzione di totalità a cui questa nuova versione del fenomenologizzare guarda? Se il piano fenomenologico indagato da Husserl basta a se stesso in quanto poggiante sulla coscienza (sebbene quest'ultima, abbiamo visto, conduca poi al di là di sé), quello costruttivo, nel modo in cui Fink lo introduce, rischia di restare in un certo senso appeso, non emergendo il terreno sul quale esso si muove. A ben vedere, la netta separazione che per analicità e chiarezza espositiva abbiamo tracciato fra riduzione cosmologica e riduzione

¹⁰⁹ Si legge ad esempio nel paragrafo 10: "Così, per esempio, è fuorviante parlare della 'soggettività costituente' finché – guidati dalle rappresentazioni mondane dell'essere sostantivo e accidentale – si concepisce l'attributo 'costituente' come un accidente della soggettività trascendentale intesa come sostanza. È solo un ulteriore approfondimento intuitivo a mostrarci come questo sostanzialismo nei confronti della soggettività trascendentale sia un pregiudizio, come essa non sia prima, e poi costituisca, ma costituisca se stessa solo nel processo costitutivo del divenire del mondo" (ivi, pp. 106-107; tr. it. p. 101).

¹¹⁰ Lo si trova invece nell'"Abbozzo per una Prefazione" all'opera, dove si dichiara che "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" (ivi, p. 183; tr. it. p. 161).

¹¹¹ Per quanto riguarda la ripresa della filosofia kantiana nella stesura della *VIª Meditazione*, cfr. il terzo capitolo di R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009.

meontica chiede ora di venire smorzata, essendo di fatto la prima nient'altro che il momento mediatore, ancora incompleto sul piano fondativo, atto ad indicare un luogo originario precedente ed alternativo rispetto al terreno coscienziale. Il vero scarto, dunque, non è fra *ego* e mondo, bensì fra *ego* e assoluto, laddove lo spazio di *Selbstverwirklichung* di quest'ultimo coincide col costituirsi di quella *Weltvorgegebenheit*, di quella regione mondana sempre già data, alla cui costituzione l'io non partecipa; utilizzando un'espressione di van Kerckhoven, ci troviamo così di fronte ad una "soggettività assoluta" che solo "parzialmente" coincide con la "soggettività mondana"¹¹². Tutto questo per dire che Fink può in fondo permettersi di "nascondere" la prospettiva meontica senza realmente falsare l'esposizione dell'opera, nella misura in cui tale prospettiva è silenziosamente già contenuta nella segnalazione di una *konstruktive Phänomenologie*, la quale rimanda tacitamente al movimento cosmogonico a monte dello strutturarsi dello stile del mondo e delle compagini totalizzanti che lo compongono. Se sin dall'inizio del testo è dichiarata la necessità di ampliare l'approccio regressivo di Husserl, ampliamento di cui in seguito vengono sottolineate le conseguenze sul piano di un'autotematizzazione della fenomenologia, a mancare è la messa in evidenza dell'inscindibile nesso che lega fra loro questi due momenti, mancanza che lascia al lettore la possibilità di leggere le riflessioni metodologiche dell'opera ancora alla luce di un terreno husserliano, laddove è invece il problema dell'individuazione dell'io trascendentale, dunque l'ambito problematico aperto con la questione della pre-donazione di orizzonti di totalità, a guidare ai nostri occhi l'intera strutturazione e in fondo l'esigenza di una "fenomenologia della fenomenologia"¹¹³. L'apertura all'assoluto meontico, implicito preliminare della proposta "costruttiva", rappresenta così il tassello mancante che il giovane studioso sembra non voler esplicitare, mantenendolo sì come oggetto silente delle sue affermazioni, ma preferendo riferirsi □ almeno in apparenza □ ad un livello riduttivo precedente, di certo meno compromettente agli occhi del maestro¹¹⁴.

¹¹² "Non si può negare che l'immanenza umana sia in un certo senso 'coincidente' con la vita trascendentale d'esperienza. Esse coincidono quanto agli oggetti, differiscono quanto alle autoappercezioni, nelle quali il soggetto mondano resta impigliato, che sono per lui atematiche, che gli dettano la sua comprensione di sé, mentre per la vita trascendentale d'esperienza queste autoappercezioni sono unità tematiche di validità" (G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p. 244).

¹¹³ La stretta relazione intercorrente fra il processo di "mondanizzazione" schiuso con l'introduzione di una fenomenologia costruttiva e il peculiare concetto di riduzione che attraversa l'intera *VI^a Meditazione cartesiana* è sottolineata anche da M. Richir, *La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie*, in S. Fink, F. Graf, F.-A. Schwarz (hrsg.), *Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft*, cit., pp. 78 e sgg.

¹¹⁴ Che alle spalle della *VI^a Meditazione* sia in fondo da ravvisarsi un sostrato non solo pre-ontico, ma nel contempo anche pre-egologico, non è un elemento sempre approvato in sede di letteratura critica. Non mancano infatti interessanti letture dell'opera che ne interpretano le tesi centrali, soprattutto per quel che attiene alla tensione fra soggetto empirico, soggetto costituente e soggetto fenomenologizzante, parallelamente alla questione dell'identità-alterità dell'io e della vita egologica riflessiva, questione a nostro avviso superata da quella relativa al versante assoluto-meontico (e dunque extra-soggettivo) a cui il secondo ed il terzo termine del trinomio ci sembrano rimandare. A tal riguardo cfr. ad esempio i seguenti saggi, entrambi tratti dai già citati atti del convegno su Fink tenutosi a Cerisy-la-Salle il 23-30 luglio 1994: B. Waldenfels, *L'auto-référence de la phénoménologie*, pp. 63 e sgg.; M. Mouillie, *Spectateur phénoménologisant et réflexion pure*

In direzione ben diversa si muovono gli appunti. È sufficiente leggere i contenuti “forti” espressi a tal proposito da alcuni di essi per rendersi conto di come Fink, privatamente, fosse addirittura giunto ad identificare lo sguardo nell’assoluto con il compito della fenomenologia *tout court*:

“Un’interpretazione filosofica del mondo non deve solo, sul filo conduttore della domanda fondamentale della filosofia, la domanda sull’origine del mondo, staccarsi dal mondo verso l’assoluto, non attuare solo l’esodo dall’irritamento nel mondo, l’atto della liberazione in Dio e del tradimento del mondo, ma ha il compito centrale di concepire il mondo a partire dall’assoluto, il senza-Dio (*das Gottlose*) (τὸ ἄθεiov) dal divino. Il mondo è il verso-dove della caduta nel mondo di Dio, la sua de-terminatio, la sua autodeterminazione. L’assoluto non è però il mondo. Se il mondo è come de-nientificazione (*Entnichtung*) dell’assoluto, l’assoluto non è. In quanto condizione del non essere dell’assoluto, il mondo è il primo gradino dell’autorealizzazione. *Solo la de-nientificazione/filosofica del nulla dell’assoluto è l’autentica ontificazione dell’assoluto*. Così il mondo diviene semplice *episodio* nell’autorealizzazione dell’assoluto. Il mondo come episodio non è qualcosa di temporaneo, bensì l’episodio assoluto. *In esso si trova il fondamento assoluto per la nullità della de-nientificazione dell’assoluto attraverso la filosofia: il naufragare*”¹¹⁵.

“L’inizio della filosofia è pensare l’assoluto (Hegel), è il libero atto di sottoporsi all’origine, di rinunciare a tutta la patria umana e alla mondanità patria, è l’audacia e l’azzardo del salto nel nulla”¹¹⁶.

“Idea fondamentale della fenomenologia:

nessuna filosofia della coscienza.

Bensi, se si vuole, *metafisica*.

Ma non metafisica di vecchio stile. La storia della metafisica interrotta attraverso la riduzione. Il problema del mondo superato (*aufgehoben*) nel *problema dell’assoluto*. Con ciò il gradino verso l’*idealismo* (idealismo tedesco) □ ma nessuna filosofia speculativa. *Fenomenologia il metodo del sapere per pervenire all’assoluto*”¹¹⁷.

La filosofia (fenomenologica) come “naufragare”, come “salto nel nulla”, come “metafisica”: tutte designazioni che nelle note vanno dichiaratamente di pari passo con l’introduzione di un orizzonte metafisico-speculativo (seppur non nel senso tradizionale) del fenomenologizzare; la fenomenologia, come leggiamo, è anzitutto scienza dell’assoluto, concependo quest’ultimo alla luce di quella svolta meontica a cui l’estremizzazione in chiave ontologica della riduzione ha condotto.

Eppure nella *VIª Meditazione* non incontriamo alcuna chiara trattazione di una simile svolta, e questo nonostante vi si ritrovi una descrizione del metodo fenomenologico molto vicina all’immagine che di esso emerge da annotazioni come quelle citate. Ritroviamo in questo caso lo stesso procedimento che Fink mette in atto anche in altri scritti di questo periodo, tra cui l’articolo del ’33 più volte nominato: se l’autore non sembra far altro che introdurre alla filosofia del

(*la possibilité de la phénoménologie selon Fink*), pp. 135 e sgg. All’interno della stessa raccolta di contributi ci riconosciamo invece nella linea interpretativa di van Kerckhoven, il quale insiste sulla natura né egoica, né monadico-primordiale, né inter-monadica, bensì meontica della soggettività trascendentale al centro della *VIª Meditazione*: G. van Kerckhoven, *Le phénomène phénoménologique et la question de l’être. Réflexions sur la Sixième Méditation Cartésienne*, pp. 75 e sgg.

¹¹⁵ E. Fink, *Gesamtausgabe*, Bd. 3/2, cit., Z-XV, 55a-55b, pp. 287-288, corsivo nostro.

¹¹⁶ Ivi, Z-X, 9b, p. 119.

¹¹⁷ Ivi, Z-XI, 39a, pp. 151-152.

maestro, apportandovi tutt'al più ampliamenti □ è il caso della *VI^a Meditazione* □ in relazione ai quali non viene sottolineata l'intaccatura del nucleo di base, l'impianto metodologico a cui dà luogo trova in realtà il proprio senso profondo solo se letto sullo sfondo di presupposti che non possono essere identificati in modo pedissequo col terreno delle indagini husserliane. È come se Fink, non volendo esprimersi liberamente quanto al nuovo oggetto della propria ricerca, suggerisse segretamente sul piano della riflessione metodologica gli esiti raggiunti, creando così uno scarto, per nulla evidente al lettore, fra “dottrina trascendentale degli elementi” e “dottrina trascendentale del metodo”.

Del divenire “pre-ontico” – dal quale solamente riceve senso l'utilizzo di termini affini, è il caso ad esempio dell'espressione “pre-essere” – troviamo nella *VI^a Meditazione* solo pochi e fugaci accenni, che non ricevono però mai una reale attenzione e che ancor meno vengono chiariti nel loro carattere rivelatore all'interno dell'economia del testo, ossia nel loro costituire vere e proprie breccie in cui trovare suggerito il sostrato filosofico di tutta l'opera. Leggiamo ad esempio in una delle pagine finali:

“Nella misura in cui il concetto fenomenologico dell'assoluto come ‘essente-in-sé’ mira all'unità complessiva della vita costituente e del risultato che ne proviene (mondo) che da essa deriva, bisogna una buona volta sollevare la questione, se con la descrizione analitica dell'intersoggettività monadica trascendentale, la vita costituente sia già determinata in modo definitivo, se nel ritorno della ‘domanda costitutiva regressiva’ a partire dal mondo come strato terminale del divenire costitutivo e attraverso gli stadi e gli strati costitutivi del processo costitutivo siamo già giunti nella sua ultima profondità, se appunto abbiamo tematizzato la pluralità trascendentale delle monadi costitutive-comunicanti. [...] *Si mostra poi forse che la comunità monadica rappresenta essa stessa uno strato costituito nel divenire costitutivo del mondo.* Con questo si pone in questione quanto segue: se l'individuazione trascendentale delle monadi plurali sia una determinazione ultima e riduttivamente intoglibile della vita costituente. Potrebbe poi anche chiarirsi, se l'assoluto sia esso stesso articolato in modo plurale e sottomesso a una individuazione – 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’”¹¹⁸.

Come si evince da queste affermazioni, non mancano nella *VI^a Meditazione* indizi relativi all'esito peculiare cui conduce una fenomenologia costruttiva portata alle sue estreme conseguenze (già l'idea di “uno”, con cui la citazione si chiude, risulta senza dubbio molto equivoca ed inusuale nell'ambito di una trattazione fenomenologica). Ciò che manca è invece il rimarcare il carattere rivoluzionario e di rottura evocato da simili indizi, quasi che Fink volesse lasciare alla libertà di chi legge la possibilità di captare la distanza più o meno maggiore da Husserl. Ancora una volta, dunque, all'insegna di una strategia tesa fra il dire ed il non dire, strategia che, seppur non tirandosi indietro davanti alle soluzioni più radicali, seppur fornendo gli elementi ed i mezzi per poterle afferrare, si mostra ben attenta a non renderle palesi nella loro radicalità.

¹¹⁸ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, cit., pp. 159-160; tr. it. p. 144, corsivo nostro. Cfr. anche ivi, p. 164; tr. it. pp. 147-148.

5.2. *L'assoluto che conosce se stesso: la riduzione*

Quanto affermato fino ad ora a titolo introduttivo aspirava ad innestare le riflessioni metodologiche contenute nella *VI. Cartesianische Meditation*, “dottrina trascendentale del metodo” fenomenologico, nella nozione di costituzione meontico-assoluta emersa nel quarto paragrafo, autentico ed ultimo tema della “dottrina trascendentale degli elementi”. Le osservazioni che seguono devono essere pertanto lette a tutti gli effetti come un completamento delle considerazioni già svolte a proposito della peculiare concezione di origine dell'essere a cui il giovane Fink approda sin dai suoi primi anni accanto a Husserl¹¹⁹.

Veniamo dunque alla delineazione della filosofia fenomenologica dispiegata in quella *Phänomenologie der Phänomenologie* che è la *VI^a Meditazione cartesiana*. Come già detto, l'obiettivo che ci muove non è di ripercorrere gli argomenti capitali dell'opera ed il loro svolgimento (oltre a non essere questo il tema della nostra ricerca, già non mancano a tal riguardo contributi completi e proficui¹²⁰), bensì di fare il punto circa alcuni poli problematici situati in una relazione di continuità rispetto ai contenuti del presente capitolo e di quelli a venire.

Ammettendo come presupposto l'inscindibile relazione dialettica fra mondo ed assoluto, e partendo conseguentemente col dare già per scontata la fenomenologia nella rosa completa dei suoi passi riduttivi, chiediamo ora: che ruolo trascendentale è da assegnarsi alla pratica fenomenologica e allo spettatore fenomenologizzante? Come sarà a sua volta da intendersi un incedere filosofico che arriva ad includere quella che con Fink abbiamo chiamato una “riduzione tematica dell'idea di essere”? Che arriva cioè ad affacciarsi su quell'origine assoluta che è prima della costituzione del soggetto e del mondo stesso?

“La presa di coscienza di sé che ha luogo nella riduzione, che è la presa di coscienza più profonda e più radicale, non differisce da quella umana per grado, come se entrambe, per così dire, appartenessero a un tipo unitario, ma ne differisce qualitativamente. La radicalizzazione che conduce alla riduzione non sta nell'orientamento in cui l'uomo può sottoporsi a sempre più radicali e profonde prese di coscienza di sé. La presa di coscienza riduttivo-fenomenologica di sé non è una radicalità raggiungibile dall'uomo, e dunque non sta affatto nell'orizzonte delle possibilità umane. Piuttosto, nell'andare ad effetto della riduzione, ha luogo una presa di coscienza di sé di una struttura del tutto nuova: *non è l'uomo che medita sul suo sé, ma è la soggettività trascendentale, occultata sotto forma di uomo nell'auto-oggettivazione, che medita, cominciando apparentemente come uomo, mentre in quanto uomo si sospende e va a fondo, vale a dire si dirige sul proprio più intimo e ultimo fondamento di vita*”¹²¹.

A queste parole fanno eco le seguenti:

¹¹⁹ L'idea di una “fenomenologia della riduzione fenomenologica”, prevedibilmente insieme a tutte le sue sottese implicazioni, è addirittura già presente nell'introduzione alla *Dissertation* che Fink discute nel '29. Cfr. E. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild*, cit.

¹²⁰ Accanto agli interventi che abbiamo già avuto modo di indicare (van Kerckhoven, Luft, Scherbel, Bernet), ci limitiamo a segnalare i contributi contenuti nella seconda parte di N. Depraz–M. Richir, *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, cit., dedicata interamente alla *VI^a Meditazione*. Sull'opera si concentra inoltre il numero 5 (2001) della rivista «Magazzino di filosofia», contenente gli atti del convegno tenutosi a Gargnano il 18-21 aprile 1999 sul tema “La *VI^a Meditazione Cartesiana* di Eugen Fink e Edmund Husserl”.

¹²¹ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, cit., p. 36; tr. it. pp. 43-44, corsivo nostro.

“[...] nella vita conoscitiva dell'io fenomenologizzante, è la soggettività trascendentale che perviene a sé in quanto costituente. In altre parole, lo spettatore è solo l'esponente funzionale della vita trascendentalmente costituente; egli, a sua volta, non è esso stesso costituente, ma rende appunto possibile, attraverso la sua diversità trascendentale, l'autocoscienza (divenire per sé) della soggettività costituente”¹²².

A differenza della fenomenologia husserliana, la quale resta una filosofia della riflessione, vediamo in queste parole come la concezione finkiana della medesima pratica filosofica, interrogata sino ai limiti del proprio operare, additi per contro un accadimento, un evento trascendentale, che, oltre l'uomo, coinvolge l'assoluto stesso. Nella riduzione, benché essa si esibisca apparentemente come pratica umana, è in realtà la vita meontico-costituente a tornare a sé dopo la propria autoalienazione nella sfera mondana e nell'atteggiamento naturale, dopo un'anonimia, ci dice Fink, “vecchia come il mondo”¹²³. Il ruolo dello spettatore fenomenologizzante, in luogo di restare non problematizzato nella sua potenzialità esplicativa, viene calato □ ed è sempre il presupposto dell'assoluto meontico a permetterlo □ nella sua funzione trascendentale, a partire dal riconoscimento di uno sdoppiamento che interviene all'interno della vita costituente, la quale, in seguito alla propria oggettivazione nell'uomo, può attuare 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”¹²⁴. La soggettività umana, ancora *innerweltlich*, si limiterebbe così a rappresentare il luogo mondano in cui l'origine può aprirsi la strada per ricongiungersi a se stessa, che è poi il motivo che ancora legittima l'utilizzo dell'espressione “soggettività trascendentale” per designare l'assoluto: nella misura in cui, cioè, è nell'apertura dell'uomo al mondo che quest'ultimo si oggettiva (ed è ciò che fa sì che sia proprio il senso umano a guidare la ricerca fenomenologica sino al suo stadio estremo¹²⁵), la medesima apertura dove esso può trovare un varco per ritornare al proprio inizio pre-umano, appunto pre-ontico, precedente qualsivoglia individuazione, compresa quella monadica al centro degli interessi di Husserl.

Riscontriamo qui il rovescio della medaglia rispetto alla condizione di *Befindlichkeit* che Fink, condizionato da Heidegger, riconosce alla soggettività mondana¹²⁶. La questione riguarda il modo in cui deve essere concepito

¹²² Ivi, p. 44; tr. it. p. 50, corsivo nostro.

¹²³ Ivi, p. 15; tr. it. p. 27.

¹²⁴ Ivi, p. 118; tr. it. 111.

¹²⁵ Che è poi anche il motivo che permette ancora di far uso della parola “riflessione” (utilizzata dallo stesso Fink), su cui insiste J. Garelli in uno dei suoi contributi comparsi su «Alter»: “Il est alors clair que c'est la réduction phénoménologique qui est commandée par l'esprit de réflexion et non l'ordre de la réflexion qui est soumis à une réduction phénoménologique radicale provenant d'un champ de pensée méditante qui excéderait l'ordre de la réflexion” (J. Garelli, *Expérience du monde et réflexion dans la VI. Méditation cartésienne de Fink*, in «Alter», 6, 1998, p. 166).

¹²⁶ Condizione in cui ancora si muoverebbe “ingenuamente” la fenomenologia analitico-descrittiva husserliana. Così van Kerckhoven, il quale riporta alla problematizzazione di tale *Befindlichkeit* l'intero progetto della *VI^a Meditazione*: “La riflessione sull'idea di un metodo trascendentale in fenomenologia nacque dalla constatazione di una fondamentale 'Befindlichkeit' della comprensione fenomenologico-trascendentale alla quale la fenomenologia delle *Meditazioni cartesiane* non sfugge se non attraverso una radicalizzazione esplicita del procedimento in cui fu

l'atteggiamento fenomenologico, se esso, non fermandosi all'intuizione delle datità di coscienza, deve potersi inoltrare in un luogo di fondazione a monte rispetto a questa e al suo mondanizzarsi. Molto schematicamente, due paiono essere le soluzioni che vanno profilandosi di fronte ad una domanda così circoscritta: o ammettere una genuina circolarità ermeneutica facendo leva sull'irriscattabile carattere di finitezza della comprensione umana (soluzione che Fink non poteva sposare in termini così radicali, in ciò in fondo ancora fedele a quella "scienza rigorosa" auspicata da Husserl), oppure □ ed è questa la strada seguita dall'autore □ teorizzare per l'uomo la possibilità di una sua "deumanizzazione" (*Entmenschung*) ed elevazione alla vita dell'assoluto¹²⁷. L'*Endlichkeit* del vivere naturale nel mondo, pur restando il punto di partenza di cui la discesa investigativa deve da ultimo rendere conto (ancora una volta senza soluzione di continuità rispetto all'assunto fenomenologico), è in tal modo destinata ad essere superata (*aufgehoben*) e ad "andare a fondo", ad immergersi in quella dinamica costitutiva che, proprio attraverso la mediazione umano-mondana, può così tornare a se stessa¹²⁸.

Vediamo qui completata la descrizione dell'assoluto iniziata nel quarto paragrafo, dove, sulla base delle annotazioni finkiane, ci si era limitati all'inscindibile relazione costitutiva fra il mondo e la sua origine, senza che ci si interrogasse circa il ruolo rivestito in questo quadro dalla stessa cesura fenomenologica; nonostante l'indicazione della portata meontica dello sguardo fenomenologizzante, ci si era lì fermati alla separazione fra riduzione ed oggetto della riduzione, senza porre la questione relativa ad un eventuale assorbimento della comprensione dell'atto riduttivo nella dinamica fondativa che questo

impegnata. [...]. Affinché questa 'Befindlichkeit' radicale della fenomenologia trascendentale delle *Meditazioni cartesiane*, questa situazione della sua comprensione intramondana dell'idea dell'essere, che influenza la sua nozione di soggettività trascendentale, potesse di fatto venire alla luce, era indispensabile tematizzare il soggetto stesso che vi si trova e che vi è assoggettato, nella sua comprensione prima e ancora ingenua del campo trascendentale: il soggetto 'fenomenologizzante' e lo 'spettatore imparziale'. [...]. La radicalizzazione della riduzione trascendentale in fenomenologia attraverso una riduzione 'trascendentale-riflessiva' e non 'diretta-tematica', e lo sviluppo di un 'concetto trascendentale' dell'atteggiamento naturale, avevano l'unico scopo di mettere 'in situazione' il soggetto fenomenologizzante, la sua fondamentale 'Befindlichkeit' nello stato dell'analisi fenomenologico-trascendentale che era stata sviluppata nelle *Meditazioni cartesiane*" (G. van Kerckhoven, *Fenomenologia e riduzione tematica dell'idea di essere*, cit., pp. 39-40).

¹²⁷ Sul tema cfr. G. van Kerckhoven, *Reduktion und Ent-menschung bei Eugen Fink*, cit.

¹²⁸ Malgrado non ci si possa qui soffermare in modo più dettagliato su questi problemi, va precisato che è solo a partire da tale relazione di tipo dialettico fra frangente umano e frangente assoluto dello spettatore fenomenologizzante che sono da leggersi numerose fra le dense considerazioni presenti nel testo, dalla riflessione sulla "mondanizzazione secondaria" a quella sul ruolo della predicazione fenomenologica. Per un approfondimento di questi temi rimandiamo ancora una volta a G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit.; M. Scherbel, *Phänomenologie als absolute Wissenschaft*, cit. Sulla questione del linguaggio, nello specifico, cfr. L. Bisin, *L'idea di una analogia fenomenologica nel dialogo tra Husserl e Fink*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», anno XCVI, 4, 2004, pp. 627-668 (saggio in cui l'autore insiste sulla continuità, piuttosto che sulla rottura, sussistente tra Husserl e Fink circa l'uso dell'analogia nel linguaggio fenomenologico); A. Noor, *La question du langage dans la Sixième Méditation cartésienne*, in N. Depraz-M. Richir, *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, cit., pp. 215 e sgg.

schiude. Ora, alla luce della *VI^a Meditazione* (ma sono indicazioni che ritroviamo anche in altri saggi di questo periodo), si rivela possibile aggiungere un ulteriore tassello: quello che abbiamo chiamato “assoluto”, oltre a vedere quale proprio momento costitutivo la relazione dialettico-oppositiva fra il mondo ed il suo divenire costitutivo (oggetto della fenomenologia come “dottrina trascendentale degli elementi”, ossia della fenomenologia in senso stretto), include parimenti anche il rapporto interno a quest’ultimo fra “essere-in-sé” ed “essere-per-sé”, vale a dire fra il suo fungere anonimo ed il proprio autoriconoscimento attuato nell’ambito della filosofia fenomenologica (autoriconoscimento che, in quanto tale, viene però svelato nella sua pregnanza filosofica solo nel dispiegamento di una “dottrina trascendentale del metodo”, che la *VI^a Meditazione* intende incarnare). “Prima della riduzione ‘c’è’, per così dire, nell’unità dell’assoluto solo una tendenza continua: la costituzione del mondo, con la distinzione antitetica che le appartiene, tra operare costituente pre-ontico e il ‘risultato’ ontico costituito. Nel compimento della riduzione fa irruzione nell’unità dell’assoluto una nuova tendenza: la tendenza all’auto-chiarimento, il venire-a-se-stessi che, ora, con l’*epoché* fenomenologica [...] si oppone in modo antitetico alla tendenza costitutiva del mondo. Tanto la tendenza costitutiva quanto l’inversa tendenza ‘trascendentale’ □ impieghiamo ora il termine nella sua direzione di senso originaria □ formano nel gioco della loro *concordia discors* proprio l’unità sintetica dell’assoluto”¹²⁹: il rischiaramento della costituzione del mondo operato dalla fenomenologia non è da intendersi quale operazione esterna a tale costituzione, bensì come la sua intrinseca inversione di marcia rispetto ad un fungere anonimo ed unidirezionale. Dopo la riduzione, leggiamo, subentra nell’assoluto un’opposizione dialettica supplementare che va aggiungendosi a quella già sussistente fra *Welt* e *Weltkonstitution*, ossia la tensione fra la salita costitutiva (avente come risultato il mondo, secondo la prima unità di opposti) e la ridiscesa chiarificatrice in cui questa salita perde la propria inerzia ed il proprio anonimato. La conoscenza di sé dell’assoluto, in luogo di restare ad esso esteriore, ne abbraccia e condiziona l’evoluzione trascendentale, offrendosi a sua volta come tema specifico della filosofia e tendendo così un legame a doppio filo fra indagine fenomenologica in atto e riflessione sul suo metodo, entrambe direzioni di domanda volte a svelare l’articolazione per opposti della vita dell’origine (“come dottrina trascendentale degli elementi la scienza assoluta è orientata in modo tematico al mero essere-in-sé dell’assoluto, cioè all’unità sintetica di mondo e di costituzione del mondo [...]. Come dottrina trascendentale del metodo però è riferita a sé, è la tematizzazione della tendenza assoluta a divenire-per-sé”¹³⁰). Soltanto tramite questa diramazione tematica la fenomenologia può ottenere la totalità del suo oggetto (come divenire onto-cosmogonico e, nel contesto di un’autoproblematizzazione metodologica, come tornare a sé di tale divenire), guadagnandosi così la definizione di “scienza assoluta”, nella quale, ci dice Fink, ad essere assoluto è il soggetto (in quanto è l’assoluto a conoscere se stesso), l’oggetto (secondo la biforcazione appena tracciata) e la modalità conoscitiva (in relazione alla “superiorità” della scienza in esame rispetto a qualsiasi

¹²⁹ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, cit., pp. 163-164 ; tr. it. p. 147.

¹³⁰ Ivi, p. 164; tr. it. p. 147.

“apodittività” mondana riferita all’ente già dato): “la scienza assoluta nella quale si organizza il fenomenologizzare è, in quanto effettualità dell’essere-per-sé dell’assoluto, il sistema della verità vivente, nel quale *l’assoluto si sa assolutamente*”¹³¹.

5.3. *Atteggiamento naturale e coscienza naturale, idealismo fenomenologico ed idealismo assoluto*

Approfittiamo delle ultime parole citate per passare alla questione, già anticipata, con cui intendiamo concludere il capitolo, per la quale la *VI^a Meditazione* offre numerose occasioni di riflessione: la più o meno dichiarata presenza di Hegel fra le righe delle considerazioni finkiane.

Oltre alla concezione di assoluto già delineata nel paragrafo precedente, esprimibile in sintesi con l’immagine di un fondamento che è tale solo nella propria autoalienazione, anche nel presente paragrafo si sono imposti all’attenzione ulteriori spunti teorici palesemente derivabili da un’influenza hegeliana: dall’idea di un “assoluto che si sa assolutamente” al ruolo mediatore rivestito dall’uomo in concomitanza con il superamento (*Aufhebung*) della propria posizione meramente umana. Non è del resto un caso se nel corso universitario dedicato a Hegel che Fink terrà nel semestre invernale 1948/49, nel definire il significato di “sapere assoluto” all’interno del contesto filosofico hegeliano, torneranno esattamente le parole già utilizzate nella *VI^a Meditazione* per designare il sapere fenomenologico: “das absolute Wissen ist aber nicht ein blosses Wissen vom Absoluten, nicht bloß der menschliche Gedanke vom unendlichen Leben. Sondern es ist in einem dreifachen Sinne ‘absolut’. Das darin Gewußte ist das Absolute; aber auch der Wissende dieses Wissens ist das Absolute selber, und endlich die Weise des Wissens ist dabei ‘absolut’. Im absoluten Wissen weiß das Absolute sich selber auf absolute Weise”¹³²; una chiara testimonianza, ci pare, di come Hegel rappresentasse per il giovane collaboratore di Husserl un punto di riferimento tutt’altro che secondario.

Considerati perciò questi molteplici rimandi all’idealismo hegeliano emersi strada facendo, e valutata la ripercussione che essi avranno anche nella filosofia finkiana successiva al conflitto mondiale, riteniamo ora opportuno sistematizzare quanto più possibile il ruolo che il filosofo di Stoccarda viene a rivestire per il giovane Fink e per la sua rivisitazione della fenomenologia, sfruttando anche in questo caso gli indizi presenti nell’opera in esame e, sulla base di essi, cercando di tendere un legame fra idealismo assoluto ed idealismo fenomenologico. Ciò nella piena convinzione, del resto più volte espressa, che il recupero di Hegel non sia per nulla fazioso o casuale, bensì radicato nella volontà dell’autore di non tradire l’istanza fenomenologico-trascendentale (malgrado quest’ultimo aggettivo designi per Fink una sfera sicuramente differente, se vogliamo più estesa, rispetto a quella meramente soggettiva a cui il termine viene di solito ricondotto); vale a dire che non è Hegel a trainare la revisione di Husserl, ma, viceversa, sono le “regole”

¹³¹ Ivi, p. 169; tr. it. p. 151, corsivo nostro.

¹³² E. Fink, *Die Philosophie Hegels (Wintersemester 1948/49 in Freiburg)*, testo depositato presso l’Archiv dell’Università di Freiburg i. Br., E 15/150, p. 304.

poste da Husserl a premere verso un incontro ed un dialogo con Hegel, non solo per quanto attiene al concetto di assoluto.

Questa l'idea che vorremmo sostenere: gli elementi di affinità riscontrati fra la proposta finkiana e la filosofia hegeliana, lungi dal rappresentare ponti isolati tesi fra i due disegni filosofici, sono da calarsi, più estesamente, in quella che non esitiamo a definire una *sovrapponibilità strutturale* fra i due progetti di pensiero, la quale fa sì che, anche ove emergano sostanziali elementi di discordanza (lo abbiamo visto col meontico), questi siano comunque rilevabili in controluce all'interno di un confronto speculare che resta sempre possibile.

Facendo un passo indietro rispetto all'esito assoluto cui approda l'interrogare finkiano, scorgiamo come non solo tale esito converga verso Hegel, ma come Fink identifichi lo stesso punto di partenza del cammino hegeliano con quello della fenomenologia *tout court*: in entrambi i casi ci troveremmo di fronte alla volontà di *fondare* l'atteggiamento naturale, non cercando cioè di oltrepassarlo con un balzo metafisico, ma de-assolutizzandolo nella sua rigidità e calandolo nel processo del suo venire alla luce. Poco importa che la fenomenologia raggiunga rispetto a Hegel una strategia fondativa più radicale (che mantiene fino alla fine la priorità del livello fenomenico) o che Hegel accomuni la conservazione del mondo ad un suo superamento ancora metafisico: sia per Hegel, sia per il fenomenologo, il punto d'avvio resta il vivere "ingenuo" in mezzo alle cose, quel vivere che spetta solo alla filosofia far "srotolare" nei suoi presupposti originari. In tal senso la "coscienza naturale", con cui la *Fenomenologia dello spirito* si apre, altro non sarebbe che un'anticipazione dell'atteggiamento naturale poi tematizzato da Husserl. È lo stesso Fink a dichiararlo espressamente in un appunto di questi anni:

"Ciò che è decisivo nella *Fenomenologia dello spirito*, in quanto esperienza che la coscienza fa con se stessa, è il superamento (*Aufhebung*) di essere (oggetto) e sapere. Questo significa, interpretato fenomenologicamente, il superamento dell'atteggiamento naturale' ed è il compimento della riduzione fenomenologica"¹³³.

L'atteggiamento naturale, sulla falsariga della "coscienza naturale" hegeliana, viene sinteticamente assimilato alla contrapposizione oggetto-conoscenza (a cui noi potremmo aggiungere, quale problematica parallela, la contrapposizione fra le singole cose – *Dinge* □ e la loro individuazione). Altro non è in fondo che la concezione del realismo ingenuo più volte rimarcata da Husserl: all'interno della *natürliche Einstellung*, tra il soggetto conoscitivo ed il suo oggetto viene fatta sussistere una relazione di separazione "che rappresenta una limitazione reciproca dei correlati stessi"¹³⁴; il tema del conoscere, ciò che è conosciuto, è ontologicamente indipendente da colui che conosce. O come Fink ci dice con un linguaggio che molto deve alle considerazioni heideggeriane sul concetto di verità¹³⁵: "ogni conoscenza naturale è una conoscenza dell'ente, ogni esperienza è esperienza dell'ente. Essere e conoscenza: queste sono le due inscindibili

¹³³ E. Fink, *Gesamtausgabe*, Bd. 3/2, cit., Z-XV, 76a, p. 295.

¹³⁴ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, cit., p. 153; tr. it. p. 139, corsivo nostro.

¹³⁵ Oltre al paragrafo 44 di *Sein und Zeit*, si pensi ad esempio al testo della conferenza *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, cit. (tr. it. *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, cit., pp. 133-158).

componenti della relazione conoscitiva. Ogni conoscenza ha la propria verità solo in quanto si misura in base all'ente stesso, 'concorda' con questo. Per principio nient'altro che l'ente può essere oggetto della conoscenza. [...]. Non solo l'oggetto, e non solo il conoscere stesso sono di volta in volta 'enti', ma il rapporto è un rapporto essente: un 'rapporto d'essere tra due enti'¹³⁶. Il soggetto e l'oggetto, espresso in termini ontologici, vengono "naturalmente" concepiti al pari di due concrezioni ontiche, fra loro separate, che solo in un secondo momento entrano fra loro in rapporto, quando cioè la componente soggettiva instaura una relazione di accordo con quella oggettiva.

Quanto appena detto non può in effetti non rammentare le parole con cui Hegel, nell'*Einleitung* della sua *Fenomenologia*, definisce "il modo in cui si trovano nella coscienza le determinazioni astratte del sapere e della verità":

"La coscienza, infatti, *differenzia* da sé qualcosa verso cui, nel contempo, si *rapporta*; in altri termini: questo qualcosa è qualcosa *per la coscienza*. Ora, il *sapere* è appunto il lato determinato di questo *rapporto*, il carattere determinato dell'*essere* di qualcosa *per una coscienza*.

Di questo essere per un altro, però, noi distinguiamo *l'essere-in-sé*: il qualcosa cui il sapere si rapporta, infatti, viene a sua volta distinto dal sapere stesso, e viene posto così come *essente* anche al di fuori di questo rapporto"¹³⁷.

Se questa è la determinazione dell'atteggiamento naturale, se esso è caratterizzato dalla separazione fra conoscenza ed oggetto, sarà tale separazione ad essere *aufgehoben* tanto nel cammino della coscienza descritto da Hegel, quanto nell'indagine costitutiva messa in atto dal fenomenologo. In entrambi i casi, come ci suggerisce Fink, vediamo il compimento di una strategia di pensiero definibile come "riduzione", trattandosi di due fondazioni dello stile del mondo finalizzate a carpirne l'origine e a relativizzarne il valore assoluto, senza per questo negarne la validità. La relazione di autonomia fra coscienza ed oggetto che abbiamo visto caratterizzare il vivere naturale non viene così rinnegata, ma semplicemente additata a livello terminale di un processo più originario che la filosofia deve ora far emergere. Non casualmente è ancora una volta una terminologia di derivazione hegeliana a cui Fink tacitamente si appoggia: "il sapere 'finito' è un momento *astratto* di quello 'infinito', cioè del sapere trascendentale. Ciò emerge per esempio nel fatto che la chiarificazione trascendentale del mondo non cancella né scredita affatto le conoscenze e le scienze mondane, ma piuttosto le comprende come momenti '*astratti*' del sapere trascendentale"¹³⁸. Come nel caso della nota contrapposizione "astratto-concreto" proposta da Hegel, l'aggettivo "astratto", in luogo di acquisire un significato logico-gnoseologico, ci riporta qui alla fissità e, appunto, all'"astrattezza" insita in ogni opposizione, contrariamente alla "concretezza" di quel divenire originario a cui i termini opposti della vita del mondo riconducono per quel che attiene al loro inizio. Il che equivale a ribadire che "nell'esecuzione della riduzione fenomenologica riconosciamo però che ciò che abbiamo preso per l'unità irrelativa e in ultima istanza indipendente dell'ente non rappresenta in verità che

¹³⁶ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, cit., p. 79; tr. it. p. 78.

¹³⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 58; tr. it. p. 161.

¹³⁸ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, cit., p. 154; tr. it. p. 139, corsivo nostro.

uno strato astratto nel divenire costitutivo, che l'universo dell'ente, cioè il mondo, non è che un 'universo' relativo che è in sé riferito riflessivamente alla soggettività trascendentale costituente"¹³⁹.

Volendo fare un primo punto, le riflessioni appena svolte ci inducono a riconoscere quanto segue: lo scopo della pratica fenomenologizzante di cui abbiamo parlato nel secondo paragrafo, scopo valido a qualsiasi livello di riduzione, è accostabile □ questa la mossa di Fink □ alla condizione d'avvio dell'esperienza della coscienza tracciata da Hegel. *L'inizio della filosofia husserliana*, altrimenti detto, *non sarebbe diverso da quello a monte della filosofia hegeliana*.

Un tale accostamento Hegel-Husserl, prevedibilmente, resta tuttavia valido solo fintanto che ad essere avvicinati sono i rispettivi problemi iniziali, entrambi ricondotti da Fink al concetto di *natürliche Einstellung*. Le strade si dividono invece non appena si seguano le vie risolutive intraprese dai due pensatori al fine di fornire una risposta "rigorosa" al comune *incipit* di partenza.

Questo, però, per quanto riguarda Husserl. Perché per quanto riguarda Fink, come abbiamo già avuto modo di constatare, il parallelismo con Hegel può essere protratto da un estremo all'altro del suo pensiero giovanile. Posti invero come base il superamento e la relativizzazione dell'atteggiamento naturale □ intento comune ad istanza hegeliana e fenomenologica in senso lato □, se Husserl persegue il proprio obiettivo muovendosi su un terreno di coscienza non accomunabile allo sfondo speculativo e pre-egologico dell'idealismo assoluto, Fink si avventura in una "sperimentazione" della pratica fenomenologica che, abbiamo visto, continua a calcare le impronte hegeliane ben oltre il primo passo.

Siamo così riportati agli elementi già toccati della filosofia dell'autore, a cui ora ci ricongiungiamo. Ci riferiamo nello specifico all'accezione di assoluto al centro del quarto paragrafo e, com'è emerso poc'anzi, alla dinamica di riconciliazione con cui "l'assoluto sa assolutamente se stesso". Nel caso di Hegel, come nel caso di Fink, è riscontrabile una riconduzione dell'atteggiamento naturale ad un procedere originativo che, pur avendo la relazione umana al mondo come luogo del proprio manifestarsi ed esibirsi, non è in realtà circoscrivibile a codesta relazione, rendendo così decentrata la sede dell'umano nella dinamica dell'origine.

Abbiamo già incontrato tale motivo nel percorso di avvicinamento al concetto di meontico. Seguendo criteri procedurali di tipo fenomenologico, siamo giunti ad un concetto di assoluto inteso come automanifestazione, concetto che abbiamo rimandato ad una matrice hegeliana e che, sebbene in un linguaggio a tratti più fenomenologico e meno metafisico, ritroviamo più volte anche nella *VI^a Meditazione*. Ora, a tutto questo possiamo aggiungere che anche il ruolo della soggettività umana nell'ambito della correlazione assoluta, quello stesso ruolo che consente il ritorno a sé dell'origine costitutiva e a cui Fink approda sciogliendo con coerenza alcuni nodi husserliani, incontra Hegel come precedente insindacabile. Sia che si parli di "assoluto", sia che si parli di "soggettività trascendentale", ritroviamo nella proposta finkiana lo stesso cammino di apertura che nella *Fenomenologia dello spirito* conduce dalla "coscienza"

¹³⁹ Ivi, p. 156; tr. it. p. 141.

all'“autocoscienza”, ossia un processo di elevazione conoscitiva che, prendendo le mosse dal vivere naturale, arriva a calare quest'ultimo in un terreno originario, raggiunto sì mediante l'autoapprofondimento del soggetto (inglobante per Fink la stessa riflessione husserliana), ma autoapprofondimento che è destinato a superare la sfera soggettiva e a ricondurla a quella vita assoluta che in essa si esplicita. È a questo livello che l'uomo, in quanto luogo privilegiato di mediazione trascendentale, non può che “de-umanizzarsi” ed “andare a fondo”, sollevando il proprio conoscere all'autocoscienza dell'assoluto e rileggendo il suo sapere finito, in cui la coscienza è incatenata all'oggetto, come forma di autocoscienza estraniata da sé.

Interessante è notare come sia lo stesso Fink a far uso del termine *Selbstbewußtsein*, non nascondendo per l'ennesima volta la vicinanza a Hegel¹⁴⁰. Così come è altrettanto interessante leggere la definizione che il pensatore darà di questo concetto nel già citato corso universitario del '48-'49, *Die Philosophie Hegels*, dove è palesemente ravvisabile la volontà di marcare la differenza rispetto ad una qualsivoglia filosofia della riflessione (è ancora il caso della filosofia husserliana). Nel passaggio all'autocoscienza, ci dice qui Fink, fa irruzione nella *Fenomenologia* di Hegel il trapasso dal sapere finito a quello infinito, laddove quest'ultimo, coerentemente, come non può essere limitato ad una conoscenza di oggetti, non può nemmeno essere ridotto a semplice ripiegamento del soggetto su se stesso. Parlare di *Selbstbewußtsein* □ e questo vale per Hegel come per la sua ripresa da parte di Fink □ non intende designare un approfondimento riflessivo nel senso abituale del termine, e ciò nella misura in cui la soggettività, col passaggio all'infinito, viene a sua volta superata. Con l'entrata in scena dell'autocoscienza non si ha lo spostamento da una metafisica dell'oggetto ad una metafisica del soggetto, da un'ontologia della cosa ad un'ontologia del sé, ma, ben più radicalmente, l'*Aufhebung* tanto dell'oggetto quanto del soggetto (mondano) nella vita infinita che ne pone la distinzione e che, in seguito al proprio autooblio, può ora tornare a sé (“col passaggio all'autocoscienza deve, [...], tuttavia scomparire proprio la differenza fra soggetto e oggetto, tra coscienza e oggetto”¹⁴¹). La nota affermazione hegeliana per cui “la coscienza raggiungerà infine un punto in cui si spoglierà della parvenza di essere intaccata da qualcosa di estraneo che è solo per essa e che appare come un altro”¹⁴², lungi dall'implicare un assorbimento della sfera oggettiva in quella soggettiva, sottende già una “de-umanizzazione” dell'io finito verso l'assoluto. È quest'ultimo, invero, a cui la coscienza si eleva riconoscendosi nell'oggetto. Nel momento in cui l'estraneo non è più tale, nel momento in cui l'oggetto è riconosciuto come propria autoalienazione, non è già più il soggetto umano a far da protagonista all'epopea dello spirito, ma una “soggettività” che, malgrado il suo oggettivarsi nell'uomo, precede la stessa distinzione uomo-mondo; quella “soggettività assoluta” che attraverso l'umano filosofare può sfuggire alla fossilizzazione mondana e rientrare nella sua profondità. “Ciò che era la verità dell'ente estraneo all'io deve mostrarsi

¹⁴⁰ Cfr. ad esempio ivi, p. 44; tr. it. p. 50. Oppure ivi, p. 157; tr. it. p. 142.

¹⁴¹ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 226.

¹⁴² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 61-62; tr. it. p. 167.

come momento dell'autocoscienza infinita, come sua certezza"¹⁴³: il superamento dell'estraneità oggettuale, andando ben oltre il semplice spostamento d'asse a favore dell'altro versante della relazione conoscitiva, comporta la riconduzione dell'ente esterno ad un'autocoscienza che è appunto infinita, ossia ad un movimento originario a cui non è da riportare semplicemente il mondo oggettivo, ma l'intera strutturazione del rapporto soggetto-oggetto, coscienza del mondo e cose nel mondo. Tale strutturazione, nelle sue rigide opposizioni, si rivela essere nient'altro che l'"astratta" superficie di un più profondo processo assoluto, il quale, restando imbrigliato nella sua oggettivazione umano-soggettiva, trova come proprio limite esterno la sfera del non-io (per dirla con Fichte), senza riconoscersi come il "gioco"¹⁴⁴ originativo a cui solo è da ascrivere il sorgere di un simile limite e, più estesamente, della divaricazione fra *Ich* e *Nicht-Ich*.

Se questa è l'immagine di "autocoscienza" che traspare dalle lezioni finkiane di fine anni Quaranta dedicate a Hegel (e dagli appunti degli anni Trenta possiamo desumere che la conoscenza della *Fenomenologia dello spirito* fosse già salda anche presso il giovane Fink¹⁴⁵), risulta palese come l'utilizzo del termine *Selbstbewußtsein* nella *VI^a Meditazione* non sia affatto casuale. Il passaggio dal finito all'infinito che Fink ravvisa nel superamento hegeliano della "coscienza" ricalca infatti pedissequamente la de-umanizzazione descritta nell'opera a favore del divenire-per-sé della soggettività trascendentale costituente. È un cammino affine quello che incontriamo nei due casi, un cammino che attraversa per così dire il soggetto per poi inabissarsi nella sua profondità fondativa, nel suo sotteso *Ursprung*, da cui l'alterità dell'oggetto e del mondo intero viene inghiottita. La filosofia, in queste due forme di idealismo, si erge a pratica spaesante e demondanzante tramite cui l'uomo, rinunciando alla sua posizione ontologico-gnoseologica di "polarità soggettiva", cala se stesso e la propria individuazione in quello che si mostra infine essere il vero soggetto dell'autentico filosofare: il

¹⁴³ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 232.

¹⁴⁴ Il concetto di gioco, che tanta importanza avrà nel pensiero di Fink nel dopoguerra, compare a ben vedere già in questo primo periodo, per designare la stessa dinamica fondativa a cui rimanderà anche nella fase successiva, seppur con un linguaggio in parte differente. Si veda ad esempio E. Fink, *Gesamtausgabe*, Bd. 3/2, cit., Z-XIII, XVIII/7a, p. 217. Anche nella *VI^a Meditazione* si parla di un "riferimento che gioca (*spielender Bezug*) all'interno della vita trascendentale stessa" (E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, cit., p. 156; tr. it. p. 141, corsivo nostro). Nonostante siano molteplici gli autori in cui rintracciare l'origine del concetto finkiano di gioco (si pensi ad esempio a Nietzsche o a Heidegger), la nostra idea, come avremo modo di argomentare nell'ultimo capitolo, è che sia ancora una volta Hegel il principale punto di riferimento a cui Fink guarda. Pensiamo nello specifico al "gioco delle forze" (*Spiel der Kräfte*) che troviamo nella parte su *Forza e intelletto* all'interno della *Fenomenologia dello spirito*, parte che non casualmente rivestirà un ruolo fondamentale nel già citato corso universitario del 1948-49.

¹⁴⁵ La dimestichezza col filosofo di Stoccarda è acquisita da Fink anche grazie alla frequenza dei corsi su Hegel tenuti in quegli anni da Heidegger. Il giovane collaboratore di Husserl, infatti, frequentò tra gli altri anche il corso heideggeriano del semestre estivo 1929 dedicato all'idealismo tedesco (M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 28, hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt a. M. 1997) e quello del semestre invernale 1930-1931 su *La Fenomenologia dello spirito di Hegel* (M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 32, hrsg. von I. Görland, Klostermann, Frankfurt a. M. 1997; tr. it. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, Guida editori, Napoli 1988). Gli appunti presi da Fink durante quest'ultimo corso sono conservati presso l'Archivio dell'Università di Freiburg.

soggetto infinito. Alla luce di quest'ultimo e del suo rapporto inscindibile con la sfera fenomenica, infatti □ e ritroviamo così quanto asserito sin dall'inizio circa l'obiettivo della fenomenologia □, sia il vivere naturale, sia il pensiero filosofico, si scoprono nel loro autentico significato assoluto-trascendentale: come uscita da sé dell'origine il primo, come suo divenire-per-sé il secondo.

Per quanto riguarda poi il sorgere della vera conoscenza nel bel mezzo della cecità irretita nelle opposizioni del "realismo ingenuo", per quanto riguarda cioè la risposta alla domanda "cos'è e da dove nasce la filosofia?", è ancora uno stimolo hegeliano ad essere recepito da Fink (stimolo che sarà poi ampiamente sviluppato nel dopoguerra, non senza la mediazione di Heidegger): seppur in una forma passiva di non-riconoscimento, l'*ego* imprigionato nel "sapere fenomenico" (secondo le parole di Hegel) e nella sua distinzione dalle cose del mondo presagisce la verità ultima a cui lo condurrà la filosofia; l'io, svolgendo inconsapevolmente il suo ruolo mediatore, resta aperto al proprio fondo originario, seppur misconoscendo tale stato di apertura. Così Fink nella *VI^a Meditazione*:

"La riduzione fenomenologica presuppone se stessa. Ciò significa che noi non possiamo giammai mettere tra parentesi 'tutti' i pregiudizi, anche se un tale obiettivo dovesse per noi sorgere nel contesto di una meditazione mondana, se noi non possediamo già in anticipo, in qualche modo, la veduta trascendentale che l'essere del mondo in assoluto (quindi anche il mio proprio essere umano) è un 'pregiudizio', cioè una unità di validità non posta in questione"¹⁴⁶.

O ancora, con un linguaggio che già risente dell'influsso heideggeriano:

"La motivazione del ridurre è il destarsi di una problematicità, che compare sì nell'atteggiamento naturale, ma che 'trascende' in linea di principio l'orizzonte di tutte le domande possibili nell'atteggiamento naturale"¹⁴⁷.

Tutte affermazioni, queste, che, prima ancora del concetto heideggeriano di trascendenza, richiamano alla mente le seguenti parole di Hegel, a cui del resto lo stesso Heidegger è debitore:

"La coscienza, invece, è per se stessa il proprio *conceito*, e, pertanto, è immediatamente l'oltrepassamento del limitato; poiché inoltre questo limitato le appartiene, la coscienza è oltrepassamento di se stessa. Nella coscienza, infatti, insieme all'esistenza singolare, è posto a un tempo anche l'aldilà, si tratti pure soltanto dell'aldilà spazialmente intuito *accanto* al limitato.

La violenza che impedisce alla coscienza di accontentarsi di qualsiasi appagamento limitato, dunque, proviene in realtà dalla coscienza stessa"¹⁴⁸.

Giunti a questo punto, ci pare di poter affermare che la rielaborazione finkiana della fenomenologia, rielaborazione di cui la *VI^a Meditazione cartesiana* costituisce senza dubbio un momento considerevole, può essere letta quale originale traslazione fenomenologica del quadro offerto dall'idealismo hegeliano. Mentre di tale quadro Husserl ripeterebbe solo il primo gradino, limitandosi a recepire l'iniziale necessità di ridurre la *natürliche Einstellung* al movimento del

¹⁴⁶ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, cit., p. 39; tr. it. p. 46.

¹⁴⁷ Ivi, pp. 40-41; tr. it. p. 47.

¹⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 57; tr. it. p. 157.

suo strutturarsi, Fink si avventurerebbe invece in una vera e propria riproposizione fenomenologica dell'impresa hegeliana nelle sue varie tappe di approfondimento e di sondaggio filosofico-speculativo, dalla concezione dell'assoluto come *Selbstentäußerung* al ruolo mediatore della finitezza umana, dal presentimento del filosofare sino alla de-umanizzazione richiesta al fenomenologo. Seppur solo sul piano strutturale, siamo in presenza di una ricostruzione del progetto fenomenologico che ad ogni mattone non manca di avvalersi del contributo hegeliano; e questo, come abbiamo già mostrato, non come conseguenza di un'estrinseca volontà di riproporre Hegel, ma in forza di vincoli filosofici a cui gli stessi presupposti husserliani conducono, vincoli che ci portano a situare nel cuore del problema affrontato il luogo dove necessariamente giungono a toccarsi idealismo hegeliano e fenomenologia.

Ma è proprio qui, occorre aggiungere in conclusione di questo breve confronto, che sullo sfondo della comune struttura portante vediamo profilarsi anche divergenze capitali inerenti al modo del suo concreto svolgimento. La sovrapponibilità della compagine relativa al sollevamento del velo dell'atteggiamento naturale e alla sua problematizzazione, ossia ai gradini che dal vivere ingenuo scendono all'originarsi della sua fissità, non esclude una profonda differenza inerente sia all'obiettivo a cui le due filosofie guardano, sia, per conseguenza, al significato assunto dal loro risultato, speculare quanto alla forma del superamento del piano iniziale, ma non quanto al valore attribuitogli. La fenomenologia finkiana, proprio in quanto fenomenologia, non può infatti che restare sbilanciata verso il fenomeno, non può che mantenere l'autosufficienza fenomenica □ benché non più assolutizzata □ a proprio indicatore di strada, a differenza invece dell'idealismo assoluto hegeliano, in cui è il concetto dell'assoluto a decidere di ciò che è da esso condizionato. Nonostante i punti di contatto sottolineati ed il loro intrinseco valore costitutivo nella conformazione della proposta del Nostro, vediamo qui dispiegarsi la difesa della propria peculiarità da parte di un'impostazione che non esita a definire se stessa come ancora fenomenologica.

Se Fink utilizza il verbo *aufheben*, si impone la domanda: di che *Aufhebung* si tratta? È da pensarsi nella sua concretizzazione sulla falsariga dell'*Aufhebung* di Hegel?

Circa quest'ultima, non è il caso di soffermarsi, essendo cosa nota, sul ruolo chiave che essa riveste nell'economia della filosofia hegeliana e su come rappresenti la mossa filosofica da situare a monte dell'intero sistema. Per quanto riguarda invece l'accezione del termine nell'utilizzo che ne fa Fink, benché nella *VI^a Meditazione* ciò non venga precisato, è di nuovo la nozione di meontico, o comunque lo sfondo problematico da essa indicato, a venirci in aiuto. Non facciamo così che ricongiungerci a quanto già argomentato alla fine del paragrafo precedente. Cosa significa infatti per Fink che l'atteggiamento naturale e la stessa mondanità del soggetto devono essere *aufgehoben*? Com'è qui da intendersi il "superamento", il "toglimento" a cui il termine rimanda?

Se anche nel caso di Fink è lecito parlare di una dinamica di superamento-conservazione nei confronti dell'articolazione fenomenica, e se è qui ravvisabile il motivo per cui il giovane filosofo non disdegna l'utilizzo del noto vocabolo hegeliano, ciò non toglie che quella finkiana sia un'accezione di *Aufhebung*

decisamente più “moderata”, accezione in cui il momento del conservare, in luogo di subordinarsi alla tendenza opposta, ne rappresenta il simmetrico e speculare contrappeso. La conservazione della struttura del mondo, in questo riadattamento del significato della parola, non sarà più da pensarsi all’interno di una superiore dinamica metafisica che la ingloba – così in Hegel –, ossia di una dinamica che *solo superando conserva*, ma come tratto positivo ed autonomo del gioco dialettico, tratto che, pur rincorrendosi col proprio scavalcamento, costantemente ne evita la prevaricazione. Il momento del togliere non rimanderà qui ad un negare, bensì ad un prendere in prestito per poi restituire; detto fuor di metafora: ad un genuino fondare che non intende modificare il fondato. Tra negazione e mantenimento vediamo perciò ora sussistere una relazione per così dire “alla pari”, dove ciò che è conservato non è tale poiché già superato e perciò ontologicamente “ritoccato” (nell’ambito di quella che, almeno da un punto di vista fenomenologico, potremmo chiamare una conservazione “fasulla”), ma in quanto è per contro mantenuto nella sua connotazione originaria, secondo le coordinate con cui lo si incontra prima di ogni tentativo di esplicazione filosofica. Il che equivale a dire, come abbiamo già avuto l’occasione di spiegare: la fenomenicità e lo stile del suo prendere forma, nonostante vengano soverchiate nel loro carattere assoluto ed “astratto”, non sono risucchiate dal vortice di questo soverchiamento, ma anzi restituite insieme all’arricchimento del loro passato costitutivo; non incontrano cioè una svalutazione della loro portata iniziale, ma vedono inserita quest’ultima, immodificata quanto a struttura e a dignità ontologica, nella traccia della sua genesi.

La ripresa della nozione di *Aufhebung* da parte di Fink va perciò motivata con l’affinità strutturale con Hegel che abbiamo cercato di mettere in luce e non con un’effettiva consonanza di significato relativa al singolo lemma. In entrambi i casi, nell’idealismo hegeliano come nella fenomenologia finkiana, abbiamo un oltrepasamento della coscienza naturale che porterà a soluzioni di pensiero strutturalmente □ ma solo strutturalmente □ affini, mentre il significato filosofico assunto dagli esiti cui esse approdano, appunto dipendenti dal concreto modo dell’*Aufheben*, sono da ultimo situabili in luoghi filosofici differenti, e questo nonostante i comuni interrogativi di partenza. Sinteticamente possiamo porre la questione anche in questi termini: la matrice del rapporto fenomeno-origine dettata dall’impalcatura dell’*Aufhebung*, comune, nel caso della fenomenologia, coerentemente con i suoi propositi di partenza, continua a guardare al primo polo della relazione quale elemento prioritario ed irrinunciabile nella sua autonomia (la quale chiede di essere fondata, ma non per questo negata), a quel fenomeno piegato invece sul secondo polo nella prospettiva hegeliana, dove è infine la teleologia dell’origine a dettare le regole.

Ribadire la natura di un tale scarto fra Hegel e Fink, scarto che interviene palesemente a ridimensionare il quadro delle somiglianze schizzate, ci offre l’opportunità per un’ultima riflessione. Nonostante il vocabolario finkiano di questi anni “fenomenologici” conosca espressioni quali “scienza assoluta”, “conoscere-se-stesso dell’assoluto” e “de-umanizzazione” dell’uomo filosofante, non si può non notare, dove si concretizzi il loro significato nella visione dell’autore □ e la differenza da Hegel ce lo rammenta □, come sia in fondo lo spazio della finitezza umana a dover di fatto costantemente tornare. Se leggiamo

infatti le dichiarazioni sul sapere assoluto contenute nella *VI^a Meditazione* insieme alla concezione filosofico-speculativa silenziosamente presupposta da tutta l'opera, sorge spontaneo domandare in cosa possa consistere una conoscenza assoluta radicata sull'abisso del *nihil*, come sia da interpretarsi un "assoluto che conosce assolutamente se stesso" laddove quest'assoluto sia inteso come "assoluto meontico". È in fondo la fedeltà alla scelta fenomenologica di partenza a trovarsi a monte della risposta: dove si rifiuti qualsiasi connotazione positiva del concetto di fondamento (includendo in ciò anche la rilettura sistematica del reale attuata da Hegel), dove la conoscenza filosofica venga perpetuamente destinata a scontrarsi con l'abisso del nulla, è invero alla *Befangenheit* della dimensione naturale che si è costantemente ricacciati, non importa che questa sia riconosciuta come punta di un iceberg costitutivo o che sia l'assoluto stesso a venire additato come soggetto del filosofare. Il pensiero, il solo indiscusso protagonista di un sapere che pretende di autodefinirsi *absolut*, non può di fatto che fermarsi all'attraversamento del mondo in tutte le sue coordinate, spingendosi al massimo alla discesa in quelle che abbiamo inizialmente definito "riduzione egologica" e "cosmologica", non oltre. Poiché il *Nichts*, come tale, non consente alcun incremento conoscitivo oltre l'essere mondano, attuare la riduzione meontica non significherà realmente avventurarsi in una dimensione speculativa altra (è ciò su cui abbiamo insistito sin dall'inizio), ma comporterà l'assunzione sulle spalle del mondo di un movimento originario che, seppur da riconoscersi come assoluto e precedente l'individuazione umana, non è in realtà "qualcosa" di concepibile positivamente oltre questa, dunque non "qualcosa" che possa dare adito a conoscenze "sovra-umane", ma la sua inesauribile riserva di senso. Con Bruzina possiamo concludere che "[...] at the ultimate level of philosophical inquiry perhaps it is the *problem*, the *question*, that is important, rather than any answer to it; the question must continue to plague any answer. Perhaps the question is even such that it *cannot be answered*, that is has to be sustained precisely as a question"¹⁴⁹.

È del resto questo l'unico modo in cui si rivela lecito parlare di "speculazione" in fenomenologia, nella misura in cui con "fenomenologia" si allude ad una filosofia genuinamente trascendentale. Cogliamo così l'occasione per avanzare un'importante precisazione. In che termini è infatti ancora lecito parlare di "trascendentale"? Perché mantenere una terminologia filosofica usualmente riferita (almeno dopo Kant) ad un'origine soggettiva, o comunque modellata sulla relazione soggetto-oggetto, nel contesto di una proposta filosofica che scava a tergo della soggettività e della sua *Sinngebung*? L'ambiguità a cui è esposto l'aggettivo "*transzendental*" nella prospettiva fenomenologica finkiana è accomunabile a quella cui vanno incontro altre parole ad esso vicine, a cui abbiamo già avuto modo di accennare, quali "riflessione" o "soggettività". Fink pare non avere riserve circa l'utilizzo reiterato di questo termine:

¹⁴⁹ R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink*, cit., p. 355.

“Conoscere il mondo nella relazione retrospettiva (*Rückgang*) ad una ‘trascendenza’ che continua a *trattenerlo*, significa realizzare una conoscenza del mondo *transcendentale*. Solo in questo senso la fenomenologia è ‘filosofia trascendentale’”¹⁵⁰.

Il filosofo non esita ad insistere sulla definizione della fenomenologia come *Transzendentalphilosophie*, perciò in linea con la sua originaria caratterizzazione. Senonché una simile definizione viene ora inaspettatamente vincolata alla nozione di “trascendenza”: non più il soggetto, ma il *Rückgang* del mondo “ad una ‘trascendenza’ che continua a *trattenerlo*” legittima ora l’uso del noto aggettivo kantiano. Una spiegazione plausibile di ciò non può limitarsi alla semplice ipotesi dell’assunzione del termine con un differente significato. Piuttosto, la risposta ci sembra essere ancora una volta da ricercarsi in quell’atteggiamento naturale che guida la problematica fenomenologica e che fa sì che sia la costituzione del senso naturale-mondano a rappresentare il filo conduttore per percorrere anche i gradini riduttivi più radicali. Come abbiamo cercato di rimarcare sin dall’inizio, l’estremizzazione della pratica riduttiva attuata da Fink, lungi dal profilarsi quale salto nel terreno dello speculativo, è da leggersi come passo in più richiesto da uno sguardo per così dire “coraggioso” diretto verso lo stesso terreno coscienziale, il quale, attraverso la mediazione di fenomeni totalizzanti (quelli additati ad oggetto della fenomenologia costruttiva), è destinato a tradursi e capovolgersi nel proprio autosuperamento. Il versante soggettivo, pur venendo oltrepassato, mantiene così ad ogni livello d’interrogazione il ruolo di traccia privilegiata da seguire, pena il ricadere in posizioni dogmatiche di matrice pre-kantiana e, conseguentemente, non più fenomenologica. Resta pur sempre il senso schiuso dal piano d’esperienza a premere verso un rinculo che di questa perde sì l’evidenza, ma non il valore di stella polare incontrastata per l’orientamento dell’indagine filosofica. A tal proposito sempre Bruzina parla di una “meontic interpretive integration”, ovvero di una rilettura e reinterpretazione dei “primi” livelli fenomenologici alla luce della profondità *meontisch*; e ciò perché in fenomenologia non è da ultimo legittimata una “general and abstract form of the meontic”, quanto piuttosto “the concrete way the results of exacting concrete phenomenological investigative analysis get redetermined”¹⁵¹. Questo per dire che all’ultimo grado del metodo fenomenologico, proprio perché ancora fenomenologico e non speculativo in senso tradizionale, non è in ogni caso possibile allontanarsi dalla situazione intramondana di partenza, bensì semmai caricarla con un peso costitutivo ulteriore che riceve il proprio inesauribile senso ai confini del mondo. È solo per questo motivo che un’indagine trascendentale (mantenendo il termine nella sua originaria accezione) può trovarsi infine convogliata in un discorso sulla trascendenza, almeno se per trascendenza non si intende letteralmente un fondamento oltre il mondo, ma appunto una dimensione che continua a “trattenerlo”. D’altro canto, sulla base delle osservazioni riportate e, non da ultimo, sulla scorta del modello heideggeriano e della filosofia finkiana che seguirà, non è difficile ipotizzare una stretta interdipendenza fra la spinta oltre il mondo che sempre attraversa l’uomo atteggiato naturalmente, spinta a monte

¹⁵⁰ E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, cit., p. 106.

¹⁵¹ R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink*, cit., p. 398.

della riduzione meontica, e la tensione speculativa della metafisica tradizionale, che nella conduzione di tale *Trieb* resta tuttavia prigioniera dell'irrigidimento tanto del mondo quanto del suo fondamento.

Nonostante non sia più l'uomo finito a compiere la riduzione (è questo che ci dice Fink) e nonostante sia la soggettività trascendentale costituente, nel suo significato extra-coscienziale, a guidare l'autentico filosofare, quest'ultimo non si discosta in realtà mai dal luogo della coscienza e dell'umano; anche il suo sapere, benché assoluto, non può che limitarsi ad affacciarsi al nulla e a riattraversare per conseguenza la costituzione del mondo ed il costituirsi egologico di oggetti, riconoscendone ai margini un processo ontogonico accessibile solo in termini analogico-negativi e, soprattutto, non definibile a prescindere dal suo concreto risultato costitutivo. Se Fink ci parla di un'elevazione del finito all'assoluto, noi possiamo controbattere scorgendo nella sua proposta un avvicinamento dell'assoluto al finito, nella misura in cui l'autocoscienza del primo, al di là del modo in cui la si nomini o la si descriva, non è poi differente da una conoscenza attuata nella sfera del secondo, vale a dire da una conoscenza tutta umana. Il fatto che Fink, nel contesto di una globale ripresa di Hegel, recuperi anche il movimento del *für-sich-werden* della soggettività trascendentale, non toglie che tale elevazione conoscitiva, forse in-finita nella sua possibilità, resti però finita nella sua attuazione, non essendo d'altro canto richiesto □ lo scarto rispetto a Hegel ce l'ha mostrato □ alcun definitivo "superamento" della sfera naturale, la quale chiede anzi di essere "conservata" nel significato pieno e letterale del termine.

Nel pensiero finkiano del dopoguerra, nel quale ci stiamo per inoltrare, vedremo non casualmente scomparire qualsiasi riferimento ad un sapere assoluto, mentre troveremo espressamente tematizzata e sviluppata la questione dell'insuperabilità dell'umana *Endlichkeit*. Tra i temi decisivi della "seconda" filosofia di Fink riscontreremo perciò anche questo già contenuto in germe nel periodo precedente, parallelamente ad una radicalizzazione del problema ontologico che pare prendere il posto di quello fenomenologico-costitutivo.

Essere dell'ente e finitezza umana: questi, molto sinteticamente, paiono incarnare i nuovi motivi fondamentali sottesi al concetto di mondo al centro delle testimonianze finkiane successive al conflitto mondiale. Ma fino a che punto sono veramente tali problematiche ad avere l'ultima parola? E dove va a finire la fenomenologia, così determinante per la formazione del collaboratore più stretto del suo stesso fondatore? Ciò solo al fine di anticipare alcune tra le domande che emergeranno dai capitoli successivi dedicati all'approfondimento del "secondo" Fink e della sua "cosmologia", in cui le questioni cruciali del primo periodo, riposte in gioco al di fuori del circuito fenomenologico, verranno riformulate e sviluppate attraverso la messa in dialogo con l'intera storia della metafisica occidentale.

CAPITOLO SECONDO

Verso una riformulazione del pensiero del mondo: il progetto ontologico

1. Oltre la fenomenologia: problema ontologico o problema costitutivo?

L'immagine di Fink emersa dal capitolo precedente, dedicato agli anni di assistenza a Husserl, è quella del giovane collaboratore che, senza tradire l'impostazione filosofica del maestro, cerca di estrapolarne i presupposti non tematizzati, spingendone le premesse metodologiche in direzione di un terreno costitutivo a monte rispetto a quello coscienziale; non un luogo fondativo alternativo all'io, dunque, bensì la sua *conditio sine qua non*, il piano costitutivo originario da pensarsi alle spalle della stessa costituzione egologica.

Utilizzando strumenti filosofici husserliani, Fink giunge ad ampliare l'orizzonte delle analisi fenomenologiche, accostando alle descrizioni "regressive", centrate sul tracciato coscienziale e sui suoi atti obiettivanti, ulteriori gradini nella discesa della scala riduttiva, dall'estensione ad una fenomenologia "costruttiva" sino all'attingimento di un fondo originario a cui riportare trascendentalmente ogni livello di individuazione. All'ambito di ricerca della filosofia di Husserl, agli occhi di Fink ancora basato su una prensione di tipo cosale, il giovane assistente affianca una sorta di zona costitutiva supplementare mediante cui rileggere i risultati dell'originaria fenomenologia statica e genetica, fenomenologia che, benché da mantenere nei suoi esiti, si rivelerebbe ancora "superficiale" quanto alle potenzialità originative sondate. Quello che abbiamo cercato di mettere in luce può essere pertanto definito un progressivo approfondimento della dinamica di costituzione, in cui, a partire dal mondo dell'esperienza naturale, da quell'unico mondo comunemente esperibile da tutti gli uomini, lo sguardo del fenomenologo è portato a discendere nel processo d'origine che ne è alla base o, sarebbe meglio dire, in quell'incastro di processi che, seguendo il filo conduttore della coscienza per poi lasciarselo alle spalle, arriva ad innestare le operazioni fondative in una dimensione radicale, prima dell'individuazione soggettiva, esplicantesi come origine del mondo *in toto* e confinante con il nulla.

Benché questo peculiare progetto fenomenologico sia il frutto della personale rielaborazione finkiana, nei testi destinati alla pubblicazione l'autore non precisa mai in modo definito dove finisce il nome di Husserl e dove inizia il suo, dove la fenomenologia di cui parla è la fenomenologia husserliana in senso stretto oppure, più ampiamente, il frutto del dispiegamento delle sue implicite potenzialità. Non vengono mai mosse critiche esplicite a Husserl e alla sua impostazione ancora radicata a livello di coscienza, venendo questa automaticamente riportata ad un terreno fondativo che la esubera, senza che sorga così il bisogno di rimarcare l'insufficienza.

Diversamente avviene dopo la morte del maestro, soprattutto quando, terminata la guerra e gli oneri ad essa conseguenti, Fink inizia a tenere corsi presso

l'Università di Freiburg, dove nel 1948 verrà nominato professore ordinario di filosofia e scienza dell'educazione¹. Dopo di allora, quando l'autore nomina la fenomenologia husserliana, lo fa riferendosi esplicitamente alle specifiche riflessioni del suo fondatore, non aggiungendovi più quel personale carico speculativo che vi abbiamo trovato negli anni Trenta.

Il compito che ci si profila ora davanti, anche grazie all'aiuto degli strumenti già forniti, è quello di inoltrarci nei sentieri filosofici intrapresi dal filosofo nel dopoguerra, aventi inizio col tentativo di affrancarsi da un terreno di esplicazione ancora inadeguato e sfocianti nella centralità del concetto di "mondo", vero comune denominatore della "seconda" riflessione finkiana. Se la nozione di *Welt* già trattata negli anni Trenta e quella di "meontico" ad essa connessa riemergono in modo più o meno palese fra le righe delle considerazioni di Fink (anzitutto nei corsi universitari tenuti a partire dal 1946, anno di inizio della sua carriera accademica) e se è pertanto possibile ravvisare una relazione di continuità "contenutistica" con i temi che abbiamo già avuto modo di esporre ed argomentare, il problema maggiore che ci si pone riguarda la ricostruzione del terreno problematico in cui questi temi vengono trasposti, terreno non reso esplicito in tutte le sue implicazioni e, soprattutto, non tematizzato nel legame a doppio filo che esso di fatto continua a mantenere con le esigenze della fenomenologia. Ad essere richiesta, ci pare, è pertanto un'interpretazione che scavi fra quanto vi è di dichiarato e "tematico" nelle pagine finkiane, per scorgervi alle spalle il sottosuolo "operativo" (abbiamo già incontrato questo binomio caro a Fink) che silenziosamente guida e motiva le scelte che ne sono alla base.

La domanda che si impone anche laddove si cerchi una prima e più elementare comprensione del filosofo può essere così riassunta: qual è la stella polare che orienta il labirinto problematico offertoci dalle sue opere? Più precisamente: posto che al centro delle sue argomentazioni troveremo ben presto la costante presenza dell'idea di mondo, effettivo filo conduttore dell'intero sviluppo del suo pensiero nel periodo post-fenomenologico, cosa sottende tale idea e come è da intendersi? È da leggersi come una semplice riproposizione in chiave cosmologica dell'essere heideggeriano, a cui Fink evidentemente si avvicina, non da ultimo anche attraverso una certa affinità di linguaggio?

L'obiettivo che ci poniamo è quello di ricostruire o, piuttosto, di decostruire la "cosmologia" a cui il pensatore approda negli anni immediatamente successivi al periodo bellico, condizione necessaria anche per una reale comprensione delle sue

¹ Per quanto concerne la biografia di Fink e gli eventi che intercorsero fra la morte di Husserl e l'inizio dell'impegno accademico all'Università di Friburgo nel 1946, cfr. nuovamente il volume di R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, Yale University Press, New Haven-London 2004, pp. 521 e sgg.; utile a tal proposito risulta inoltre la biografia scritta dalla moglie di Fink, Susanne Fink, pubblicata in A. Böhmer (hrsg.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 267-276. Cfr. anche il documento redatto dallo stesso Fink nel 1945, attualmente ancora inedito e conservato presso l'Archivio-Fink dell'Università di Freiburg, dal titolo *Politische Geschichte meiner wissenschaftlichen Laufbahn, Freiburg, 1. Juni 1945: I. Lehrjahre bei E. Husserl. II. Das politische Ärgernis. III. Emigration. IV. Meine gegenwärtige Situation* (estratti di questo documento si trovano citati in G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione. La posta in gioco nella Sesta Meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, a cura di M. Mezzanica, Il Melangolo, Genova 1998, pp. 58-60).

considerazioni antropologiche e pedagogiche, su cui in questa sede non ci concentreremo². Lo scopo che ci guida non è tanto quello di ripercorrere passo dopo passo gli stadi in cui il pensiero del mondo prende forma, quanto piuttosto di attraversarli trasversalmente, leggendoli ed interpretandoli alla luce dell'implicito proposito loro sotteso, al fine di restituire un'immagine quanto più possibile organica dei loro presupposti e del significato che essi contribuiscono a sviluppare.

Per poter fornire una risposta alle domande succitate, si rivela utile isolare alcuni nuclei problematici rilevanti all'interno del dispiegamento della filosofia finkiana, nuclei che intendiamo anzitutto proporre nel modo in cui Fink li presenta nei suoi corsi, per poi ricomprenderli nella loro articolazione unitaria. Le tappe su cui ci soffermeremo sono essenzialmente due, corrispondenti allo sviluppo cronologico della fisionomia del concetto di *Welt*. In un primo momento, coincidente con i primi cicli di lezioni tenuti a Friburgo, troviamo quello che per comodità possiamo definire uno stadio "trascendentale" nella maturazione della filosofia del pensatore; "trascendentale" in quanto specificamente concentrato sulla relazione uomo-essere e su strutture concettuali palesemente debitorie alla heideggeriana "trascendenza dell'esserci", ripresa e nel contempo rivisitata in un quadro ontologico già giocato su basi autonome. In un secondo momento, a partire da fine anni Quaranta, in una sorta di ampliamento concentrico delle problematiche affrontate, troviamo invece espressamente tematizzata la nozione di mondo, che da ora in poi rappresenterà la piattaforma di partenza per qualsivoglia riflessione dell'autore, nonché per il suo costante confronto con i classici della storia del pensiero³.

² Tra le opere di argomento antropologico-pedagogico dell'autore ricordiamo: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hrsg. von E. Schütz und F.-A. Schwarz, Alber, Freiburg i. Br. 1995 (tr. it. *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, a cura di A. Lossi, ETS, Pisa 2006); *Pädagogische Kategorienlehre*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995; *Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992; *Zur Krisenlage des modernen Menschen: erziehungswissenschaftliche Vorträge*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989; *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, hrsg. von E. Schütz und F.-A. Schwarz, Rombach, Freiburg i. Br. 1978; *Existenz und Coexistenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987; *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1974; *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach, Freiburg i. Br. 1970 (Rombach-Hochschul-Paperback, 17). La riflessione antropologica e pedagogica di Fink è già tema di discreto interesse in area tedesca. Ci limitiamo a rimandare ad alcune monografie di recente pubblicazione: A. Greiner, *"Im brunnetiefen Grund der Dinge": Welt und Bildung bei Eugen Fink*, Alber, Freiburg i. Br.-München 2008; A. Hilt (hrsg.), *Bildung im technischen Zeitalter: Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Alber, Freiburg i. Br.-München 2005; A. Böhmer, *Kosmologische Didaktik: Lernen und Lehren bei Eugen Fink*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2002; M. Burchardt, *Erziehung im Weltbezug: zur pädagogischen Anthropologie Eugen Finks*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001; T. Franz, *Der Mensch und seine Grundphänomene: Eugen Finks Existentialanthropologie aus der Perspektive der Strukturanthropologie Heinrich Rombachs*, Rombach, Freiburg i. Br. 1999.

³ Il confronto con la storia della filosofia occidentale, già interesse di Fink negli anni giovanili, a partire dal dopoguerra diviene una vera e propria costante delle sue considerazioni. Di certo anche spronato dall'attività didattica all'Università di Friburgo (presso l'Archivio-Fink della stessa Università sono numerosi i testi di seminari dedicati a classici del pensiero: da Kant a Hegel, da Cartesio a Leibniz, con l'aggiunta di nomi quali Pestalozzi, Rousseau, Herbart, Dewey o

Iniziamo dunque dai primi passi con cui il filosofo, in seguito alla morte del maestro e alla guerra, si avventura nella formulazione di una filosofia indipendente che, benché erede di problematiche sorte su un suolo fenomenologico, trova ora la libertà di spingersi oltre e di portare in piena luce quelle inquietudini speculative che già abbiamo riscontrato nelle considerazioni del periodo iniziale.

Una prima domanda che è necessario porsi riguarda il modo in cui chiede di essere concepito il superamento del dominio della fenomenologia, sia nella sua accezione husserliana, sia nella direzione di sviluppo che Fink le ha conferito negli anni Trenta. In che termini Fink prende ora la distanza dal vecchio maestro? E, se una presa di distanza è già riscontrabile anche negli anni della loro collaborazione, perché in quel contesto si poteva ancora parlare di fenomenologia in senso stretto, cosa che l'autore ora non fa più?

Quanto al primo interrogativo, è lo stesso Fink a fornirci la risposta, chiarendo in modo esplicito i punti in cui la filosofia di Husserl è ancora insufficiente. Come abbiamo già detto, ad essere ora apostrofata con l'appellativo di "fenomenologia" è unicamente la prospettiva del suo fondatore, vale a dire un'indagine fondativa radicata a livello di coscienza, mentre non si fa più parola di quel carico ulteriore che nei saggi finkiani giovanili il termine aveva acquisito; come se l'autore volesse ritrattare le "innovazioni" da lui proposte, per ripartire dalla

Schleiermacher), ma soprattutto coerente con la sua nuova impostazione filosofica, attenta alla storicità della comprensione ontologica, Fink non manca quasi mai di accompagnare i suoi percorsi argomentativi, inerenti alle problematiche più disparate, con il dialogo ed il raffronto con gli autori della tradizione, facendo così di ogni suo ciclo di lezioni un vero e proprio capolavoro di abilità ermeneutica ed acume interpretativo.

L'interpretazione finkiana della storia del pensiero, al pari di quella heideggeriana, rappresenta un interessante e fertile suolo di ricerca, per ora ancora poco battuto. Sono esigui i contributi realmente impegnati nell'approfondimento delle letture del Nostro, e quei pochi perlopiù dedicati alla interpretazione di Nietzsche concretizzatasi in *Nietzsches Philosophie* del 1960, ormai un classico della letteratura secondaria nietzscheana. Segnaliamo a proposito alcuni esempi significativi: A. Spinelli, *Eugen Fink: la radice greca dell'ontologia hegeliana nella Fenomenologia dello spirito*, in G. Cotroneo, G. Furnari Luvarà, F. Rizzo (a cura di), *La Fenomenologia dello spirito dopo duecento anni*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 583-604; R. Cristin, *Der Mensch als Weltwesen*, in A. Böhmer (hrsg.), *Eugen Fink*, cit., pp. 128-140; V. Cesarone, *Eugen Fink: la produzione come declinazione della volontà di potenza*, in F. Totaro (a cura di), *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Carocci, Roma 2002, pp. 300-311; H. Ebeling, *Nietzsche bei Heidegger und Fink*, in «*Perspektiven der Philosophie*», 22, 1996, pp. 59-76. Un importante passo avanti in questa direzione è sicuramente rappresentato dal già citato volume di R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant* (Franco Angeli, Milano 2009), il quale attraversa in modo attento e minuzioso le varie fasi del confronto che Fink, a partire dai primi anni fenomenologici, intrattiene con la filosofia di Kant, che con Hegel e Nietzsche (naturalmente insieme a Husserl e Heidegger) può essere definito il maggior punto di riferimento per lo sviluppo della cosmologia dell'autore.

Benché il presente lavoro non abbia lo specifico obiettivo di analizzare ed attraversare il rapporto di Fink con questo o quel pensatore, essendoci noi preposti il compito di una lettura che attraverso i testi del filosofo in modo più trasversale, uno dei punti fermi del nostro percorso, com'è del resto già emerso dal primo capitolo, è rappresentato dalla convinzione che la filosofia hegeliana incarni il modello filosofico per eccellenza a cui il procedere finkiano si ispira, ragion per cui, senza pretendere di essere esaurienti, intendiamo soffermarci in modo considerevole sull'interessante lettura che Fink offre di Hegel, sperando così di contribuire a colmare almeno in parte la quasi totale assenza di interesse ricevuto sino ad ora da questo argomento.

fenomenologia delle origini e da lì percorrere un altro sentiero di scavalco della stessa, più radicale del precedente.

Riportiamo alcune argomentazioni mediante cui il vecchio assistente, ora in modo conciso e per nulla velato, traccia la propria distanza da Husserl.

Già nel 1940 Fink pare non avere dubbi circa i punti in cui il pensiero husserliano chiede di essere superato, anticipando sotto forma di schizzo elementi di scarto che non mancheranno di essere ripresi ed argomentati anche altrove⁴:

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

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

[...]

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

“Husserl non conosce una metafisica generale, cioè una teoria dei concetti originariamente chiarenti. La sua filosofia appartiene alla tendenza contemporanea che esclude l’essere-autentico dall’ambito del domandare umano, appartiene alla situazione caratterizzata dall’orgoglio che l’uomo ha di se stesso come soggetto culturale autonomo”⁵.

Alla necessità di accostare analisi e speculazione, esigenza caratterizzante l’intera decade trascorsa accanto a Husserl, paiono già ora aggiungersi nuovi risvolti del problema, tesi verso l’apertura di uno spazio di indagine che vede messi in discussione gli stessi presupposti dell’interrogare fenomenologico. Qui, ci pare, non si tratta più solo di spingere il piano della costituzione in direzioni ancora inesplorate, né di rimproverare all’approccio husserliano di non aver portato sino alle estreme conseguenze le premesse metodologiche da esso stesso poste, bensì, piuttosto, di mettere in discussione proprio tali premesse. La fenomenologia, leggiamo infatti, “bandisce l’essere in sé”, “esclude l’essere-autentico dall’ambito del domandare umano”: ben oltre una “riduzione dell’idea di essere” che ne sappia cogliere l’origine, troviamo qui dichiarata, fosse anche solo fra le righe, l’importanza del ritorno della questione dell’essere *tout court*, della questione ontologica della metafisica tradizionale.

⁴ La maggiore fonte di spunti proficui per quel che concerne la critica che Fink muoverà direttamente alla filosofia di Husserl in seguito alla sua morte, nonché per una dettagliata problematizzazione dei presupposti inespressi della sua opera, può essere senza dubbio individuata nella raccolta di saggi *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Alber, Freiburg i. Br.-München 2004 (tr. it. *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, a cura di A. Lossi, ETS, Pisa 2006). Il volume, come già il sottotitolo suggerisce, raccoglie il testo di molteplici interventi finkiani (orali e scritti) perlopiù successivi al 1938 e in prevalenza dedicati all’impostazione fenomenologica e all’eredità husserliana.

⁵ Sono queste alcune tesi che ritroviamo in un testo scritto da Fink nel 1940, dal titolo *Elemente einer Husserl-Kritik*, la cui pubblicazione è prevista all’interno del volume 3/4 della *Gesamtausgabe*. Le medesime tesi si trovano riportate anche in G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione*, cit., p.50.

Sarà la priorità di questa questione a farsi strada in modo sempre più esplicito e a fornire i criteri con cui rileggere la passata impostazione fenomenologica⁶. Così Fink si esprimerà ad esempio in un intervento del 1951:

“Fintanto che l’analisi si muove nelle interpretazioni concrete, essa è produttiva: ma corre il pericolo di diventare un’argomentazione sterile quando riflette il senso dell’essere di questa vita complessiva. [...]. A ciò si collega il fatto che in Husserl non si arriva mai ad una determinazione ontologica dei processi costitutivi e con ciò della vita intenzionale. [...]. E alla fine rimane indeterminato il senso dell’essere della vita complessiva che comprende il tutto”⁷.

Le analisi della fenomenologia husserliana restano agli occhi di Fink ontologicamente non problematizzate, limitandosi a descrivere la relazione che la coscienza intrattiene con gli oggetti ed il mondo, senza porre in questione il modo in cui entrambi vengono pensati. È come se Husserl non andasse oltre la semplice descrizione dello strutturarsi dell’atteggiamento naturale; l’obiettivo delle sue analisi, volto a calare la *natürliche Einstellung* nella sua dinamica originativa radicata a livello egologico, ne darebbe aproblematicamente per scontata la fenomenicità, non riconoscendone l’apertura radicata in sede ontologica. Come Fink dichiarerà nel corso di una conferenza del 1949: “la riflessione abituale così come l’analisi fenomenologica più differenziata della coscienza è soltanto un cambiamento di rivolgimento dagli oggetti che sono fuori alle esperienze vissute interne. La filosofia, se davvero riporta ciò che appare ovvio a ciò che è degno di essere messo in discussione, è riflessione *ontologica*. Ciò significa che essa è il concepire dei pensieri dell’essere che altrimenti hanno il dominio su di noi con la potenza dell’ovvio”⁸. Benché non si voglia “discutere il valore e il significato dell’analisi intenzionale”, in quanto “tra fenomenologi non è necessario dimostrarne la fondamentale importanza”⁹, ci si interroga ora sul valore assoluto dei suoi risultati, nonché su quello del campo d’indagine su cui essa si muove. Può l’intenzionalità avere l’ultima parola? Oppure, laddove davvero si voglia mettere in discussione il terreno del nostro vivere per riportarlo alle proprie origini □ questo il compito della filosofia □, è necessario scendere al di sotto del piano intenzionale per relativizzarlo ed interrogarsi sul sorgere della comprensione del mondo che esso contribuisce a tessere? “L’intenzionalità è veramente un fenomeno originario tale da far essere visibile, a partire da se stessa, la struttura dell’ingenuità prefilosofica, o fonda piuttosto se stessa in una più grande struttura generale?”¹⁰ Il problema è a ben vedere proprio questo: si tratta di comprendere se le analisi husserliane, pur nella loro validità, si interrogano a loro volta sui loro presupposti, cioè sul terreno su cui la stessa intenzionalità poggia nella sua sintesi

⁶ La pubblicazione delle riflessioni filosofiche sviluppate da Fink negli anni immediatamente successivi alla morte di Husserl è prevista nel volume 3/4 della *Gesamtausgabe*, a cura di R. Bruzina, dal titolo *Finks phänomenologisches Philosophieren nach dem Tod Husserls*.

⁷ E. Fink, *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, ora in *Nähe und Distanz*, cit., p. 152; tr. it. *L’analisi intenzionale ed il problema del pensiero speculativo*, in *Prossimità e distanza*, cit., p. 134.

⁸ E. Fink, *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, ora in *Nähe und Distanz*, cit., pp. 131-132; tr. it. *Per il problema dell’esperienza ontologica*, in *Prossimità e distanza*, cit., p. 120.

⁹ E. Fink, *Die intentionale Analyse...*, cit., p. 154; tr. it. p. 135.

¹⁰ E. Fink, *Philosophie als Überwindung der “Naivität”*, ora in *Nähe und Distanz*, cit., p. 109; tr. it. *La filosofia come superamento dell’“ingenuità”*, in *Prossimità e distanza*, cit., p. 103.

del mondo. Come deve essere infatti intesa questa sintesi? Ha un valore fondativo assoluto o è a sua volta da ancorarsi ad un campo d'indagine situato più in profondità, quello della domanda sull'essere?

Com'è evidente, è il problema heideggeriano ad intervenire nel tentativo di sondare il suolo a monte dell'analisi intenzionale e della fenomenologia. Anche per Fink possono essere fatte valere queste parole che egli utilizza per sottolineare la differenza fondamentale fra l'intenzionalità husserliana e la prospettiva ontologica sviluppata in *Sein und Zeit*: “una differenza essenziale del procedere metodologico in Husserl e in Heidegger diventa chiara nella posizione che assumono nei confronti dell'intenzionalità. Per Husserl essa rappresenta il fenomeno centrale, per Heidegger è essa stessa un *fenomeno che ha fondamento*”¹¹; laddove questo “fondamento”, lo sappiamo, rimanda alla struttura ontologica dell'*In-der-Welt-sein*, la preliminare apertura estatica dell'uomo alla totalità mondana, nonché preliminare comprensione dell'essere a cui rimettere la possibilità della conoscenza dell'ente. Rispetto a Husserl, fermo ad una “*costruzione analitica della totalità dei singoli fenomeni*”¹², Heidegger avrebbe seguito una differente direzione di pensiero e così svelato quella comprensione anticipatrice, quella “trascendenza” dell'esserci umano, che sola permette il darsi della differenza ontologica e, per conseguenza, la possibilità di un'analisi intenzionale. Prima di descrivere il modo del darsi della relazione coscienza-mondo nell'ambito di una riflessione, quella husserliana, che vuole rompere con la tradizione, si rivela necessario □ questo lo scarto rappresentato dalla proposta heideggeriana □ far proprio il problema posto in campo da tale tradizione e riporlo su un terreno nuovo, più radicale, che sollevi per così dire dal basso la costituzione intenzionale e la mostri nelle strutture ontologiche che le sono sottese.

È ora il medesimo scarto che Fink introduce. Sono anzitutto due elementi, come meglio vedremo nei paragrafi successivi, ad intervenire nel segnare una differenza sostanziale rispetto alla posizione degli anni Trenta. Per prima cosa, appunto, l'entrata in scena di una prospettiva *ontologisch* che contribuisce a spostare l'attenzione dal problema costitutivo ad un ordine di questioni di tipo differente. In secondo luogo l'affacciarsi di una proposta che, con strumenti concettuali nati da Heidegger ma affinati in un secondo momento (pensiamo ad esempio a Gadamer), è inquadrabile in un apparato concettuale che possiamo per comodità definire di matrice ermeneutica, in quanto incentrato sulla circolarità interpretativa della stessa comprensione ontologica e perciò sull'inafferrabilità di una *Weltstruktur* stabile e definitiva (e ciò, come vedremo, sia a livello di atteggiamento naturale, sia a livello di esplicazione filosofica). Nei confronti di Husserl si impongono ora domande del tipo: si può davvero parlare, come'è detto nella *Crisi*, di un unico mondo dato a livello pre-predicativo e “accessibile una volta per tutte e da parte di tutti”? O non bisognerà ammettere che la nostra relazione pre-concettuale col mondo è in realtà già fondata su una determinata concettualità *a priori* avente carattere dinamico e storico, su una comprensione

¹¹ *Ibid.*, corsivo nostro.

¹² *Ibid.*

ontologica pre-condizionante il modo in cui il legame coscienza-mondo si dà intenzionalmente?

Fink riporta del resto la stessa posizione husserliana, già spogliata dalle acquisizioni meontiche, ad una determinata interpretazione ontologica che le si troverebbe operativamente alla base, contestualizzandola così in quella storia del *Seinsverständnis* che è la storia del pensiero metafisico e sottraendole nel contempo la pretesa di apodittività cui la ricerca fenomenologica anelava quale ideale regolativo. Fra le tesi presenti nel documento del 1940 succitato troviamo anche questa, volutamente elusa nella citazione precedente:

“Messa alla prova dei pregiudizi dei metodi che cercano di raggiungere l’assenza di qualsiasi pregiudizio, per esempio della riduzione fenomenologica. [...]”.

Oppure, poco dopo:

“È più facile discutere i metodi espliciti di una filosofia che situare gli atteggiamenti per così dire fluttuanti, le influenze fondamentali che non si sono ancora cristallizzate in un metodo individuabile per se stesso, ma che costituiscono per così dire l’atmosfera di un filosofema, l’insieme quasi intangibile dei presupposti taciti”¹³.

La fenomenologia, ci dice Fink, “intende dare ‘alle cose stesse’ la prima e l’ultima parola” e con ciò “crede di poter gettare la zavorra dei secoli e di poter iniziare dall’inizio”¹⁴. Ma può essa davvero liberarsi da ogni pregiudizio? Oppure proprio questa presunzione, cieca di fronte all’“atmosfera” e ai “presupposti impliciti” di ogni filosofema, non farebbe altro che confermare il debito silenzioso nei confronti di una ben determinata tradizione?

Così leggiamo nel testo di una conferenza del 1951:

“L’uomo che fa filosofia in generale ha davvero la possibilità di saltare fuori dal corso storico della filosofia arbitrariamente, di cominciare veramente dall’inizio in modo radicale? Ritorna veramente ad uno stadio originario ‘mettendo tra parentesi’ il lavoro dei pensieri svoltosi nel corso dei secoli, non servendosi, abbandonandosi solamente al suo proprio vedere e pensare? La rivoluzione metodologica della fenomenologia poggia alla fine sull’‘ingenua’ assenza di storia? A tali domande si può solo rispondere se i due millenni e i mezzi di interpretazione occidentale dell’essere sono più di una catena di tentativi umani di interpretazione falliti, se essi sono una storia dell’essere stesso. Forse l’impostazione fondamentale del metodo fenomenologico è conforme all’essenza moderna della metafisica in un modo nascosto proprio perché tale impostazione trova compimento come metodo”¹⁵.

Non dissimile è quanto l’autore esprime nella stessa occasione a proposito del concetto di fenomeno:

“La fenomenologia husserliana si trova implicitamente sul terreno della trasformazione moderna della metafisica senza condividerla espressamente o esperirne il problema. La messa in questione ontologica della stessa non viene discussa, l’ente si è trasformato in fenomeno. Qui il

¹³ E. Fink, *Elemente einer Husserl-Kritik*, cit.

¹⁴ E. Fink, *Die intentionale Analyse...*, cit., pp.140 e 142 ; tr. it. pp. 126 e 127.

¹⁵ Ivi, p. 145; tr. it. p. 129.

fenomeno non vale come un modo in cui l'ente è alle volte in rapporto alle altre cose o ad un io soggetto rappresentante. Piuttosto la decisione è sicura: l'ente è oggetto e nient'altro"¹⁶.

La presunta trasparenza delle descrizioni husserliane, finalizzata ad emanciparsi dai fantasmi della filosofia precedente, continuerebbe in realtà a vivere di essi, nutrendosi a ben vedere di un'eredità di pensiero ben circoscritta; Husserl, inconsapevolmente, farebbe ancora uso di "pregiudizi" relativi al modo di concepire l'essere dell'ente, benché un simile pre-condizionamento non venga esplicitato e riconosciuto, essendo esso rilevabile solo a partire da una tematizzazione ontologica radicale. Proprio l'esigenza fenomenologica di certezza e trasparenza, raggiungibile tramite un ripiegamento riflessivo sulla vita di coscienza e, traslato in termini ontologici, sulla base della convinzione "che l'ente è oggetto e nient'altro", non farebbe invero che incrinare codesto mito, denunciandone a monte una continuità rispetto al pensiero moderno e perciò un condizionamento per quel che attiene all'interpretazione dell'essere che ne è a fondamento. Se è pur vero che anche Husserl non ha mancato di rimarcare più volte una tale continuità (si pensi alle *Meditazioni cartesiane* o alla prima parte della *Crisi delle scienze europee*), giungendo addirittura a tracciare una sorta di teleologia intrinseca alla filosofia moderna, il filosofo, complice la mancanza di problematizzazione ontologica di cui si è detto, non si sarebbe però interrogato circa il significato di una simile familiarità di intenti, non cogliendo come questa, lungi dal rappresentare la conferma dell'esistenza di un *telos* conoscitivo della storia del pensiero, suggerisca in realtà l'impossibilità di elevarsi al di sopra di ogni pre-comprensione (ontologica), essendo noi sempre condizionati da un'interpretazione del reale al di sopra della quale non possiamo mai sollevarci con uno sguardo innocente ed incondizionato. La concezione fenomenologica del fenomeno, del soggetto e dell'intenzionalità, se non assunta ciecamente ma guardata a partire dallo sfondo storico-ontologico in cui è situata, se interrogata cioè sulla scena di quell'ulteriore dimensione fondativa precedente a quella intenzionale e, più in generale, a quella costitutiva *tout court*, viene ripiegata su se stessa e al di sotto della propria pretesa certezza, in quanto contestualizzata nell'insuperabile strutturazione storica della comprensione dell'essere in cui sempre si trova l'uomo, compreso l'uomo filosofante. Il richiamo husserliano all'istanza cartesiana □ che Fink rifiuta sin dal primo periodo, anche se ancora all'interno della prospettiva fenomenologica □ peccherebbe così doppiamente di ingenuità: da una parte, infatti, esso non riconoscerebbe la priorità della questione dell'essere e non coglierebbe come tale questione coinvolga il soggetto filosofante, il quale è sempre già condizionato da pensieri ontologici operativi al di sopra dei quali non si può sollevare; dall'altra parte, per conseguenza, non avrebbe gli strumenti per afferrare come la sua stessa pretesa di apoditticità giunga infine a contraddirsi, in quanto frutto di condizionamenti storici indicativi di un sostrato di pensiero operativo situato a tergo della vita soggettiva e da questa non padroneggiabile.

¹⁶ Ivi, p. 149; tr. it. pp. 131-132 (la traduzione qui riportata si discosta in parte da quella dell'edizione italiana, a tratti lacunosa).

Sulla base di queste premesse, il terreno fenomenologico ed ogni riferimento esplicito alla fenomenologia vanno quasi scomparendo dalle considerazioni del Nostro. Gli interlocutori della sua proposta divengono ora i classici della storia del pensiero, mentre Husserl pare indietreggiare al rango di un pensatore che non si sarebbe addentrato in un reale confronto con tale storia, pretendendo anzi di cancellarla e di iniziare *ex novo* sulle sue ceneri; dove il suo nome apparirà nei corsi finkiani, d'ora in poi, lo farà svolgendo le veci di una proposta filosofica ancora incompleta. L'eredità del vecchio maestro sembra essere cancellata, mentre al suo posto viene adesso lasciato spazio al seguente quesito, erede della tradizione metafisica: come porre e pensare la questione del *Sein*? È a questo interrogativo che l'autore cercherà di fornire una risposta, il medesimo quesito da cui anche noi dobbiamo partire nel nostro tentativo di inoltrarci nel cuore della riflessione finkiana del dopoguerra.

Sono evidentemente molteplici i tasselli che vanno adesso sovrapponendosi in questa nuova visione del filosofo e che richiedono di essere sciolti nei prossimi paragrafi; ci basti per ora averne schizzato l'insieme, soprattutto per quanto concerne la rinnovata presa di distanza dalla prospettiva fenomenologica.

È da notare come il luogo della filosofia husserliana in cui si insinua questa nuova presa di posizione del vecchio collaboratore sia ancora una volta da indicarsi *prima* della zona d'azione della fenomenologia, non quindi come sua alternativa, bensì come suo fondamento; in una posizione pertanto non dissimile da quella in cui abbiamo localizzato nel primo capitolo il ruolo fondativo dell'assoluto meontico, anch'esso non un sostituto della dinamica intenzionale, ma origine delle sue premesse costitutive. Si tratta ora di comprendere □ e siamo al secondo interrogativo che ci siamo posti □ in che modo questo *prima* si differenzi dal *prima* del periodo precedente. È soprattutto l'analisi di un punto a non poter essere a tal proposito rimandata, non trovando espressione nei testi di Fink, ma rappresentando ai nostri occhi il presupposto per il passaggio dal primo al secondo periodo: come deve essere intesa l'affermazione per cui l'interrogativo ontologico prende il posto di quello costitutivo o, sarebbe meglio dire, per cui quest'ultimo viene traslato nell'orizzonte problematico schiuso dal primo? Numerosi elementi già trattati negli anni Trenta torneranno anche successivamente, riassorbiti in una dinamica interrogativa di ordine nuovo che, sulla scia dell'ontologia fondamentale di Heidegger, prende a tema la questione dell'essere e, del pari, la pre-comprensione del *Dasein* nella sua apertura verso l'articolazione mondana descritta nel suo svolgersi dall'analisi intenzionale. Ma se già in precedenza, soprattutto col concetto di meontico, Fink aveva scavalcato l'assolutizzazione fondativa del piano intenzionale, tentando oltretutto una riduzione dell'idea di essere e giungendo perciò già a toccare una problematizzazione di tipo ontologico, quale cambiamento interviene ora? Perché la "rivoluzione meontica", avente a che fare col problema del *Sein*, non è ancora assimilabile a questo nuovo sfondo di domande? Come già chiesto: perché abbiamo a che fare con due luoghi differenti posti *prima* rispetto alle operazioni di coscienza e all'intenzionalità? Rispondere a tale quesito si rivela necessario al fine di ricreare il terreno su cui tracciare la differente contestualizzazione dei concetti già incontrati.

Detto in estrema sintesi: la differenza cruciale fra istanza ontologica *tout court* e la medesima istanza affrontata su terreno fenomenologico-costitutivo □ è il caso della riduzione meontica □ ci pare possa essere anzitutto individuata nella ricaduta che la messa in campo del problema dell'essere ha nei confronti dello stesso piano ontico-mondano. Nel caso della riduzione dell'idea di essere affrontata dal giovane Fink con procedure e strumenti fenomenologici, problematizzare lo spazio del *Weltsein* ha significato aprire una dimensione fondativa ulteriore ai margini del mondo, riscontrando l'insufficienza della spiegazione intenzionale per quel che attiene alla totalità mondana e, come passo successivo, riportando l'essere di tale totalità, e perciò la sfera dell'essere in generale, al proprio costituirsi pre-soggettivo a partire dall'indeterminatezza del *me-on*. Nulla togliendo ai risultati della fenomenologia regressiva e alla loro validità in relazione al campo intramondano da essa raggiungibile, la domanda sull'origine del mondo è qui estesa, per così dire in modo concentrico, a livelli di costituzione ulteriori atti a render conto di quei piani d'esperienza che non si lasciano spiegare tramite le semplici operazioni di coscienza. È come se ai confini della prensione cosale prettamente *innerweltlich* si aprissero dimensioni di senso, tese sino allo stesso essere della totalità del mondo, il cui esibirsi chiede di venire riportato a luoghi costitutivi che spingono oltre il piano egologico e oltre lo stesso piano mondano. Il problema ontologico è qui raggiunto tramite una sorta di discesa tematica che si srotola all'interno dell'interrogare fenomenologico: dalla percezione della cosa "in carne ed ossa" sino all'atematico stile del mondo sempre già dato, il quale viene infine interpellato nel suo *Sein*. La domanda a cui si vuol dare infine risposta può venire così condensata: da dove il fatto stesso che il mondo sia? Come intendere la *costituzione* dello spazio ontologico mondano?

Rispondere a questi interrogativi, ci pare, non significa ancora porsi il problema dell'essere in senso vero e proprio, ma solo quello della sua *origine*. È infatti ancora la domanda husserliana a fornire il punto fermo, la domanda sul *Woher*, mentre nulla viene ancora chiesto per ciò che riguarda il modo in cui il *Sein* in quanto tale deve essere pensato. Se nel capitolo precedente abbiamo ricondotto la questione dell'assoluto meontico al problema della metafisica tradizionale, a cui la fenomenologia può rispondere rigettando qualsivoglia concezione trascendente di *Grund*, questo vale solo guardando alla tradizione per quel che riguarda la questione del fondamento, la questione dell'origine dello spazio ontico, e non la strutturazione, appunto ontologica, di tale spazio. Detto con una terminologia di derivazione scolastico-wolffiana, sono solo i temi della *metaphysica specialis*, non di quella *generalis*, a poter trovare un luogo di trattazione laddove si trascini il metodo della fenomenologia nel terreno della metafisica (è questo che fa il giovane Fink). Il rigore dell'approccio husserliano non consente di avventurarsi in interpretazioni "dogmatiche" del reale □ e un'argomentazione di tipo ontologico circa lo strutturarsi dell'essere dell'ente non può che apparire tale □, ma solo di definirne il modo dell'esibirsi. Una conferma in questa direzione ci viene da quella che con van Kerckhoven abbiamo già definito una certa coincidenza fra immanenza umana e vita trascendentale relativamente alla costituzione di oggetti: nonostante l'apertura ad un orizzonte "altro" a monte del suolo ontico, nell'elaborazione fenomenologica dei primi anni finkiani la spiegazione e la giustificazione dell'intramondano è fatta comunque

ricadere sulle operazioni dell'*ego*, senza che ne venga fornita un'effettiva problematizzazione ontologica; Fink *accosta* la questione dell'essere al terreno d'indagine sondato da Husserl, la pone accanto a quest'ultimo, ai suoi margini, per raggiungere livelli di interrogazione non toccati dal maestro, riattraversando sì con ciò gli esiti husserliani a partire da una prospettiva di senso più radicale, ma senza metterli per questo in discussione nella loro valenza fondativa. Mentre il mondo, nella pre-datità del suo stile, pone il problema del piano originario a cui ricondurre costitutivamente la sfera ontologica *in toto*, la cosa intramondana resta non interrogata nel suo essere e ricondotta nel suo darsi alle sintesi di coscienza; non si dice cioè cosa e come la cosa sia, ma solo come essa prenda forma nella dimensione esperienziale recepita dall'uomo. Vale a dire che il raggiungimento dello sfondo meontico della *Weltkonstitution*, pur imponendo una rilettura *ex novo* dei risultati fenomenologici precedenti, non comporta un reale contraccolpo interpretativo del suolo intramondano che questi hanno come oggetto; le cose, per quanto calate in una struttura preliminare il cui darsi è pre-soggettivo, restano alla fine spiegate soggettivamente, e ciò proprio perché ad essere pretesa è la descrizione della loro costituzione, dello strutturarsi del loro senso, e non un'interpretazione del loro essere.

L'intervento di un domandare di matrice ontologica interviene a scandagliare questo limite imposto dalla prospettiva fenomenologica, col ricondurre l'interrogazione sul "da dove" all'interrogativo della metafisica tradizionale. Non si tratterà allora più di tracciare "imparzialmente" la modalità del darsi del mondo nei vari stadi che lo compongono, riportando così la prensione di oggetti alle sintesi dell'io che ne ha coscienza e l'atematica *Vorgegebenheit* dei fenomeni d'orizzonte ad un *nihil* assoluto non padroneggiabile dal soggetto, ma si tratterà di insinuarsi nella stessa composizione ontico-mondana, prendendo posizione circa il suo essere e riconducendo a ciò anche il problema inerente al luogo della sua origine. È come se la questione del *Grund*, già trattata in ambito prettamente fenomenologico, venisse ora sganciata da una semplice utilità di tipo costitutivo, da una semplice indicazione del *Woher*, per essere assunta all'interno del più ampio orizzonte problematico relativo all'essere del reale, nella convinzione che il *Seinsproblem* rappresenti il sentiero interrogativo ineludibile per un'autentica indagine filosofica. Come abbiamo già letto, "la filosofia, se davvero riporta ciò che appare ovvio a ciò che è degno di essere messo in discussione, è riflessione *ontologica*": essa non può accontentarsi di operare mettendo fra parentesi l'essere del mondo e nemmeno limitarsi a trattarlo aproblematicamente quale prodotto costituito (è ancora il caso della riduzione meontica), dovendolo per contro elevare in quanto tale a proprio oggetto privilegiato di ricerca, ponendosi così in un terreno che precede la fenomenologia nella globalità dei suoi intenti, anche dove fra questi vengano annoverati la riduzione dell'idea di essere e lo sguardo nell'assoluto che il "primo" Fink pone alla base delle sue considerazioni. Prima ancora di chiedere del rapporto al mondo, occorrerà perciò chiedere della relazione all'essere sottesa a tale rapporto (due domande che, come vedremo, arriveranno per Fink a fondersi in un solo quesito). Per poter afferrare la realtà mundana nel suo costituirsi per un soggetto che la esperisce, si rivelerà anzitutto necessario domandare della comprensione ontologica in virtù della quale

solamente si struttura la possibilità di coglierne la compagine¹⁷. Ciò comporta in modo palese uno spostamento dell'*a priori* indagato fenomenologicamente su un diverso livello di spiegazione: non solo più profondo in senso riduttivo, ma dispiegato su un binario che, oltre a fondare quello di matrice costitutiva, si muove parallelamente a questo quale terreno di fondazione alternativo e, nel contempo, più radicale.

Concludendo, possiamo sintetizzare in questi pochi punti il passo avanti che Fink compie rispetto alla fenomenologia (comunque la si intenda) in seguito alla morte del maestro: prima di tutto riguadagnando confidenza con la questione ontologica al centro della metafisica occidentale e con la domanda sull'*“on he on”* che ne è alla guida; in secondo luogo cercando di guadagnare una posizione (che molto deve a Heidegger e, come vedremo, a Hegel) in grado di riassorbire al proprio interno la comprensione dell'intera storia del pensiero precedente, compresa la posizione fenomenologica.

Essere e finitezza, essere e questione ermeneutica, sono ora i nodi che intervengono a rimettere in discussione l'intera impostazione finkiana. Sia il tema del mondo, sia quello del meontico, vengono adesso rielaborati a partire da questi due cardini, svincolati cioè dal fine costitutivo della fenomenologia e giocati in un certo senso contro di essa a partire da un terreno non più definibile fenomenologico in modo incondizionato.

Ma è proprio qui che si insinuano domande fondamentali a cui continueremo a guardare lungo l'intero svolgimento della ricerca. Circolarità ermeneutica, sì, ma in che senso? E fino a che punto? E cosa significa rispondere alla domanda sul *Sein* tramite il concetto di mondo, sorta di rivisitazione *a posteriori* della *Weltvorgegebenheit* e della profondità meontica del primo periodo? Cosa comporta per la questione ontologica l'appropriazione di concetti sorti in origine sul suolo della fenomenologia? Se da un lato Fink sgancia dal loro suolo natale le nozioni elaborate durante la prima fase, mettendole in gioco contro lo stesso terreno filosofico in cui sono sorte, dall'altro lato vedremo come esse continuino silenziosamente a farsi promotrici di esigenze di fatto ancora fenomenologiche, benché non sviluppate su un sentiero risolutivo che possa ancora definirsi tale *stricto sensu*. Questi concetti contribuiscono ad insinuare nelle riflessioni ontologiche finkiane elementi e priorità che l'autore porta con sé dagli anni giovanili, caratterizzando fra le righe l'intera produzione del filosofo e fornendo il filo conduttore per la decifrazione della sua cosmologia.

¹⁷ Circa la peculiarità dell'oggetto di un'indagine che possa definirsi ontologica, così si esprime Fink nella già citata conferenza del 1949 dal titolo *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*: “Si dice che l'ontologia abbia a che fare con l'ente in quanto ente, l'*on he on*. Ma quando, dove e come incontriamo tale 'ente in quanto tale'? Dappertutto e da nessuna parte. Non lo affermiamo, lo conosciamo *prima* di ogni affermazione. L'essere dell'ente del reale che ci circonda, che noi stessi siamo, non lo impariamo a conoscere successivamente con l'esperienza, lo dobbiamo al contrario già conoscere per poter fare esperienza delle cose che sono, degli animali, delle piante, degli uomini e così via. La comprensione dell'essere è nota *originariamente* ed è ciò entro cui siamo e soggiorniamo già da sempre; è la luce originaria del nostro spirito” (E. Fink, *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, cit., p. 129; tr. it. pp. 118-119).

2. *Einleitung in die Philosophie*

Specificare la distanza fra impostazione fenomenologica ed impostazione ontologica si è rivelato necessario per poter seguire le riflessioni che Fink sviluppa nei suoi corsi a partire dal 1946. Ribadito in sintesi: l'interrogativo-guida non è più ora quello inerente all'origine e alla costituzione del mondo, ma la questione relativa al *Sein* nella pienezza del suo significato, quel significato che la domanda aristotelica sull'*on he on* intendeva esprimere. Facendo un passo indietro rispetto all'incedere fenomenologico e ai suoi presupposti metodologici, il baricentro dell'indagine filosofica viene adesso spostato su un livello investigativo differente, in linea con il problema ontologico riproposto da Heidegger all'attenzione della filosofia novecentesca. Laddove il pensiero non porti lo sguardo ad un tale grado del domandare, posto a monte rispetto a qualsivoglia interrogazione di matrice gnoseologico-epistemologica¹⁸, la radicalità fondativa cui il filosofare per sua natura tende non verrebbe in realtà raggiunta, lasciando il posto ad un orizzonte di problemi che, per quanto ricchi e proficui quanto ad analiticità (è il caso delle descrizioni husserliane, ma si pensi più in generale al dibattito in Germania fra fine '800 ed inizio '900), non andrebbero a toccare il piano originario a cui un interrogare realmente estremo e radicale deve per necessità congiungersi.

Nell'ambito di un percorso speculativo che pare lasciarsi alle spalle i risultati raggiunti durante gli anni Trenta, il filosofo che ritroviamo negli anni Quaranta all'Università di Friburgo è intento a dialogare con le domande della vecchia metafisica, alle quali egli si propone di fornire una risposta in modo progressivamente sistematico.

Cerchiamo dunque di muovere i primi passi all'interno di questo disegno. Per prima cosa: se è vero che l'espressione più completa di suddetta posizione si concentra nella struttura concettuale che Fink chiama "mondo", riteniamo che essa vada già prendendo forma nei primi corsi friburghesi mediante l'analisi della tematica più circoscritta inerente al ruolo della filosofia e, insieme, alla relazione uomo-essere ed essere-pensare; l'autore giunge alla tematizzazione della sua peculiare concezione ontologica problematizzando lo specifico ruolo che in essa riveste l'uomo. Tale tema, oltre a consentire un accesso per gradi al problema del

¹⁸ Nel 1946/47 Fink riassume schematicamente nei seguenti punti l'insufficienza di un'impostazione *erkenntnistheoretisch*: "1. La teoria della conoscenza inizia con la relazione soggetto-oggetto, senza chiarire prima ontologicamente il senso di questa relazione. [...]. 2. Ad una speculazione di teoria della conoscenza resta inafferrabile l'essere-soggetto del soggetto. [...]. Senza una preliminare interpretazione ontologica dell'essere del soggetto ogni ricerca di teoria della conoscenza resta senza il giusto filo conduttore. 3. Nella teoria della conoscenza l'essere-oggetto dell'ente non diviene in generale problema, tanto meno viene compreso. Il concetto dell'ente non si lascia trovare a partire dall'oggetto, bensì, viceversa, solo dal concetto dell'ente può essere trovata la giusta limitazione per il concetto dell'oggetto. [...]. 4. La teoria della conoscenza non può mai decidere a partire da sé se la conoscenza da essa analizzata ed indagata criticamente è in generale conoscenza vera, cioè riguardante realmente l'ente in 'modo essente', oppure solo la conoscenza dell'ente apparente, superficiale e presunto. Il concetto di verità, originariamente, non appartiene alla teoria della conoscenza, bensì alla metafisica" (E. Fink, *Philosophie des Geistes*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, pp. 138-139).

mondo, permette di contestualizzare lo sfondo storico-ontologico in cui esso può radicarsi. I concetti su cui Fink si concentra nei primi anni di docenza¹⁹, inoltre, intervengono a delineare linee argomentative che già presuppongono una visione cosmologica (nel significato complesso che il termine assume per il “secondo” Fink), in una sorta di relazione circolare, di evidente derivazione hegeliana, che trova senso nella globalità del progetto finkiano e che non è di fatto distinguibile in due momenti distinti e successivi l’uno all’altro²⁰.

I testi su cui intendiamo per il momento soffermarci sono principalmente due, corrispondenti ai primi due corsi universitari tenuti a Friburgo nel semestre estivo 1946 e nel semestre invernale 1946/1947, rispettivamente intitolati *Einleitung in die Philosophie* e *Philosophie des Geistes*²¹. Se il primo corso, come già il titolo suggerisce, intende problematizzare il ruolo ed il compito della filosofia, dando

¹⁹ Tali concetti, per quanto non rinnegati negli anni successivi, passeranno decisamente in secondo piano fra gli interessi dell’autore, soprattutto in virtù di angolazioni differenti da cui sarà osservato il ruolo dell’uomo a partire dagli anni Cinquanta, nell’ambito di una trattazione più specificamente antropologica. Questo, a nostro parere, non esclude la necessità di una loro tematizzazione, anzi la richiede, trattandosi di un utile momento propedeutico per l’esame del problema del mondo, nonché un’importante delucidazione dei suoi presupposti, i quali non verranno poi più resi con la stessa analiticità.

²⁰ È del resto lo stesso Fink ad indicare la necessità di un tale rapporto circolare quale base per un nuovo progetto del pensiero dell’essere: “La filosofia tedesca contemporanea comprende i suoi propositi centrali come *ontologia*. Ma poiché tale ontologia del presente non è sostenuta da una *valida* autorivelazione dell’essere, in quanto si trova nella *svolta* storica in modo che il linguaggio del pensiero si nega ancora per il sorgere dell’essere e che i concetti mancano ancora, l’idea stessa di ontologia deve essere problematizzata in un senso radicale come mai prima d’ora. Ciò vuol dire che il pensiero filosofico deve rivolgersi propriamente alla *fonte* nascosta di cui si nutre, deve ancora riflettere esplicitamente sull’esperienza ontologica che rende possibile ogni progetto del pensiero. Solo con una tale attenzione che pensa il rapporto del pensiero con l’essere stesso, l’ontologia acquisisce la posizione che riveste oggi la sua domanda necessariamente più profonda” (E. Fink, *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, cit., p. 129; tr. it. p. 118).

²¹ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985; ID., *Philosophie des Geistes*, cit. Singolare è la pressoché totale mancanza di interesse ricevuta sinora da questi testi a livello di letteratura secondaria. Se è infatti indubbio che in essi non si parli ancora espressamente o quantomeno sistematicamente del concetto di mondo, che vediamo trattato per la prima volta in modo organico solo nel corso del semestre estivo 1949 dal titolo *Welt und Endlichkeit*, è altrettanto indiscutibile il fatto che sia proprio a partire dalle tematiche sviluppate nelle prime *Vorlesungen* friburghesi che la maturazione di tale concetto prende avvio. Esse, pertanto, risultano a nostro parere imprescindibili per una corretta collocazione e decifrazione della cosmologia finkiana, il cui suolo problematico di partenza ci viene indicato dall’autore proprio nei suoi primi corsi. La proposta ontologico-cosmologica di Fink, infatti, non fa che inserirsi nelle argomentazioni più a largo raggio propositi in questi anni, utilizzabili per conseguenza come utili criteri per leggere fra le righe delle pagine dedicate alla nozione di *Welt*, per nulla trasparenti quanto al fine che le muove. Non è del resto un caso □ sia qui solo per ora accennato □ che un momento-cerniera fondamentale nel passaggio alla delineazione dell’ontologia del Nostro, vale a dire il corso su Hegel del semestre invernale 1948/49, venga fatto iniziare con una riproposizione di strutture concettuali già proposte nei cicli di lezioni precedenti (primo fra tutti *Philosophie des Geistes*), giungendo loro tramite, attraverso il cammino della *Fenomenologia dello spirito*, ad un disegno dell’assoluto hegeliano in cui sono palesemente riconoscibili tratti della struttura ontologica del mondo, la cui esplicita enunciazione era allora imminente. Un esempio, ci pare, seppur celato sotto vesti hegeliane, di come i contenuti delle prime lezioni finkiane costituiscano a tutti gli effetti il terreno sul quale radicare le premesse della futura visione cosmologica e, conseguentemente, in cui ravvisare strumenti concettuali che l’autore ci mette a disposizione per poterla comprendere.

perciò vita ad un abbozzo di pensiero filosofico che interroga se stesso, nel secondo troviamo un ampliamento del discorso ed una collocazione delle considerazioni sul filosofare all'interno di una più ampia riflessione sul rapporto uomo-essere, sulla struttura ontologica del comprendere e su quella che Fink definisce "essenza dello spirito", espressione inizialmente riferita alla dimensione umana, ma di cui già si presagisce l'apertura in direzione di problemi metafisici più estesi, a cui il pensatore arriverà nelle *Vorlesungen* successive proprio attraverso la lettura di Hegel. Sebbene il filosofo sviluppi nei due corsi molteplici sentieri d'analisi, incrociandosi fra loro nella costruzione di una problematica complessa dislocata su più livelli, noi cercheremo di aprirci un varco e di tirare le fila per quel che attiene al fulcro del messaggio ontologico che a noi preme evidenziare. Soprattutto in relazione al primo ciclo di lezioni, teniamo a puntualizzare che, benché al suo interno si parli già di "mondo" e vengano per la prima volta toccati punti cruciali per la costruzione della matura ontologia cosmologica, la trattazione di tali problematiche è ancora mantenuta ad un livello di abbozzo, ragion per cui preferiamo limitarci al tema che ne occupa la prima parte, relativo all'inizio e al significato della filosofia.

Prendendo dunque le mosse dagli spunti presenti in *Einleitung in die Philosophie*, l'argomentazione finkiana può essere organizzata intorno ai due interrogativi che seguono: dove situare l'inizio del filosofare? E quale il suo oggetto ed il suo concreto dispiegarsi?

Quanto al primo quesito, l'autore, dopo aver passato in rassegna ciò che la filosofia non è²², esordisce affermativamente con la seguente osservazione di dichiarata derivazione aristotelica: "la domanda come problema filosofico sorge nella meraviglia (*Verwunderung*)"²³; laddove la "meraviglia più profonda", precisa il filosofo, lungi dall'essere quella per ciò che è raro ed insolito, coincide invece con lo stupirsi per "ciò che è più ovvio" (*das Selbstverständlichste*), in quanto è qui che "accade la più grossa trasformazione di colui che si meraviglia"²⁴.

"Ciò che nella meraviglia (*Staunen*) irrompe e si forma è una – sconosciuta secondo il suo senso – non notorietà (*Unbekanntheit*) del noto (*des Bekannten*), una sinora non familiare (*bisher unvertraute*) non familiarità (*Unvertrautheit*) del familiare (*des Vertrauten*). Nella meraviglia accade così una peculiare *inversione*: ciò che è ovvio diviene incomprensibile in un modo per cui esso non si tramuta nel suo contrario, bensì diviene degno di domanda (*fragwürdig*) proprio in quanto *ovvietà* (*als Selbstverständlichkeit*). Proprio ciò che non desta domande è degno di domande nel suo non destare domande, l'ovvio nel suo essere ovvio. Nella meraviglia si inverte il mondo (*verkehrt sich die Welt*)"²⁵.

²² E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 16: "...daß sie keine Einzelwissenschaft ist, keine gegenwärtigen Stand habe und nicht durch Fortschritt, Arbeitsteilung und Auswechselbarkeit des Erkennenden bestimmt sei, daß sie aus der geschichtlich vorliegenden Dokumentation nicht direkt erfäßbar sei, ja daß sie keinen unmittelbar gegebenen Gegenstand habe und ebenso auch keine unmittelbar bereitliegende Wissensweise; ferner, daß sie in ihrer Motivation nicht durchsichtig, in ihrem existenziellen Antrieb nicht verbindlich aussagbar, □ daß sie, dies alles zusammengefaßt, nach einem berühmten Worte Hegels 'die verkehrte Welt sei'".

²³ Ivi, p. 18.

²⁴ Ivi, p. 19.

²⁵ *Ibid.*

Con la filosofia, leggiamo sulla scia di parole riprese dalla *Fenomenologia* hegeliana, “si inverte il mondo”, in quanto ciò che normalmente è indubitabile e scontato, ciò che rappresenta la massima ovvietà ed il sostrato familiare per l’incontro con il nuovo e l’insolito, viene messo in discussione ed interrogato proprio nel suo carattere di familiarità; non perché si mostri improvvisamente come qualcosa di incomprensibile e perturbante, ma perché il fatto stesso di essere indiscusso diviene degno di domanda e di interrogazione.

Occorre dunque anzitutto chiedere cos’è questo massimamente ovvio, cos’è che l’uomo non mette mai in discussione nel suo ufficio con le cose e con gli affari del mondo:

“Cos’è ciò su cui si dirige la meraviglia? Sull’ente, nel modo più superficiale sulle cose insolite, in quello più profondo *sull’ovvietà dell’ente*. *Questa meraviglia più profonda è l’inizio della filosofia*. È ora possibile la prima determinazione positiva per l’oggetto della filosofia: l’immediato come tale, cioè l’immediatezza dell’ente dato in modo immediato”²⁶.

La massima ovvietà per il vivere umano, oggetto della “meraviglia più profonda” a monte del filosofare, altro non sarebbe che l’“ovvietà dell’ente”, il fatto indiscusso e sempre presupposto per cui gli enti, le cose, sono, per cui “*Seiendes ist*”. È a questo banale assunto della nostra quotidianità che l’interrogare filosofico si dirige: “porre in questione questa fondamentale ovvietà è l’inizio della filosofia”²⁷. Se nella vita pre-filosofica l’uomo non si chiede cosa sia l’essente, limitandosi a muoversi fra le cose del mondo e presupponendole come sempre presenti e disponibili, lo sguardo del filosofo, sorto dalla meraviglia e dallo stupore, cambierebbe per così dire direzione, non concentrandosi più su ciò che è già dato e a disposizione (è ancora il caso delle scienze), bensì guardando a tergo di questa datità e chiedendosene la ragione. Com’è evidente, è ancora il tema dell’atteggiamento naturale ad essere in primo piano, anche se sganciato dal terreno circoscritto della fenomenologia: la spiegazione della vita umana naturalmente orientata alle cose, espressamente tematizzata da Husserl e da lui eretta a compito esplicito del metodo fenomenologico, viene ora additata da Fink quale fine della filosofia *tout court*, dove questa è identificata nella sua forma più autentica con l’indagine sull’ente e perciò, ne concludiamo, con la stessa indagine a monte dello sviluppo della metafisica. Se il procedere husserliano resta per Fink ancora insufficiente poiché non problematizzato dal punto di vista *ontologisch* e riluttante nei confronti del problema metafisico tradizionale, l’obiettivo che lo muove, la spiegazione della *natürliche Einstellung*, viene segnalato nel ruolo di silenzioso fine a cui il genuino filosofare da sempre tenderebbe e così assorbito nell’interpretazione finkiana della storia del pensiero.

Il nome di Husserl, del resto, compare espressamente nel corso in esame accanto ai nomi di Heidegger e Hegel, tutti pensatori che in modo esplicito avrebbero inteso la filosofia come spiegazione dell’ovvietà naturale. Al di là delle sostanziali differenze risolutive e dei diversi presupposti di partenza, i tre autori, secondo Fink, sarebbero accomunati dall’intendere il proprio incedere filosofico come un chiarimento dell’ingenuità pre-filosofica: non cioè come un semplice

²⁶ Ivi, pp. 19-20, corsivo nostro.

²⁷ Ivi, p. 22.

saltare oltre (*überspringen*) rispetto ad essa, bensì come un superarla (*überwinden*) nella sua ovvietà ed immediatezza al fine di dare ragione della sua necessaria origine (palesi sono le analogie con quanto abbiamo cercato di sintetizzare nel capitolo precedente a proposito dell'obiettivo della pratica fenomenologica). Sia Husserl, sia Heidegger²⁸, sia Hegel avrebbero così portato a tema quella che per il filosofo è la silenziosa premessa di ogni filosofare, nell'ambito di un'implicita interpretazione della storia del pensiero che, vedremo, già presuppone una ben precisa posizione all'interno del dibattito ontologico.

“Cos'è l'ingenuità in se stessa? Con questa domanda sorge la filosofia”²⁹.

L'atteggiamento ingenuo dell'uomo nel mondo, lungi dal costituire una mancanza conoscitiva, il regno della mera opinione da cui doversi liberare, resta e deve restare il costante punto di riferimento per l'interrogativo filosofico. È infatti da qui e solo da qui che ha origine la spinta verso la filosofia, così come è sempre in questo territorio che devono ricadere le sue risposte. L'intento non sarà pertanto quello di elevarsi al di sopra del comune avere il mondo, ma appunto quello di fornire una risposta al quesito: “cos'è l'ingenuità in se stessa?”; e ciò perché l'ingenuità, vale a dire lo spazio di relazione con le cose in cui esse vengono assunte aporeticamente nella loro “oggettività”, nella loro “indifferenza ontologica” e nella loro “immediatezza” (per citare le tre differenti concezioni di *Naivität* che Fink estrapola dalla lettura di Husserl, Heidegger e Hegel), non può essere in alcun modo concepita come un errore umano o come uno stadio conoscitivo transitorio, essendo per contro l'imprescindibile punto di partenza della domanda filosofica, il terreno iniziale a cui essa per necessità deve tornare (“*L'ingenuità è un problema costante della filosofia*. Essa non è ancora afferrata laddove venga caratterizzata come *il modo dell'esistenza umana che non filosofa*. Piuttosto la filosofia deve dimostrare nella sua intrinseca necessità ciò che appare solo come un fatto”³⁰). *L'epistème*, possiamo altrimenti dire, comunque la si intenda e a dispetto del differente modo in cui la storia del pensiero ne ha dispiegato il senso ed il valore, deve essere in realtà recuperata quale ancella della *dóxa*; ove quest'ultima, non importa come la si intenda nella circolarità finita della

²⁸ Va qui sottolineato che lo Heidegger a cui Fink guardava in questi primi corsi friburghesi era ancora quello di *Sein und Zeit* e delle lezioni di fine anni Venti, vale a dire lo Heidegger focalizzato sulla nozione di “trascendenza dell'esserci”, mentre rimaneva taciuto l'intervento della *Kehre* nello sviluppo del pensiero ontologico dell'autore. Non dimentichiamo del resto che il “rovescio”, insieme alla prospettiva *seinsgeschichtlich* che questo porta con sé, divenne in generale noto al mondo tedesco solo a partire da fine anni Quaranta, in seguito alla pubblicazione del *Brief* (e guarda caso sarà proprio in questi anni che il riferimento ad esso comincerà ad apparire anche nei corsi finkiani).

Ci sembra particolarmente rilevante evidenziare come sia ancora il “primo Heidegger” ad essere associato ad una “spiegazione dell'atteggiamento naturale”, cosa che, ci pare, non potrebbe essere ribadita a proposito del “secondo”. La messa in evidenza delle differenze rispetto a quest'ultimo, a dispetto dell'apparente affinità di prospettiva e linguaggio, risulterà non casualmente un'utile operazione teoretica per sondare la cosmologia di Fink, dove, come vedremo, la giustificazione della *natürliche Einstellung* non smetterà invece mai di rappresentare un filo conduttore di centrale importanza.

²⁹ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 53.

³⁰ Ivi, p. 51.

singola interpretazione filosofica, resta la situazione precedente a ogni interrogazione filosofante, caratterizzata dalla naturalezza e dalla fiducia nel commercio umano con gli enti.

La risposta alla questione relativa all'inizio della filosofia può essere perciò così riassunta: il filosofare comincia laddove venga fatto vacillare il suolo stabile e sicuro, la "*Bodenständigkeit*", del vivere naturale dell'uomo in mezzo alle cose del mondo, laddove nell'esistenza umana prevalga la spinta a mettere in discussione una tale solidità per chiedere "*da dove questo mondo ovvio ed autoctono derivi il suo diritto*"³¹; non perseguendo dunque l'intento di rimpiazzare il conoscere pre-filosofico, ma mirando a fondare il terreno sul quale solamente può ergersi la sua solidità.

A ciò facciamo seguire l'ulteriore quesito inerente al come un simile scandagliare la fissità del suolo ingenuo-naturale possa attuarsi.

Nella risposta fornita da Fink ritroviamo palesemente quella centralità della tradizione metafisica che, a dispetto della vicinanza alla fenomenologia husserliana circa il problema filosofico di partenza, segna in realtà una netta deviazione rispetto a questa per quel che attiene alla descrizione dello svolgersi e, per conseguenza, dell'essenza della pratica filosofante:

"Ciò che diviene degno di domanda nell'inizio della filosofia, nella domanda che si sottrae al potere dell'ingenuità e che chiede appunto di quest'ingenuità, non è una somma di opinioni, pregiudizi, presupposti, [...], ma è la concezione fondamentale della *cosità di tutte le cose (Sachheit aller Sachen)*, dell'essere-ente di tutto l'ente (*Seiendheit alles Seienden*), dell'essere-cosa materiale di tutte le cose materiali (*Dingheit aller Dinge*): il fondamentale pensiero ontologico centrale della vita naturale; non divengono degne di domanda solo determinate verità, bensì l'idea di verità, misurate alla quale le verità sono tali; non divengono degne di domanda determinate ovvietà, bensì l'essere-ovvio; non diviene degno di domanda l'intero di tutte le cose, bensì l'interesse di questo intero; non Dio come il massimamente essente, bensì l'essere del più essente come tale.

La totalità del tutto dell'ente, la verità di tutte le verità sull'ente ed il modo dell'essere massimamente: questo è in questione all'inizio della filosofia, quando essa si dispone nel tentativo di sottrarsi alla naturalezza ovvia della vita. *Il domandare sul senso dell'ingenuità diviene domanda sul mondo, sulla verità e su Dio*"³².

Posto che la filosofia inizia con la meraviglia circa ciò che è più ovvio, circa la stessa evidenza per cui possiamo presupporre l'incontro con l'ente nel nostro vivere quotidiano, il problematizzare il senso di questa ovvietà viene a coincidere col porre la domanda relativa a mondo, verità e Dio. Il che equivale a dire: se l'atteggiamento naturale ci concede il terreno di cui disponiamo costantemente nel nostro vivere "medio" ed "inautentico" (per usare parole di Heidegger), lo scavare al di sotto di tale terreno per carpirne le condizioni di possibilità va in ultima istanza identificato con l'interpellare i tre concetti suddetti; solo nel riferimento agli orizzonti problematici che essi schiudono sarebbe cioè da condurre la decostruzione e, come mossa successiva, la fondazione della nostra *natürliche Einstellung*.

Un simile annuncio da parte di Fink, tutt'altro che neutrale, richiede alcune considerazioni. Per prima cosa, come l'autore ci riferisce da lì a poco, queste

³¹ Ivi, p. 53, corsivo nostro.

³² Ivi, pp. 66-67.

domande sono le “cosiddette domande metafisiche”, essendo esse i quesiti centrali che da sempre la metafisica cerca di chiarire e a cui cerca di dare risposte. Se ci chiediamo invero a quale filosofia l'autore si stia in realtà rivolgendo nel corso delle sue riflessioni, nella citazione appena riportata troviamo confermato come il filosofare, nella sua essenza storica, sia per Fink in ultima istanza la filosofia metafisica, insieme alle questioni che essa ha dispiegato nei secoli a partire dal passato greco (il filosofo ci parla infatti di introduzione *alla filosofia*, senza precisazioni o limitazioni a riguardo). La sua *Einleitung in die Philosophie* sarebbe perciò al contempo anche una *Einleitung in die metaphysische Philosophie*, ovvero una lettura che Fink offre del pensiero occidentale e della domanda sull'ente in quanto ente che lo ha determinato sin dai suoi inizi.

A ciò si aggiunga una seconda puntualizzazione, riguardante il significato delle tre domande indicate ed il modo in cui queste devono essere intese. Perché mondo, verità e Dio? Qual è l'origine ed il senso di tale tripartizione problematica che il pensatore pone a monte del filosofare e in cui si dispiegherebbe così la destabilizzazione dell'atteggiamento naturale che di questo caratterizza l'essenza ed il cominciamento? Già nella citazione poc'anzi riportata abbiamo trovato una riformulazione delle tre nozioni in questi termini: “la totalità del tutto dell'ente, la verità di tutte le verità sull'ente ed il modo dell'essere massimamente: questo è in questione all'inizio della filosofia”. Totalità dell'ente, verità sull'ente ed ente massimamente essente: negli interrogativi su *Welt, Wahrheit e Gott*, seppur sotto differenti spoglie, ritroviamo a ben vedere sempre la problematica relativa al *Seiend*, ancora una volta la problematica ontologica. Ciò è quanto Fink chiarirà esplicitamente alcune pagine dopo:

“Le domande su mondo, verità e Dio, che ci si sono imposte durante il primo passo verso la filosofia, vale a dire nel tentativo di afferrare l'atteggiamento naturale come tale, nel loro carattere di domanda sono per noi anzitutto oscure e non trasparenti. Che domande sono? Il mondo vale per noi come l'intero dell'ente, la verità come l'accordo del sapere umano con l'ente e Dio come ciò che è più essente. In tutte e tre le domande è così sempre chiesto dell'ente stesso sotto un determinato aspetto. Questo aspetto non significa tuttavia una limitazione ad un determinato ambito, ad un settore, ad una regione parziale dell'ente, bensì è sempre la stessa domanda fondamentale della filosofia: la domanda su ciò che l'ente è, *ti to on*. I problemi di mondo, verità e Dio, inoltre, non sono dunque domande specifiche che possono essere trattate in singole discipline filosofiche, per così dire come materie, bensì sono domande originarie che coincidono con il problema dell'essere.

La filosofia nella sua interezza si sviluppa sin dall'inizio in questo quadruplice orizzonte problematico della domanda sull'essere, della domanda sul mondo, della domanda sulla verità e della domanda su Dio”³³.

³³ Ivi, p. 74. Il fatto che Fink tenga a sottolineare come le domande succitate non siano riconducibili a specifiche discipline filosofiche è da leggersi alla luce dell'evidente vicinanza che esse mostrano nei confronti dei tre titoli della *metaphysica specialis* all'interno del pensiero metafisico pre-kantiano del diciottesimo secolo: cosmologia razionale, psicologia razionale e teologia razionale, dedicate rispettivamente ai problemi di mondo, anima e Dio. Pur nell'ammissione della sovrapposibilità fra tali domande “speciali” del sistema wolffiano e le *Grundfragen* a monte del filosofare di cui si sta tentando un chiarimento (una siffatta coincidenza altro non rappresenta infatti che un elemento di conferma per la lettura finkiana della tradizione), ad essere rifiutata da Fink è la sistemazione e, soprattutto, la gerarchizzazione degli interrogativi filosofici all'interno di un sistema di scuola. Non dimentichiamo infatti che la *metaphysica specialis* era affiancata alla *metaphysica generalis*, dottrina dell'*ens commune*, ragion per cui “le

Mondo, verità e Dio, lungi dal costituire orizzonti di domanda fortuiti o fra loro scollegati, vengono riportati dal pensatore all'unico sentiero d'indagine dell'autentica filosofia, quello inerente a "ciò che l'ente è, *ti to on*". Rispetto a questo sentiero, sul quale stiamo insistendo sin dall'inizio del capitolo in quanto vero motore del cambiamento di rotta attuato da Fink nel dopoguerra, i tre interrogativi a cui il filosofo si rivolge non rappresenterebbero quesiti accessori o secondari o, come voleva Wolff, un terreno d'interrogazione "speciale" accanto a quello più strettamente ontologico, ma ne andrebbero a costituire lo stesso solco di esplicitazione, il suolo su cui la questione dell'ente può dispiegare la propria ricchezza. Chiedere dell'essenza di *Welt, Wahrheit* e *Gott* significa dunque in ultima istanza non discostarsi dall'interrogazione dell'ente (della *Sachheit aller Sachen*, della *Seiendheit alles Seienden* e della *Dingheit aller Dinge*), ma approfondirla seguendola nelle nervature delle sue implicazioni; elencare tali concetti e gli orizzonti problematici ad essi corrispondenti comporta a pieno titolo il rimanere presso il terreno d'indagine schiuso dal problema dell'essere. La tripartizione del suolo problematico su cui il filosofare si dispiega incontra così l'aggiunta di un quarto orizzonte di domanda, il quale ingloba gli altri e da cui gli altri ricevono la loro giustificazione: prima della *Weltfrage*, della *Wahrheitsfrage* e della *Gottesfrage* ritroviamo ora anzitutto la *Seinsfrage*, nella misura in cui è dalla domanda sull'*on he on* che si dipana il senso di quella intorno alla totalità ontica, intorno al sapere umano dell'ente e intorno a ciò che è massimamente essente ed ha rango ontologico superiore.

Lo svolgimento del testo finkiano ci riporta così a quanto già anticipato a titolo introduttivo: la filosofia, nella sua versione più genuina, è sviluppo ed approfondimento della domanda ontologica, della domanda sull'ente in quanto tale³⁴. Acquisizione, questa, a cui si possono aggiungere ora le seguenti

nostre domande, in questo sistema della filosofia, si troverebbero nella seconda parte" (ivi, p. 68). L'intento dell'autore, per contro, è quello di additare mondo, verità e Dio alla stregua di domande originarie in cui la filosofia sorge e questo perché, al di là di qualsivoglia suddivisione scolastica, tali domande nascono dal cuore stesso della *Seinsfrage* e dalla strutturazione dell'ente. Cfr. *ibid.* e ivi, p. 74.

³⁴ Benché le tesi enunciate nel presente corso non consentano ancora un confronto con la prospettiva heideggeriana, ci preme far notare l'affinità con alcune affermazioni di Heidegger tratte dal testo della *Vorlesung* che egli tenne a Friburgo nel semestre invernale 1928/29, anch'essa intitolata *Einleitung in die Philosophie, Vorlesung* che il giovane Fink frequentò ed il cui tema fu da lui non casualmente ripreso quale fulcro del suo primo intervento didattico presso la stessa Università. Sia la centralità assegnata al ruolo del filosofare, sia la vicinanza di contenuti con cui l'analisi di un tale ruolo viene sviluppata, ci sembrano sin da ora evidenti spie di una prossimità al problema heideggeriano che chiederà di essere riconsiderata ed approfondita. Così leggiamo nel testo indicato: "A partire da qui si vede chiaramente che proprio il filosofare è dappertutto insidiato dai suggerimenti e dalle 'imbeccate' del suo più ostile avversario, e cioè la supposta ovvietà □ il 's'intende da sé' □ delle cose. Filosofare significa tentare di concepire l'essere in quanto tale, configurare l'intesa d'essere nella sua intima attendibilità e ricondurla al suo fondamento, [...]. Filosofare significa tentare di concepire l'essere in quanto tale e fondare, nel senso del gettare le fondamenta, l'ontologia come problema" (M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 27, hrsg. von O. Saame und I. Saame-Speidel, Klostermann, Frankfurt a. M. 1996, p. 217; tr. it. *Avviamento alla filosofia*, a cura di M. Borghi, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2007, p. 193). Si ricordino a questo proposito anche le parole conclusive di *Was ist Metaphysik?*: "Ciò che noi chiamiamo filosofia non è che il mettere in moto

specificazioni: da una parte vediamo come tale domanda nasca dall'esigenza di spiegare quel sostrato di ovvietà che, con Husserl, chiamiamo atteggiamento naturale; dall'altra, guardando al suo interno, scopriamo come essa si articoli in quattro differenti *Grundfragen*, le quali “non stanno una accanto all'altra, ma sono intimamente intrecciate e si penetrano vicendevolmente; ed ognuna spinge oltre se stessa e rimanda alle altre”³⁵. Detto in termini differenti: “il problema dell'essere, il problema del mondo, il problema della verità e il problema di Dio sono sempre l'insieme della filosofia stessa e in nessun modo parti di essa nel senso di discipline isolate”³⁶. Laddove c'è filosofia, questo il messaggio di Fink, c'è sempre alla radice la questione del *Sein* nella sua quadruplice articolazione, la stessa articolazione che ne ha sorretto lo sviluppo nel corso della storia del pensiero metafisico³⁷; il filosofare è perciò sempre “il domandare sull'intero

la metafisica”, laddove metafisica, leggiamo poche pagine prima, “è il domandare oltre l'ente, per ritornare a comprenderlo come tale e nella sua totalità” (M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2004, pp. 15 e 19; tr. it. *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008, pp. 77 e 74).

³⁵ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 79.

³⁶ Ivi, p. 69.

³⁷ Quanto affermato richiede per necessità alcuni ampliamenti, che ci limitiamo a fornire sotto forma di accenno in quanto connessi a tematiche che verranno riprese nei capitoli successivi. Per quanto riguarda il termine “metafisica” nell'uso che ne fa Fink, sia qui solo anticipato che esso, oltre ad una tradizione di pensiero (quella occidentale) e ad uno specifico oggetto d'indagine che l'avrebbe più o meno esplicitamente caratterizzata (appunto l'ente colto nel suo essere, secondo la definizione aristotelica a cui notoriamente il termine è rimandato), viene riportato ad un determinato modo in cui tale tematica è stata trattata ed affrontata, modo che, come vedremo, l'autore si propone di superare. Se in questo primo corso universitario la definizione di *Metaphysik* resta ancora piuttosto vaga, limitata all'indicazione delle sue *Grundfragen* e senza un effettivo approfondimento della peculiare modalità risolutiva che ne caratterizza il modo di affrontarle, negli anni a venire, complice la risonanza della *Kehre* heideggeriana, essa andrà ad identificarsi sempre più con una forma ben specifica di risposta data agli interrogativi su *Welt*, *Wahrheit* e *Gott* (tutte forme differenti in cui la *Seinsfrage* si sviluppa), risoluzione che l'autore definirà ancora “intramondana” e a cui proporrà quale alternativa la sua ontologia cosmologica, ispirata non da ultimo ai pensatori pre-socratici, in parte ancora pre-metafisici (resta dubbia la posizione di Parmenide, che ora pare annoverato all'interno di un modo ancora “originario” di pensare l'essere, ora addirittura additato come il vero iniziatore della metafisica occidentale). Segnaliamo in proposito i seguenti testi finkiani, tratti rispettivamente da due corsi universitari tenuti nel semestre invernale 1947/48 e nel semestre estivo 1951: E. Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985; ID., *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Nijhoff, Den Haag 1957. Sul primo corso, nello specifico, avremo modo di tornare, rappresentando esso una delle prime occasioni in cui Fink, indirettamente e attraverso la sua lettura di Anassimandro, Eraclito e Parmenide, giunge ad enucleare in modo nitido i nodi ontologico-teoretici del suo concetto di mondo.

Benché senza giustificazioni, già in *Einleitung in die Philosophie*, nelle righe finali dell'ottavo paragrafo, troviamo asserito quanto segue: “La discussione ed il ragionamento sull'inizio della filosofia ci ha così condotti alle domande fondamentali della metafisica. Resta in sospenso se con una tale caratterizzazione sia stato ottenuto qualcosa. Forse tutto dipende da ciò, dal liberare tali domande dalla prigione della metafisica” (E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 65, corsivo nostro). Le considerazioni che ritroviamo nella seconda parte del volume, da concepirsi come il personale tentativo finkiano di entrare nel merito delle suddette domande, si iscrive in questa volontà di uscire “aus dem Gefängnis der Metaphysik” e di guardare ad un modo per così dire alternativo, più originario, di affrontarne i problemi. Ciò che a noi preme sottolineare sin da ora, pena il fraintendimento delle argomentazioni che stiamo svolgendo, è che parlare di metafisica

dell'ente, e sono inoltre sempre le stesse domande che ogni epoca ed ogni filosofante devono sempre porre di nuovo"³⁸. In tal senso, ribadisce più volte il filosofo (in questo come in altri corsi), è un'interpretazione volgare e manualistica quella che vedrebbe la filosofia moderna come un'inversione in direzione soggettiva dell'opposta tendenza "oggettiva" caratterizzante la filosofia antica, quasi che in un caso il domandare filosofico vertesse su un determinato ambito, appunto l'ambito oggettuale, nell'altro caso su un campo d'interrogazione differente, quello costituito dal dominio del soggetto, dell'io, della coscienza. A fronte di simili interpretazioni semplicistiche, Fink mette in guardia sottolineando che "la filosofia moderna è tanto poco *subjektivistisch* quanto poco l'antica è *objektivistisch*", e ciò nella misura in cui entrambe non avrebbero come oggetto due sfere d'indagine differenti, non guarderebbero cioè a due diverse dimensioni della regione ontica, ma si muoverebbero in realtà sempre nel tracciato segnato dalle medesime questioni, le quattro domande fondamentali in cui il problema dell'essere si dispiega ed organizza. Laddove questo non venga riconosciuto, "significa che la filosofia non si trova nell'esplicita direzione del progetto sistematico appartenente alla sua essenza"³⁹, ovvero che essa non si coglie nei tratti peculiari che la determinano proprio in quanto filosofare e che la differenziano dalle altre forme di conoscenza umana, compresa la scienza.

È quest'ultimo un punto centrale per comprendere il piano problematico sul quale Fink si sta muovendo. Cosa significa infatti identificare l'autentico procedere filosofico con il "progetto sistematico" delle quattro domande su essere (dell'ente), mondo, verità e Dio? Non significa forse – ed è del resto da questo punto che eravamo partiti – ritagliare per la filosofia uno spazio di movimento posto *prima* rispetto al luogo d'incontro con le cose? Posto cioè nel terreno dell'*a priori*? Se la riflessione filosofica, nell'interpretazione finkiana, ha inizio con la meraviglia e con la messa in discussione dell'ovvietà dell'atteggiamento naturale, a cui segue l'interrogazione delle sue premesse altrimenti non indagate, le quattro domande su cui il filosofo insiste non farebbero che segnare nel dettaglio i sentieri "sotterranei" in cui una simile interrogazione può muoversi. Esse non rimandano a specifici ambiti oggettuali, ma a quella strutturazione preliminare del reale sulla base della quale solamente può delinarsi la prensione di oggetti (siano questi cose esterne o vissuti interni). L'essere-ente dell'ente, la totalità del mondo, la verità come modo della relazione ente-sapere e Dio come ente massimamente

non significa parlare di questione ontologica *tout court*, bensì, più limitatamente, del solco in cui si svolge l'esplicitazione di quest'ultima nel corso della storia del pensiero occidentale. Quanto stiamo dunque affermando a proposito della filosofia a partire da *Einleitung in die Philosophie*, se è vero che rappresenta un'interpretazione dei presupposti di tale storia e dei sentieri di domanda su cui da sempre essa si è mossa, è pur vero che apre nel contempo la strada – ed è proprio questo il fine cui Fink guarda – per un differente attraversamento dei medesimi sentieri. È pertanto in questo senso più esteso □ che parte sì da un confronto con la tradizione del passato, ma che arriva a mirare al di là di essa □ che devono essere intese le riflessioni finkiane su cui ci stiamo soffermando. Per quanto concerne poi il motivo che conduce l'autore ad identificare le *Grundfragen der Metaphysik* con quelle della filosofia nella sua essenza, questo va rintracciato nelle premesse "operative" della sua proposta filosofica, le stesse premesse che ne guidano l'interpretazione dell'ontologia precedente.

³⁸ Ivi, p. 82.

³⁹ Ivi, p. 74.

essente vengono cioè proposti da Fink alla stregua di coordinate sempre presupposte nella strutturazione di quello spazio ingenuo in cui l'uomo naturalmente gestisce la sua esperienza del mondo circostante, coordinate che l'incedere filosofico da sempre tenterebbe di definire nel suo intento – non importa se riconosciuto o meno – di spiegare e motivare l'atteggiamento naturale a partire da ciò che lo rende possibile. È pertanto in virtù di tali interrogativi che la filosofia, nell'ottica finkiana, guadagna il suo specifico ruolo e si distingue dalle altre scienze, poiché è nello sporgersi sullo spazio *a priori* da essi tracciato che può abbandonare il già-dato, l'ente a disposizione a cui ancora la conoscenza scientifica si rivolge, per calarsi nelle strutture ontologiche preliminari su cui l'esperienza di esso atematicamente si regge⁴⁰.

Premessa fondamentale per quanto affermato è dunque il fatto che il vivere umano orientato alle cose già sempre presupponga che queste siano enti e che abbiano una struttura ontica, che si trovino in un mondo, che abbiano una relazione di accordo con il conoscere umano e che siano inserite in un sistema ontologico di riferimento dove il piano fenomenico in cui esse si situano riceve il proprio senso a partire da un ulteriore piano avente rango metafisico superiore (il *summum ens* o Dio, non da intendersi però come il Dio della religione, non come la rappresentazione ingenua del divino, bensì, precisa Fink, solo come “Dio in

⁴⁰ Ancora una volta ci si palesa il parallelismo rispetto a molte dichiarazioni husserliane volte a sottolineare la distanza fra il piano del filosofare e quello delle scienze positive, ancora ingenuo. Sosteneva ad esempio Husserl nel 1923/24: “La conoscenza naturale e la stessa scienza positiva possono cominciare senza porsi troppi problemi, sviluppando la propria attività sulla base di un'evidenza ingenua, e così aprire nuove vie al pensiero ed elaborare nuovi metodi. Prima di tutte le elaborazioni teoriche, la scienza dispone di oggetti, del rispettivo ambito scientifico e, innanzitutto, del mondo già dato attraverso l'esperienza naturale. Il filosofo, invece, non può, a sua volta, iniziare alla leggera. Egli non può lasciar valere niente come già dato, poiché dispone e può disporre soltanto di ciò che si è dato da se stesso in maniera assolutamente giustificata” (E. Husserl, *Erste Philosophie. Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, hrsg. von R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 6; tr. it. *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 8). O ancora: “Le scienze hanno predataità – questo significa: esse le ‘accettano’, senza aver prima criticamente esaminato la conoscenza già data. Allo stesso modo, esse intraprendono un conoscere metodologico, che hanno certamente preso in considerazione criticamente, cui hanno dato una forma critica; e tuttavia, di nuovo, senza aver messo a tema propriamente e fino in fondo, in una riflessione radicale, l'operare della conoscenza teoretica. Proprio qui scaturisce l'esigenza filosofica di un inizio privo di presupposti, di una nuova vita di conoscenza veramente radicale” (ivi, p. 11; tr. it. p. 14). Ammesse ovviamente le differenze per quel che attiene alla peculiare concezione del filosofare che i due pensatori avanzano (per Husserl una filosofia rigorosa pienamente giustificata nei suoi assunti e “in cui il filosofo possa stare dinanzi a se stesso in assoluta buona coscienza in quanto soggetto conoscente attivo”, per Fink – che sta qui offrendo più estesamente un'interpretazione della filosofia in generale – un domandare che si inoltra nella quadruplici articolazione del problema dell'essere), in entrambi i casi troviamo per prima cosa, quale *conditio sine qua non* per poter realmente parlare di *Philosophie*, la necessità di superare la regione della datità su cui ancora le scienze positive si muoverebbero in modo atematico, al fine di fondarla in quanto tale e di indagarla nei suoi presupposti (calati da Husserl nell'indubitabilità della vita di coscienza, da Fink nei sentieri segnati dalle quattro *Grundfragen* ontologiche). Se per il momento ci limitiamo a notare una certa vicinanza al punto di vista husserliano relativamente alla lettura finkiana della filosofia e della sua storia, vedremo come una tale affinità, coerentemente, sarà da leggersi anche a monte delle scelte alla base della cosmologia del Nostro e da considerarsi pertanto come una chiave di lettura privilegiata per decifrarne l'articolazione.

senso filosofico”, cioè appunto come “l’ente più essente a partire dal quale l’essere di tutto l’ente si determina nel suo rango”⁴¹). Tutto ciò che si accorda nell’essere un ente, ci dice perciò l’autore, deve sottintendere i concetti universali a cui le quattro domande metafisiche si riferiscono, essendo essi i quattro concetti in cui l’orizzonte del *Sein* snoda se stesso e la propria complessità⁴².

⁴¹ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 142. Il fatto che Dio, così inteso, venga annoverato insieme ad essere, mondo e verità quale sentiero obbligato dell’interrogare filosofico e, come causa di ciò, quale necessario presupposto trascendentale del rapporto con l’ente, è una scelta di Fink che fa riflettere. Nell’ambito del presente paragrafo ci basti specificare ciò che l’autore intende con il termine *Gott* in riferimento alla quarta *Grundfrage* del filosofare, rimandando la problematizzazione delle sue sottese implicazioni al quarto capitolo, in cui si svelerà come l’indicazione di due differenti livelli ontologici (riconciliabile alla tradizionale distinzione fra essenza e fenomeno) trovi la propria piena giustificazione nella peculiare risposta che Fink intende fornire al problema dell’essere. Per ora ci limitiamo perciò a rimandare la possibilità di comprendere la nozione di Dio che abbiamo incontrato, per nulla trasparente, a quella circolarità del pensiero finkiano di cui già abbiamo detto, vale a dire al vicendevole richiamo e al reciproco condizionamento fra l’interpretazione del sostrato storico-filosofico in cui la proposta finkiana si situa ed i termini propositivi, se vogliamo la vera e propria *pars construens*, attraverso cui tale proposta prende forma.

⁴² È in virtù di questo carattere *a priori* dei concetti designati dalle quattro domande della filosofia che Fink definisce queste “domande trascendentali”, non riportando però l’espressione tanto al suo significato moderno-kantiano, quanto piuttosto all’antica problematica dei “trascendentali”: *ens, verum, unum, bonum*, riuniti insieme nella concezione per cui “*quodlibet ens est unum, verum, bonum*”. Se l’accezione kantiana del termine si limiterebbe infatti a soffermarsi sul rapporto *ens-verum*, nell’ambito di un’interpretazione di Kant di matrice ontologica a cui non è ovviamente estranea quella heideggeriana, gli antichi trascendentali, così Fink, non si limiterebbero alla relazione uomo-ente e alla fondazione di quest’ultimo nel primo, ma, nella loro universalità, arriverebbero a coincidere con la stessa universalità del concetto di *Seiend*: “ogni ente, proprio in quanto esso è solo un ente, deve già essere uno, vero e buono. L’universalità del concetto di ‘ente’, *on, ens*, come già mostra Aristotele, non è né quella di un genere, di una specie, né quella delle determinazioni categoriali, bensì è tale per cui essa supera, trascende, tutte queste universalità” (ivi, p. 77). Mentre il “trascendentale” kantiano resterebbe cioè limitato alla relazione fra due specifici trascendentali (appunto *ens* e *verum*, sviluppati nella domanda: “come l’*ens* in quanto tale è un *verum*?”), il più antico significato del termine riporterebbe invece la problematica dell’*ens* alla sua originaria completezza, in quanto non la vincolerebbe ad una spiegazione radicata nell’“essenza dell’uomo” (conclusione cui approdarebbe infine Kant, per cui alla fine “il *verum* costituisce l’essenza dell’*ens*”), ma la situerebbe all’incrocio dei vettori essenziali da cui la problematica dell’essere è costituita e di cui la relazione all’uomo è solo una parte (cfr. ivi, pp. 69 e sgg.). Ora, in modo analogo si dispiegherebbe per Fink il rapporto fra le quattro domande metafisiche di cui egli ci parla nel suo primo corso, anch’esse riferite a ciò che “trascende” e rende tale la singolarità del *Seiend*, e per questo associate ai quattro trascendentali. Essere, mondo, verità, Dio altro non sarebbero pertanto che una loro riproposizione, in quanto coordinate necessarie per leggere l’ultimo grado di universalità dell’essere.

Il fatto che si decida qui di non approfondire oltre tale questione è dovuto ad una sorta di “oscurità” in cui essa, a nostro parere, è lasciata da Fink, soprattutto per quanto concerne la sovrapposibilità fra ente, uno, vero e buono da una parte, ed essere, mondo, verità e Dio dall’altra. La chiave di volta per ciò, che in *Einleitung in die Philosophie* è solo accennata e che sarà meglio specificata in altre circostanze (pensiamo ad esempio al corso su *Sein, Wahrheit, Welt*, del semestre invernale 1955/56), risiede a ben vedere nel duplice significato attribuibile a *to on*, per cui “una volta significa ciò che è, la sostanza”, l’altra volta l’“*einai* preso come infinito, l’essere” (ivi, p. 79), ragion per cui, “conformemente a questa ambiguità di *on* come ente e come essere, abbiamo anche l’ambiguità degli altri trascendentali” (*ibid.*); ad esempio: “ogni ente è in quanto tale uno; l’essere uno è l’essenza della sostanza; [...]. Ma anche l’essere, l’*einai*, l’essere-reale è un uno, un’unica realtà. L’essere-uno dell’essere-reale è il mondo” (*ibid.*). Come vediamo, la

Ora, anche se una piena comprensione di simili affermazioni sarà possibile solo alla luce della nozione finkiana di mondo, nonché delle riflessioni offerte dall'autore nel corso universitario successivo, anticipiamo sin da ora una domanda che ci pare si imponga spontaneamente a partire dal discorso svolto: dove situare l'origine e conseguentemente la portata dei quattro sentieri d'indagine indicati dall'autore? In che direzione dobbiamo cioè iniziare sin da ora a leggere questa sorta di quadruplici aperture trascendentali in cui il filosofo, secondo l'interpretazione di Fink, sempre direzionerebbe la sua interrogazione del reale?

Mondo, verità e Dio, oltre che alle tre questioni della *metaphysica specialis* di matrice scolastico-wolffiana, non possono nel contempo non richiamare alla memoria finanche la riproposizione delle medesime questioni che Kant offre nella sua *Dialettica trascendentale*, in cui i tre titoli della vecchia metafisica vengono ricondotti nella loro origine ad altrettante idee della ragione non aventi valore conoscitivo, bensì, com'è noto, unicamente regolativo. Ipotizzando di applicare la stessa soluzione all'immagine del filosofare e della sua storia che abbiamo tratto dal corso finkiano del '46, potremmo facilmente riportare a tracciati soggettivi le *Grundfragen der Philosophie* lì indicate, a problematiche, com'è detto nel celebre *incipit* della prima *Critica* kantiana, che la ragione umana "non può evitare, perché le sono assegnate dalla sua stessa natura di ragione, ma a cui non può nemmeno dare una risposta, poiché tali questioni oltrepassano ogni potere della ragione umana". Posto cioè anche, come esordisce Fink, che la filosofia ha di mira la spiegazione della *natürliche Einstellung* mediante la messa in campo della questione del *Sein* (non ripiegando dunque husserlianamente sulle operazioni di coscienza in cui il mondo si costituisce, ma indagando la compagine ontologica sempre presupposta da questo mondo), il muovere tale spiegazione alla luce dell'articolazione del problema che ci è stata presentata dall'autore potrebbe essere motivabile a partire da "esigenze" dell'umana *Vernunft*. Una chiave di lettura plausibile potrebbe insomma venirci da Kant, congettura che si mostra a maggior ragione valida rammentando ancora una volta come quella finkiana sia anche una valutazione di carattere storico, ovvero una rilettura della vecchia metafisica.

Ma Fink, seppur sotto forma di accenno, non pare sin da ora lasciare spazio a dubbi:

"La natura sistematica della filosofia si mostra in questo progetto (*Entwurf*) quadruplici-unitario, il quale articola la sua problematica fondamentale. Ma perché questa quadruplicità? Quale ne è il motivo? A ciò non si può rispondere concisamente con una tesi. È piuttosto

relazione tracciata dal filosofo all'interno delle quattro coppie di concetti (ente-essere, uno-mondo, vero-verità, buono-Dio) è tutt'altro che scontata nei suoi presupposti, i quali implicano pieghe del discorso che Fink non sviluppa a sufficienza, perlomeno in questo corso. Ciò che ora vogliamo mettere in luce è solo l'accostamento alla vecchia questione dei trascendentali a proposito dell'allusione ad un piano di domanda inerente alle condizioni della completa strutturazione ontologica del reale. Per quanto concerne l'approfondimento del modo in cui tale strutturazione viene pensata (se riferita al singolo ente o, più estesamente, all'intera dimensione dell'essere), questo riguarda un ordine di problemi la cui argomentazione già richiederebbe la conoscenza della matura cosmologia finkiana.

dall'essenza dell'ente che deve essere compreso il motivo per cui esso si dispiega originariamente in modo quadruplici a partire da se stesso"⁴³.

La natura quadruplici del progetto instaurato dall'interrogativo della filosofia è da comprendere in virtù dell'essenza dell'ente e del fatto che esso si dispiega "in modo quadruplici a partire da se stesso". Da un lato, dunque, ha sicuramente senso affermare che le quattro "domande metafisiche", le quattro questioni a cui da sempre la metafisica cerca di dare una risposta, incarnano solchi d'indagine, appunto idee, che l'uomo ritrova in sé e che non casualmente Fink non manca talvolta di definire kantianamente come "idee trascendentali" (arricchendo nel contempo il termine "trascendentale" con quel riferimento agli antichi "trascendentali" di cui si è detto poc'anzi in nota); dall'altro lato, però, una simile apertura, in luogo di trovare giustificazione in una "critica della ragione", viene riportata all'"essenza dell'ente", mediante una riconduzione del solco della comprensione umana nella compagine dell'essere stesso. È perciò la dimensione ontologica, stando a queste parole, a decidere dell'orientamento dello sguardo umano e, anzitutto, della direzione del filosofare, nell'ambito di una *Einleitung in die Philosophie* che trova evidentemente fondamento in un sostrato di matrice speculativa che la eccede. Se poi, nella prospettiva finkiana, ciò trovi motivazione in scelte "operative" da ricondursi ancora ad una problematica "trascendentale" in senso stretto (intendendo il termine in senso prettamente kantiano-husserliano), è questo un nodo che potremo sciogliere solo procedendo con la trattazione e l'argomentazione della filosofia del Nostro. Per ora ci basti aver suggerito la strada su cui mantenere quanto asserito, per non rischiare di leggerne il significato su un binario errato, sbilanciato verso un'analisi soggettiva o addirittura calato in una trattazione di tipo antropologico; ricordando cioè come la descrizione della domanda umana sull'essere e come la sua identificazione con il genuino interrogare filosofico trovino le proprie motivazioni di fondo in una ben specifica prospettiva ontologica, la quale riassume in sé, seppur in modo peculiare, le quattro questioni di essere, mondo, verità e Dio.

Riacciandoci infine all'immagine della filosofia che l'argomentazione di Fink ha concorso a costruire, scegliamo di terminare il paragrafo con due citazioni volte a riassumerne sinteticamente il senso, utilizzandole nel contempo come spunto per il passaggio al paragrafo successivo:

"Noi formuliamo la tesi: l'articolazione sistematica originaria della filosofia scaturisce dal progetto trascendentale (*dem transcendentalen Entwurf*)"⁴⁴.

Oppure:

"La filosofia è essenzialmente sistematica, e questo proprio nella quadruplicità delle domande fondamentali che sono nominate con i quattro trascendentali, nella misura in cui essa non descrive ciò che è a portata di mano, bensì progetta ponendo (*setzend entwirft*) ciò che è l'essere-ente, ciò che è mondo, verità ed il massimamente essente"⁴⁵.

⁴³ Ivi, p. 74, corsivo nostro.

⁴⁴ Ivi, p. 69.

⁴⁵ Ivi, p. 79.

La filosofia, in virtù della quadruplica disposizione del suo domandare, viene qui definita “progetto” (*Entwurf*, termine di evidente derivazione heideggeriana) e, più nello specifico, “progetto trascendentale”, dove “il progetto è il solo modo possibile in cui può sorgere per noi ciò che è palese già prima di ogni trovare ed incontrare”⁴⁶.

Perché viene utilizzata quest’espressione, qui come in altri luoghi dello stesso ciclo di lezioni? Come intendere una tale progettualità con cui il filosofare viene contrassegnato? È sulla scia di simili domande, la cui risposta illuminerà di nuovo significato anche le premesse poste nel presente paragrafo, che ci addentriamo nella lettura del secondo corso universitario tenuto dall’autore nel semestre invernale 1946/47, già il cui titolo, *Philosophie des Geistes*, ci preannuncia un’apertura del discorso in direzione di nuovi risvolti del problema, dai quali saremo ancora una volta condotti a confrontarci con la centralità ed il valore di riferimento assunti per Fink dalla figura di Hegel.

3. *Philosophie des Geistes*

Anche l’oggetto di *Philosophie des Geistes* è riassumibile con la domanda: qual è l’essenza della filosofia? Questo corso, per certi aspetti, può essere pertanto considerato come una sorta di continuazione del ciclo di lezioni precedente, di cui esplicita e specifica presupposti e conseguenze. Se nella *Vorlesung* del ’46 il discorso sul filosofare viene ad un certo punto lasciato in disparte in nome di un primo tentativo di trattazione personale delle tre questioni di mondo, verità e Dio (trattazione che abbiamo per il momento sorvolato), in quella del semestre successivo vediamo invece la riproposizione e la continuazione della medesima tematica attraverso l’aggiunta di ulteriori elementi teoretici ed una sua collocazione all’interno di una rosa di problemi che si fa via via più vasta e che va gradatamente approssimandosi o, per meglio dire, ricongiungendosi con il sostrato ontologico da cui essa riceve il proprio senso. La questione relativa alla filosofia, lungo questo cammino, andrà perdendo sempre più le sembianze di una problematica particolare e specifica, calando la propria legittimità in un orizzonte d’indagine abbracciante tanto la relazione uomo-essere, quanto la concezione del *Sein* che ne è alla base. Emergerà cioè come l’interrogazione della filosofia da parte di se stessa, nel modo in cui l’abbiamo incontrata nel primo corso finkiano, non si radichi in una semplice volontà di autodefinizione, ma, più profondamente, sia fondata in un ben preciso ruolo condizionante che l’incedere filosofico svolge sia per quel che attiene all’apertura dell’uomo verso l’ente, sia per quel che concerne il modo dell’esibirsi dell’essere stesso.

Ma andiamo per gradi, riprendendo dagli elementi raccolti durante l’introduzione del corso precedente. Questi sono sinteticamente riassumibili nelle seguenti tesi:

□ la filosofia ha il proprio inizio nella meraviglia per ciò che è più ovvio, per il fatto che l’ente sia, e sorge come tentativo di spiegazione e giustificazione di tale ovvietà, di quello che con Husserl chiamiamo atteggiamento naturale;

⁴⁶ Ivi, p. 80.

□ la filosofia, nello svolgere un tale compito, è ontologia, vale a dire interrogazione dell'ente nel suo essere-ente, dell'*on he on*;

□ in quanto domanda ontologica, la filosofia chiede di essere, mondo, verità e Dio, le quattro questioni in cui la *Seinsfrage* si articola.

Il quadro emerso sino ad ora è perciò un quadro che vede l'interrogare filosofante, nella sua essenza e nella peculiarità che ne ha contraddistinto lo sviluppo storico, come indagine basata su una sorta di spostamento del fine esplicito della fenomenologia husserliana su un terreno risolutivo dotato degli strumenti della metafisica classica (poggiante sulla sua problematica centrale, quella ontologica, e svolgentesi nei solchi d'interrogazione in cui questa viene posta, identificati da Fink con le quattro domande di cui si è detto); da un punto di vista differente, potremmo anche parlare di un'interpretazione fenomenologica della metafisica tradizionale, cioè di una lettura della tradizione che cerca di riassorbirne gli intenti di base in quelli posti a monte della fenomenologia.

Ora, alle medesime domande presentateci da *Einleitung in die Philosophie* approderà *Philosophie des Geistes*, seppur guardando ad esse da una diversa prospettiva, che va a completare quella precedente.

Qui, come nel '46, uno dei nodi tramite cui il discorso esordisce è quello riguardante la differenza e la non sovrapponibilità di filosofia e scienza⁴⁷. Ancora una volta si sottolinea che quest'ultima, qualunque essa sia, ha come proprio tema uno specifico settore dell'ente ("Alle Wissenschaft ist *teilhaft*"⁴⁸), mentre la prima, ora esplicitamente intesa sin dall'inizio come metafisica, "frägt immer ins Ganze", essendo essa "la determinazione dell'ente come tale e nella sua totalità"⁴⁹. Anche in questo caso Fink mira a mettere in luce la zona che possiamo definire più profonda in cui il filosofare guarda rispetto ad ogni ricerca di ordine scientifico: laddove la scienza, infatti, avrebbe sempre a che fare con l'ente, con tutto ciò a cui appartiene il fatto di essere (le piante per il botanico, gli animali per la zoologia, gli uomini per l'antropologia e la psicologia, i numeri per l'aritmetica...), senza chiedere di questo essere-ente, il filosofare, diversamente, interverrebbe a chiarire quei presupposti che la scienza utilizza ma non problematizza, quelli appunto inerenti alla *Seiendheit des Seienden*.

Rispetto al ciclo di lezioni precedente, tuttavia, ci viene in realtà qui detto sin dall'inizio qualcosa in più, a cui intendeva alludere il termine "progetto" su cui abbiamo richiamato l'attenzione alla fine dello scorso paragrafo:

⁴⁷ Questo tema, caro a Fink, trova le proprie origini, oltre che in Husserl, anche nei corsi heideggeriani frequentati dall'autore, anzitutto nel corso *Einleitung in die Philosophie*, che abbiamo già avuto l'occasione di menzionare. Qui infatti Heidegger, mosso dal medesimo intento di "avviare al filosofare", sceglie come strada privilegiata il confronto e la relazione fra filosofia e scienza da una parte, filosofia e *Weltanschauung* dall'altra, anche in questo caso al fine di illuminare il piano più originario su cui il filosofare si muoverebbe rispetto alle altre due. Non è probabilmente un caso se anche Fink, proprio in *Philosophie des Geistes*, porrà accanto alla questione del rapporto *Philosophie-Wissenschaft* anche quella della differenza e del legame fra *Philosophie* e *Weltanschauung*, dimostrando così □ è questo solo uno fra i tanti casi a cui potremmo richiamarci a tal proposito □ di continuare a guardare alle vecchie lezioni heideggeriane come ad una fonte di stimoli e spunti di interesse .

⁴⁸ E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., p. 11.

⁴⁹ Ivi, pp. 11-12.

“Col fatto che però ora la filosofia pone in questione questa ovvietà dei presupposti che sostengono e conducono le scienze e che chiede espressamente dell’essere-ente dell’ente, *essa porta di nuovo in movimento un’ontologia che si trova inattiva nell’ingenuità della vita*, fissa espressamente nel concetto ciò che è il cosa ed il che, la realtà e la possibilità, l’essere-vero dell’ente. Con ciò essa, tramite l’esplicito porre i presupposti di tutte le scienze, *fonda queste ed indica loro esplicitamente i concetti-guida che le conducono*”⁵⁰.

Ora non ci viene solo detto che la filosofia ha come oggetto un terreno che viene prima rispetto a quello ontico a cui le scienze si rivolgono, ma, con un accento più radicale, l’analisi è qui allargata alle ripercussioni che il filosofare, proprio nella misura in cui guarda in tale terreno, ha nei confronti dell’operare scientifico e, più in generale, della vita pre-filosofica. Nelle affermazioni appena riportate si parla di una “fondazione” delle scienze e, quale canale privilegiato mediante cui ciò avviene, di un “riportare di nuovo in movimento un’ontologia che si trova inattiva nell’ingenuità della vita”, in quell’ingenuità che l’autentica filosofia si propone di fondare. Possiamo articolare queste affermazioni anche così: il chiarimento filosofico dell’atteggiamento naturale, implicante nel contempo anche la spiegazione del terreno ontico su cui le scienze si muovono (implicita è qui la nozione husserliana di *Lebenswelt*), comporta il riportare in movimento l’ontologia inattiva sottintesa da tale atteggiamento; oppure: rivolgersi alla *Seinsfrage*, indicataci in *Einleitung in die Philosophie* come il canale da percorrere per la problematizzazione della *natürliche Einstellung*, implica rispetto a questa una messa in moto della silenziosa ontologia che vi si trova celata.

Fondamentale per noi risulta dunque la comprensione di cosa effettivamente significhi quel “portare in movimento” di cui Fink parla già all’inizio del corso e, conseguentemente, del livello di radicalità con cui può essere intesa la fondazione del terreno scientifico da parte della filosofia. Possiamo tradurre la questione in questi termini: “portare in movimento” nel senso di un semplice portare alla luce ciò che è nascosto, oppure, più radicalmente, nel senso di un movimento di evoluzione e trasformazione rispetto ad un orizzonte di fissità? Utilizzando le quattro *Grundfragen* ontologiche emerse dal corso precedente, è formulabile una domanda del tipo: la struttura ontologica disegnata dai quattro problemi di essere, mondo, verità e Dio è per Fink tale per cui essa viene svelata dal filosofare nella sua univocità, oppure sono ammessi molteplici modi con cui la quadruplici compagine ontologica del reale è concepibile, nell’ambito di ontologie messe “in movimento” dal filosofare stesso? È intorno a queste due alternative, la soluzione del cui rapporto va a ben vedere oltre un semplice *aut-aut*, che si giocherà la nostra lettura dei primi corsi finkiani in vista di una più estesa interpretazione del concetto di mondo. Per ora ci basti utilizzarle come filo conduttore per inoltrarci nell’approfondimento del ruolo della filosofia a partire da questo ulteriore ciclo di lezioni.

Mantenendo quale punto di riferimento la tematica ed i quesiti suaccennati, ci rivolgiamo direttamente alla seconda parte del testo, a cui la sezione precedente è dichiaratamente propedeutica. Dopo aver infatti premesso che il tema della *Vorlesung* è lo spirito, *der Geist*, insieme ad una sua interrogazione prettamente *philosophisch*, il primo compito che Fink si prefigge è quello di segnare una netta

⁵⁰ Ivi, p. 31, corsivo nostro.

distinzione fra una *Philosophie des Geistes* e “tutti i modi in cui noi comprendiamo lo spirito e lo spirituale *prima* di ogni filosofia”⁵¹, anzitutto il modo in cui l’accezione viene trattata nel territorio d’indagine delle *Geisteswissenschaften*. La prima parte dell’opera, coerentemente con tale intento, è pertanto dedicata all’articolazione di una “fondazione filosofica delle scienze dello spirito”, in cui vediamo innestare la corrente tripartizione del loro oggetto (tripartizione in spirito soggettivo, oggettivo ed oggettivato) in una struttura ontologica del *Dasein* umano che molto deve all’analitica esistenziale di Heidegger e che solo il filosofare, inteso nella sua accezione metafisica, può mettere in luce. Duplice è l’obiettivo cui guarda questa prima parte: da un lato ribadire il valore fondativo della filosofia nei confronti di qualunque scienza, valore esplicito nel caso specifico in relazione alle peculiari *Wissenschaften* aventi ad oggetto l’uomo; dall’altro lato permettere all’esposizione filosofica di attraversare una modalità peculiare di intendere la nozione di spirito, appunto quella delle *Geisteswissenschaften* incentrata sulla formazione di senso del mondo storico umano (quello che Fink chiama “spirito ontico”, essendo esso conosciuto come “un avvenimento nel mondo”⁵²), per poi passare ad un ampliamento del significato del termine e ad una riproposizione della domanda “qual è l’essenza dello spirito?”, che sarà al centro della parte successiva.

È all’orizzonte schiuso da questo interrogativo che noi ora ci ricongiungiamo, essendo qui che ritroviamo le redini del discorso che stiamo svolgendo circa il ruolo del filosofare e, più in generale, circa lo sviluppo della posizione ontologica dell’autore. Eludiamo così la trattazione e l’approfondimento delle argomentazioni contenute nella prima parte, le quali, seppur ricche di stimoli, si prestano maggiormente ad essere riprese all’interno di una ricerca concentrata specificamente sull’antropologia del Nostro, non sulla sua ontologia.

Sul perché il discorso intorno alla filosofia abbia direttamente a che fare con la questione dell’essenza dello spirito, e sul come questa sia infine da intendersi, se limitatamente o meno alla produzione di senso umana, Fink anticipa la risposta sin dall’introduzione:

“Potrebbe essere che l’essenza dello spirito sia sempre ed ovunque nascosta e si mostri solo nella filosofia; che cioè tutti i modi e le forme di incontro di tipo pre-filosofico lascino vedere lo spirito e lo spirituale, ma non nell’originarietà della sua vera essenza. Potrebbe essere che esso stesso venga portato all’apparire solo *nella* filosofia, che la filosofia sia così una dottrina dell’apparizione dello spirito, che essa sia una ‘Fenomenologia dello spirito’, per nominare il titolo che Hegel ha dato alla prima forma della sua filosofia dello spirito”⁵³.

Il nucleo del corso in esame, a partire dal problema che già il titolo solleva, pare così ricongiungersi al nostro tema, non facendo che confermare la valenza centrale assunta dal pensiero filosofico all’interno della prospettiva finkiana. La filosofia, lungi dall’essere ricondotta all’insieme delle produzioni spirituali umane, viene individuata come il solo luogo di esibizione della loro essenza, come lo spazio in cui solamente può venire alla luce quanto da esse

⁵¹ Ivi, p. 9.

⁵² Ivi, p. 27.

⁵³ Ivi, p. 14.

silenziosamente sottinteso (nel passaggio da un'accezione di spirito "ontica" ad una "ontologica", in cui il termine non ha più a che vedere con un "avvenimento nel mondo", ma con l'essere di questo mondo). Per tale motivo, ci dice l'autore, il genitivo "*des Geistes*" nel titolo non deve essere inteso solo come *genitivus objectivus*, come un indicatore dell'oggetto dell'argomentazione filosofica che ci si propone di sviluppare, bensì anche come *genitivus subjectivus*, vale a dire come vero e proprio soggetto del procedere filosofico, come suo intrinseco motore; il titolo "filosofia dello spirito", detto altrimenti, non sarebbe da leggersi solo come una filosofia che intende trattare dello spirito, ma come filosofia nel senso di un'attività che lo spirito pone in essere. Esso, in questa seconda accezione, indicherebbe quindi *in toto*, non solo in parte, l'oggetto della *Vorlesung*, non identificabile con il concetto di *Geist*, ma con la stessa filosofia in quanto sua esibizione.

Ma a cosa pensa allora Fink quando parla di "spirito" e come ciò ci riporta a quel portare "di nuovo in movimento un'ontologia che si trova inattiva nell'ingenuità della vita", affermazione che troviamo già all'inizio del testo e da cui siamo partiti? Se il filosofo non solo non concede l'ultima parola alle *Geisteswissenschaften* per quanto riguarda il loro procedere, bensì anche per quel che attiene al loro oggetto, in cosa consisterà quel *Wesen des Geistes* che proprio nella filosofia trova la possibilità di manifestarsi? La definizione dei due concetti pare andare di pari passo:

"La filosofia dello spirito non ha nessun altro compito che non sia la domanda sull'essenza e sull'autentico essere dello spirito. È con ciò un'ontologia? Forse un'ontologia di un determinato ambito dell'ente? [...] Questa domanda filosofica è però *ontologia in un senso più radicale*. Nel senso, cioè, che chiede dello spirito, nella misura in cui esso, nel fondamento della sua essenza che si trova prima di ogni reperibilità, *pre-pensa originariamente e pone nel concetto* ciò che in generale è ente, essenza, fenomeno, fondamento e fondato. Caratterizziamo quest'azione originaria dello spirito, che noi vogliamo afferrare quale sua essenza, come il *progetto onto-logico (ontologischen Entwurf)*. Non si tratta mai di ciò, di avere in anticipo una comprensione dell'essenza dell'essere già disponibile ed elaborata categorialmente, per poi da lì ricercare l'essenza dello spirito. Si tratta piuttosto di comprendere lo spirito nell'originarietà del progetto dei concetti nei quali l'ente viene pensato. Sotto forma di tesi asseriamo così ora: *l'essenza dello spirito è il pensiero dell'essere (das Wesen des Geistes ist das Denken des Seins)*. Lo spirito esiste come il *logos progettante dell'on*, esso è esistente come onto-logia"⁵⁴.

Da queste parole già scorgiamo il passaggio di cui si diceva da un significato di spirito meramente ontico ad uno ontologico. Con il termine *Geist* non viene qui designato un ambito del mondo sussistente accanto ad altri, lo spazio dell'umano accanto a quello della natura (in questo caso, dice Fink, avremmo ancora a che fare con la dimensione dell'ente), bensì "il *condizionante (das Bedingende)*, in quanto solo esso pone e progetta ciò che costituisce un ente in quanto tale"⁵⁵. L'essenza dello spirito coincide con il pre-decidere ciò che verrà incontrato come ente nella sfera ontica o, più precisamente, ciò che in tale sfera varrà come struttura in virtù della quale si potrà parlare di ente. Il fatto che le cose siano quelle che sono, il fatto stesso che i prodotti dello "spirito ontico" poggino su una

⁵⁴ Ivi, pp. 135-136.

⁵⁵ Ivi, p. 136.

determinata struttura ontologica, è da ultimo riconducibile ad un progetto preliminare (e ritroviamo così il termine “progetto”) che Fink fa coincidere con l’originario “*Wesen des Geistes*”, laddove quest’ultimo, ci dice, altro non è che il “pensiero dell’essere”, il pensiero dei concetti in forza dei quali qualcosa è.

Ma se tale *Wesen* ha come unico luogo di esibizione la filosofia, allora questo ci porterà per necessità a riconoscere che:

“Il filosofare è in effetti poesia dei pensieri (*Gedankendichtung*), costruzione (*Konstruktion*). Non come l’ideare arbitrario e facoltativo di cose immaginate, ma come il progetto concettuale di ciò che in generale è una cosa, un ente, □ come la costruzione concettuale della cosità delle cose, la quale si trova preliminarmente alla base di ogni rapporto con le cose, di ogni trovare, conoscere ed asserire sulle cose, e che sola rende possibile questo rapporto. E questo ideare l’essere di tutto l’ente è l’autentica vita dello spirito umano. [...]

Questa dimensione originaria nell’essere dell’uomo si apre solo per la filosofia. [...]

Ma questo progetto accade nell’uomo. L’uomo è così un essere ambiguo, di cui non si può facilmente entrare in possesso. Egli appare come un ente nel mondo, come una cosa fra le cose, □ e dall’altra parte è il luogo del progetto di tutti i concetti ontologici in cui l’essere delle cose viene pensato preliminarmente prima di ogni esperienza”⁵⁶.

Con questa citazione ci vediamo riportati nel cuore della questione da cui il nostro esame del testo ha preso le mosse. Anzitutto comprendiamo perché Fink, riferendosi alla filosofia, utilizzi □ questo già in *Einleitung in die Philosophie* □ il termine “progetto”; in secondo luogo ci viene dato un indizio su come intendere quel “in Bewegung bringen” su cui ci siamo posti domande. Lasciando per il momento in sospenso la questione relativa ad una definitiva circoscrizione della nozione di *Geist*, la quale potrà essere a ben vedere guadagnata solo guardando anche al di là di questo corso⁵⁷, facciamo dunque spazio ad alcuni agganci agli interrogativi già sollevati.

Se prima sapevamo che la filosofia è interrogazione dell’essere e sguardo nella zona *a priori* sempre presupposta laddove ci si rapporti all’ente, ora sappiamo che essa non solo muove se stessa sulla scorta di un’esigenza della ragione umana, non solo è sede di un movimento conoscitivo in direzione di una struttura ontologica ammessa come pre-data, ma addirittura interviene a decidere di una

⁵⁶ Ivi, p. 141.

⁵⁷ Riportiamo ad esempio queste domande tratte dalla medesima *Vorlesung*, domande qui non ulteriormente problematizzate, ma che lasciano palesemente intravedere l’apertura di ulteriori sentieri di discussione relativi al termine *Geist* e al motivo per cui esso viene utilizzato da Fink: “Che tipo di ente è l’uomo, per cui la domanda sulla sua struttura d’essere diviene domanda sull’essere dello spirito? È lo spirito essenzialmente spirito umano?” (ivi, p. 114, corsivo nostro). Se l’essenza dello spirito si dà solo nella filosofia, perciò in quella che possiamo definire un’attività umana, resta per noi ancora dubbio se lo spirito, nella pienezza del suo significato, possa essere per Fink ridotto alla sfera dell’uomo, fosse anche la sfera filosofica oppure quella □ che è poi lo stesso □ del “progetto ontologico” condizionante la struttura dell’ente. “È lo spirito essenzialmente spirito umano?” equivale anche a chiedere: l’utilizzo del termine *Geist*, apparentemente casuale nel dispiegamento del pensiero ontologico finkiano (impressione rafforzata dal fatto che esso è utilizzato limitatamente al presente corso), trova forse la propria giustificazione al di là dell’argomentazione che si sta svolgendo? Lungo lo svolgimento della nostra ricerca si mostrerà come la risposta ad una tale domanda non possa che essere affermativa e come il termine di riferimento a cui ricondurre l’uso di questa parola da parte di Fink sia rinvenibile, ancora una volta, nel suo debito verso la filosofia di Hegel.

tale struttura, la “progetta” e la “costruisce” intervenendo così a condizionare preliminarmente il modo in cui l’uomo incontra e concepisce le cose e il mondo.

Un panorama totalmente nuovo pare schiudersi rispetto alle indicazioni della *Vorlesung* precedente, panorama in cui l’introduzione al filosofare si salda con l’argomentazione ontologica finkiana e con il ruolo svolto dallo “spirito umano” nel suo contesto. Da una parte veniamo adesso informati di una posizione mediatrice rivestita dall’uomo nello strutturarsi ontologico del reale; dall’altra vediamo come l’interrogare filosofico venga legato a doppio filo con essa, rappresentando la sede in cui questa mediazione può avvenire. Se viviamo in una realtà fatta in un determinato modo, una realtà, ad esempio, in cui le cose hanno una determinata struttura e in cui, per conseguenza, possiamo incontrarle empiricamente appunto dotate di *quella* struttura, questo avverrebbe □ così Fink □ in virtù di un progetto di pensiero messo umanamente in atto nello spazio di domanda schiuso dalla filosofia. *Philosophie*, come leggiamo, è *Gedankendichtung*, è *Konstruktion*: nei pensieri in cui segue la strada dischiudale dall’iniziale *Verwunderung* e in cui fornisce risposte alle domande in cui il suo svolgersi si organizza, essa “costruisce” concettualmente i presupposti sulla base dei quali il mondo verrà incontrato; il *logos* dispiegato sul suo terreno “progetta l’*on*”. Solo in tal senso è perciò da leggersi l’utilizzo del termine *Entwurf*: il “progetto” di cui ci parla l’autore, in quanto “progetto ontologico”, rimanda letteralmente al pianificare, all’ideare (*Erdenken*), al portare alla luce una nuova dimensione della *Seiendheit des Seienden*; se l’uomo ha normalmente a che fare con l’ente, nella progettualità filosofica si decide dell’essere di questo ente, di ciò che esso è e di ciò che fa sì che esso possa venire incontrato e riconosciuto in quanto tale. L’ontico (in termini heideggeriani), l’empirico (in termini kantiani), l’ingenuo incontro con le cose proprio dell’atteggiamento naturale (in termini husserliani): comunque si nomini codesto spazio di relazione col mondo, esso, nell’ottica finkiana, si rivela possibile solo alla luce di un’impalcatura *a priori* che è l’uomo stesso a progettare nella concettualità pensata ed articolata a livello di pensiero filosofico. Una lingua, ci dice Fink a questo proposito, è in ultima istanza una “nascosta filosofia”⁵⁸, in quanto sottesa ad essa e alla sua struttura è sempre la decisione inaugurata ed aperta, appunto progettata, da un passato filosofare; essa “è essenzialmente un progetto in riposo, cioè un progetto che dall’originaria agitazione (*Bewegtheit*) del pensiero è scivolato nell’arresto”⁵⁹. Benché caduta

⁵⁸ Ivi, p. 182.

⁵⁹ Ivi, p. 186. All’origine della struttura sottesa alla nozione di “progetto ontologico” troviamo evidentemente l’*In-der-Welt-sein* heideggeriano e, più a monte, la filosofia trascendentale kantiana già filtrata dall’interpretazione che di essa era stata data da Heidegger, interpretazione che, nelle sue molteplici sfaccettature, Fink conosceva non solo attraverso il *Kantbuch* (pensiamo ad esempio alla *Vorlesung* heideggeriana frequentata dall’autore sul tema *Einleitung in die Philosophie*, più volte menzionata, dove troviamo una lunga parentesi dedicata a Kant, oppure al trattato *Vom Wesen des Grundes*, ora in *Wegmarken*, che Fink aveva probabilmente avuto l’occasione di leggere). Nulla togliendo agli elementi di originalità della visione finkiana (primo fra tutti l’idea di una storicità della compagine ontologica facente capo al concetto filosofico, idea che, unendo la circolarità ermeneutica heideggeriana con tratti hegeliani, già in parte anticipa riflessioni che ritroveremo nel “secondo” Heidegger), alla base del disegno filosofico sin qui esposto troviamo quella che sempre con Heidegger possiamo definire “trascendenza del *Dasein*”, il pensiero di una preliminare apertura dell’uomo all’essere dell’ente e all’orizzonte totalizzante in cui l’essente può

nell'ovvietà, benché svuotata dalla passione dello stupore da cui è nata, sottesa ad un linguaggio umano e all'esperienza del mondo ad esso connessa è silenziosamente presente una lontana progettualità filosofica, nonché la compagine concettuale da questa inaugurata ("In una lingua si trova sepolta e trivialisata molta parola originaria □ *Urwort* □, la quale nasconde in sé un originario pensiero 'filosofico'"⁶⁰).

mostrarsi. Nel corso successivo a *Philosophie des Geistes*, dal titolo *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (corso ancora inedito, il cui testo si trova presso il *Fink-Archiv* dell'Università di Friburgo con il numero d'inventario E15/109), il cui obiettivo, molto in sintesi, è ravvisabile nel tentativo di identificare l'essenza della libertà umana con l'apertura condizionante del progetto ontologico, troviamo non a caso un percorso interpretativo che da Kant (il quale non avrebbe in mente "nient'altro che ciò che oggi viene chiamata la 'trascendenza' dell'uomo" □ p. 47 □), passando attraverso Nietzsche e il suo superuomo, si riallaccia nelle ultime pagine a Heidegger, mostrando come ognuno di questi autori, seppur in modo differente e diversamente problematizzato, pensi l'orizzonte costruttivo e pre-fenomenico dell'*ontologischer Entwurf* parallelamente al peculiare ruolo dell'umano da esso presupposto. A differenza dell'idealismo, in cui la progettualità perderebbe ad un certo punto il suo vincolo col mondo, per i pensatori nominati, nonostante venga accordata all'uomo la posizione privilegiata di legislatore dell'essere dell'ente, essa andrebbe di pari passo col mantenimento dell'orizzonte della finitezza, non producendo il progetto il mondo, le cose, ma solo lo spazio in cui esse possono darsi, le regole vincolanti l'oggettualità degli oggetti. Da far notare, anche nel caso di questa *Vorlesung*, è l'evidente ripresa di lezioni heideggeriane. Il cammino lungo il quale si svolge la trattazione finkiana del problema della libertà in Kant, infatti, cammino che inizia con la trattazione delle *Analogie dell'esperienza* (nello specifico della seconda analogia) per passare poi alla terza antinomia della ragione nella *Dialettica trascendentale*, riprende pari pari le sezioni della *Critica della ragion pura* e gli argomenti kantiani che Heidegger aveva toccato nel suo ciclo di lezioni del semestre estivo 1930, anch'esso dedicato al rapporto fra libertà e trascendenza del *Dasein* e guarda caso recante il titolo *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (ora in *Gesamtausgabe*, Bd. 31, hrsg. von H. Tietjen, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994).

⁶⁰ E. Fink, *Philosophie des Geistes*, p. 182. Sulla falsariga di queste affermazioni, in un corso del 1951 Fink ribadirà che "il linguaggio è essenzialmente l'apertura dell'essere, è il modo in cui questo ci si consegna, ci si rapporta. *Il linguaggio in cui abitiamo è l'ontologia più 'originaria'*" (E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum □ Zeit □ Bewegung*, Nijhoff, Den Haag 1957, p. 5, corsivo nostro). Tale centralità del *logos*, che non può non richiamare alla memoria le celebri affermazioni del *Brief* di Heidegger, non rappresenterà a ben vedere una costante nello sviluppo del pensiero finkiano, nella misura in cui, a partire dalla metà degli anni Cinquanta, l'originaria relazione al *Sein* verrà calata, prima ancora che nel linguaggio, nei fenomeni esistenziali che Fink porrà alla base della sua antropologia filosofica. Nonostante questa apertura "vitalistica", in parte influenzata dalla frequentazione dei testi nietzscheani, e malgrado il conseguente venir meno della priorità del concetto e del linguaggio, non ci pare tuttavia di poter affermare che le affermazioni contenute nei primi corsi universitari finkiani vengano ad un certo punto superate. Esse, invero, sebbene affiancate ad ulteriori fenomeni dell'esistenza per quanto concerne il loro valore fondativo, restano a nostro avviso il solo binario su cui poter calare sino alla fine la relazione conoscitiva con le cose ed il mondo. Detto altrimenti: pur ammettendo che l'apertura dell'essere □ per Fink, come vedremo, un'apertura radicata a livello di totalità cosmologica □ trova la propria mediazione umana attraverso canali precedenti quello linguistico, ciò non toglie che quest'ultimo, se vogliamo in modo tautologico, continui a necessitare di una spiegazione e che questa sia sino alla fine rintracciabile nelle argomentazioni di questa seconda metà degli anni Quaranta. Ancora nel 1964, nel corso universitario sul tema *Metaphysik und Tod*, vediamo del resto come Fink ripeta fedelmente tesi affini a quelle delle prime *Vorlesungen* (cfr. E. Fink, *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1969, p. 82), all'interno di una concezione del *Seinsverständnis* che risulta però arricchita ed ampliata dalle sue considerazioni antropologiche, concezione per cui "la nostra comprensione dell'essere si alimenta di sorgenti chiare ed oscure □, è 'logica', ma non soltanto logica" (ivi, p. 191): "l'essere non è semplicemente un essere osservato

Quanto asserito pone tutta una serie di nuove questioni da cui quelle già sollevate vengono investite. Posto che il discorso sulla filosofia è emerso in realtà corrispondere alla trattazione del problema relativo al rapporto uomo-essere, rapporto che vede il primo come mediatore per lo schiudersi del secondo⁶¹, in che modo si combina questo con la storicità del filosofare e con le quattro *Grundfragen* che abbiamo imparato a conoscere a partire dal primo corso finkiano?

Circa la prima questione, ne deriva necessariamente che:

“Questo mondo pre-scientifico non è sempre e in tutti i tempi uguale, non è un’invariante nel cambiamento della storia, una costante. [...] I pregiudizi segreti ed ovvi che nutriamo sull’ente, appunto non appariscenti a causa di questa ovvietà, nell’antichità erano differenti rispetto al Medioevo e di nuovo differenti rispetto alla modernità. Con ciò non si intende però che l’antichità abbia avuto un’altra ‘visione del mondo’ (*Weltanschauung*), altri costumi ed usanze, altre visioni sulla vita e la morte, un altro rapporto alla natura, un’altra economia, un’altra valutazione del tempo libero e del lavoro, un’altra ‘tassazione dell’esistenza’, □ ora non è in questione questo veloce cambiamento storico-culturale, bensì il cambiamento infinitamente più profondo e più lento nell’interpretazione dell’*essere-ente dell’ente*. Dove sempre l’esistere umano sta nella luce dell’esistenza storica, ha già sempre interpretato l’ente. Questo avviene espressamente nella filosofia; ma inesprensamente sempre quando in generale l’uomo si rapporta all’ente comprendendo. Ogni linguaggio di un popolo è già una filosofia segreta”⁶².

Nel momento in cui si ammette che la filosofia è all’origine di uno stile ontologico del mondo, occorrerà anche riconoscere che questo stile è in ultima istanza di tipo storico. Esso non è una “costante”, ma una struttura che si trasforma nel tempo coerentemente con lo svolgersi temporale della storia del pensiero e con la capacità di un nuovo progetto ontologico di sopravvenire ad un altro già esistente. Come per il filosofare, anche per il modo in cui incontriamo ciò che ci circonda sarà necessario ammettere un carattere dinamico. Laddove infatti una filosofia, intesa come autentica progettualità (e in *Einleitung in die Philosophie* abbiamo visto come ciò venga storicamente a coincidere con lo svolgersi della storia della metafisica), interviene nel mondo, essa sottopone quest’ultimo a verifica (*Prüfung*, un ennesimo termine hegeliano) e avanza le condizioni affinché, detto con parole già incontrate più volte, venga posta “di nuovo in movimento un’ontologia che si trova inattiva nell’ingenuità della vita”; “in quanto progetto essa istituisce il *terreno di un’epoca del mondo*”⁶³. Se naturalmente l’uomo, nel suo orientarsi alle cose, agli enti, non ne interroga il modo d’essere ma si limita ad utilizzare inconsapevolmente il progetto di una filosofia passata, il filosofo, ci dice Fink, solleva per così dire la patina di tale ovvietà, guarda dietro ad essa ed interroga nuovamente, rimette appunto di nuovo

ed espresso, esso è anche un essere esperito nella lotta, nel lavoro, nel gioco e nell’amore. L’*on* non è assolutamente affidato in modo esclusivo al *logos*” (ivi, p. 182).

⁶¹ Già in *Einleitung in die Philosophie* ci viene in realtà detto che “die Philosophie ist wesentlich Vermittlung, in ihr wird die Weltstellung des Menschen im Ganzen des Seienden als Mittler offenbar” (E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 22), ma senza che la portata di una simile affermazione venga discussa e resa trasparente in tutti i suoi presupposti. Per questo bisognerà appunto attendere il corso universitario successivo.

⁶² E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., p. 126.

⁶³ Ivi, p. 196.

in moto, la struttura ontologica che vi si trova alla base, aprendo solchi di pensiero su cui l'immagine del mondo può di nuovo essere riformulata: "il filosofare porta di nuovo in movimento il progetto fermo ed immobile in una lingua; i pensieri fondamentali sull'essere si fluidificano. La stessa struttura del mondo entra in movimento e tutto ciò che è fisso e che appare fondato inizia a vacillare. L'incertezza produttiva assale l'uomo, per cui egli non sa più cosa e come l'ente è, per cui egli perde ogni appoggio fisso, ogni suolo portante, per cui nulla è per lui sicuro se non l'insicurezza, nulla è certo se non l'incertezza"⁶⁴; "la filosofia", leggiamo altrove a questo proposito, "guadagna l'aspetto della catastrofe"⁶⁵.

A completamento di quanto appena asserito, avanziamo due ordini di riflessioni. Il primo riguarda più da vicino il modo in cui intendere il rapporto fra il progetto silente sotteso ad una lingua e ad un *Weltalter* (espressione da intendersi dal punto di vista ontologico, non come sinonimo di *Weltanschauung*) e la sua "fluidificazione" e reimpostazione da parte di una nuova filosofia. Nel corso che stiamo esaminando Fink ci dice che il filosofare "scaturisce all'interno di una tale interpretazione comunitaria e condivisa del mondo, e si compie allo stesso tempo anche *contro* di essa"⁶⁶. Benché ad essere sottolineato nel testo sia il "contro", è l'espressione "allo stesso tempo" a colpire la nostra attenzione, sembrando suggerire una sorta di elemento di mediazione. Fino a che punto intendere allora la radicalità di tale "*gegen*"? E in che termini interpretare quella perdita originaria di terreno che il pensiero filosofico provocherebbe? Può questa essere letta come una semplice spallata data alla tradizione? Nel 1951, in un corso sulla filosofia antica avente inizio col mettere in gioco nozioni affini a quelle sviluppate nel 1946-47, l'autore affermerà chiaramente che "da questa provenienza non possiamo uscire □ non possiamo mai più iniziare completamente da capo"⁶⁷. E sulla scorta di questo assunto, guardando indietro alla filosofia del vecchio maestro, ci dice:

"È un fatale errore della fenomenologia quello di credere in un assoluto nuovo inizio da guadagnarsi così, con il considerare senza pregiudizi le cose stesse. Ma noi non abbiamo mai più cose (*Sachen*) pure, nude e libere da concetti, le quali sarebbero solo da assumere e da descrivere fedelmente. Le cose ci incontrano solo nella luce di un'interpretazione ontologico-concettuale della cosità della cosa stessa (*der Sachheit der Sache selbst*). L'ente che ci viene incontro sta sempre già nella luce preliminare dell'essere-ente (*der Seiendheit*) in generale"⁶⁸.

La *Prüfung* ontologica messa in atto dalla filosofia, nel suo riprogettare la compagine mondana, non rappresenta un salto al di fuori di quella preesistente, un semplice cancellare quest'ultima a favore di una nuova concettualità e di un nuovo modo di concepire l'ente, ma, pur attuandosi contro, si innalza al contempo sul terreno segnato dalla tradizione ontologica e dal sostrato linguistico in cui si trova, i quali le restano sempre a tergo e da cui non può mai liberarsi in modo definitivo. "La lingua", infatti, "è un progetto dell'essere *tramandato, inespresso, fermo*, che si trova prima di ogni filosofare", e benché quest'ultimo ne

⁶⁴ Ivi, p. 186.

⁶⁵ E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte...*, cit., p. 17.

⁶⁶ E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., p. 182.

⁶⁷ E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte...*, cit., p. 4.

⁶⁸ Ivi, p. 5.

rompa la fissità per “giungere in generale ad una più autentica comprensione dell’essere verificata (*geprüft*)”, ciò non avviene mai a partire da un punto di vista neutro e liberato da condizionamenti, bensì sempre sulla scorta di uno sguardo ontologico comunque sorto all’interno di un’interpretazione tramandata. La fenomenologia, come qualsiasi filosofia mirante all’oggettività e alla certezza, cadrebbe così in realtà in un fatale errore, non riconoscendo come qualsiasi riformulazione dell’impalcatura del mondo, al di là delle sue dichiarate pretese, non possa mai del tutto sollevarsi al di sopra del terreno su cui sorge. Benché il filosofare debba sempre lottare contro quell’“Idra dalle mille teste” che è “la forza della tradizione divenuta banale”⁶⁹, esso non è mai posto nelle condizioni di guardare a questa tradizione dall’alto, dovendo condurre tale lotta sempre a partire dallo spazio d’azione allestito dall’avversario. Il che comporta che il sopravvento di un nuovo progetto ontologico non possa mai essere concepito alla stregua di una semplice sostituzione rispetto a quello precedente, bensì, per dirla con Gadamer, quale inevitabile ed ineludibile “fusione di orizzonti” dove l’andare “contro” i condizionamenti di un pensiero passato deve comunque fare costantemente i conti con i presupposti “operativi” che da questo passato continuiamo inevitabilmente a mantenere.

Ad un tale chiarimento se ne aggiunga poi un secondo, connesso al primo, relativo alla corretta immagine dello svolgersi storico-ontologico che è lecito trarre dalle indicazioni di *Philosophie des Geistes*. Se abbiamo invero affermato che la filosofia ha in sé la forza di pensiero di riformulare lo stile del mondo, ciò non deve essere però tradotto in una semplicistica visione della storia in cui ad ogni proposta filosofica verrebbe fatta corrispondere una variante di questo stile, in cui cioè l’atteggiamento naturale seguirebbe meccanicamente il susseguirsi delle posizioni metafisiche; sarebbe alquanto riduttivo intendere in tal senso le tesi finkiane. Come abbiamo già letto, il cambiamento nell’interpretazione dell’essere dell’ente è “più lento e più profondo” rispetto al veloce susseguirsi di usi e costumi, è un cambiamento che attraversa impercettibilmente la storia e che altrettanto impercettibilmente ne condiziona le fondamenta ontologiche. Dichiarare la carica progettuale del filosofare non vuol dire allora sostenere che a Platone corrisponderebbe un mondo, differente da quello di Aristotele, a sua volta diverso da quello inaugurato da Leibniz, e così via; riconoscere ed assegnare al pensiero filosofico il potere “rivoluzionario” di stravolgere *in toto* la scacchiera di coordinate ontologiche in base a cui l’uomo vive non significa ancora che *ogni* pensatore eserciti un tale potere. Una tesi di questo tipo risulterebbe decisamente ingenua. Diversamente, e non da ultimo proprio in virtù di quella componente “dialogica” ed “ermeneutica” che abbiamo appena presentato, l’interrogazione e la problematizzazione della *Seiendheit des Seienden* all’interno di una determinata prospettiva filosofica, lungi dal dover essere unilateralmente ammessa quale mossa estrema e radicale, è da ritenersi prevalentemente inserita all’interno di solchi in parte già tracciati; e anche laddove ci si trovi innanzi ad una vera e propria smobilitazione e “ricostruzione” di fondamenta, secondo le potenzialità fondative indicateci da Fink, queste sono da ascrivere in tracciati perlopiù parziali, relativi ad ambiti di domanda circoscritti e fondati nella tradizione per

⁶⁹ Ivi, p. 6.

quel che concerne gli ambiti rimanenti (utilizzando le quattro *Grundfragen* che abbiamo imparato a conoscere in *Einleitung in die Philosophie*, potremmo ad esempio ipotizzare una rifondazione della nozione di verità che, per quanto radicale, si continua ad appoggiare ad una concettualità tramandata per quel che attiene alle nozioni di essere, mondo e Dio). È del resto lo stesso Fink, aggiustando per così dire il tiro e fornendo gli strumenti per una contestualizzazione ed un'attualizzazione in senso dinamico delle sue tesi, che poco prima della fine del testo ci dice:

“Il pensiero veramente filosofico è però il pensiero della stessa struttura dell'essere. E questo è di nuovo di due tipi: una volta il *meditare* (*Nachdenken*) su un progetto ontologico, ad esempio nel confronto col pensiero filosofante degli antichi; oppure come il *rischio di un nuovo progetto* in una pura ed originaria ideazione (*Erdenken*) dell'essere”⁷⁰.

Un modo per suggerirci come l'apertura schiudente dell'autentico progetto ontologico, alla cui delineazione verte l'intero corso, costituisca una potenzialità, seppur la più alta, della speculazione filosofica, e non uno schema da applicarsi meccanicamente ad ogni proposta di pensiero. Se così non fosse, non sarebbero in fondo comprensibili affermazioni come quelle che seguono:

“Nel pensiero greco del V secolo a. C. si verificò l'irruzione di una meraviglia interrogante che verificò nuovamente tutto ciò che riguarda che cosa è l'ente □ cosa una cosa, cosa la sua essenza, cosa una sostanza e cosa una proprietà, □ e che con ciò, sul terreno della lingua greca ed anche contro di essa, ottenne un nuovo esplicito progetto concettuale *che prese in custodia l'esistenza umana per due millenni*”⁷¹.

A queste parole fanno eco le seguenti, dove invitiamo sin da ora a fare attenzione alle preziose indicazioni suggerite circa il concetto di sostanza, su cui avremo ampiamente modo di tornare nel proseguimento della nostra ricerca:

“[...] noi siamo gli eredi dei greci, anche se di ciò non ci occupiamo per nulla. Ad esempio il compendio della cosa (*der Grundriß des Dinges*), che noi comprendiamo come sostanza con proprietà, □ e conformemente al quale ci rapportiamo alle cose e a noi stessi, questo pensiero a priori, che solamente rende possibile l'esperienza di cose determinate, nella misura in cui possiamo riportare il molteplice delle indicazioni date ad un portatore sostanziale di determinazioni, □ questo pensiero ontologico è un'eredità”⁷².

Il modo di concepire la cosa, di fornire pertanto una risposta alla domanda relativa all'essere-ente dell'ente, sarebbe ancora condizionato dalla nozione di sostanza sorta nel mondo greco; dal che possiamo desumere che le filosofie venute dopo, pur nella loro incisività, hanno continuato a fondarsi sulla tradizione antica per quel che attiene alla *Dingheit des Dinges*, inserendo il proprio domandare nel solco ontologico già aperto da questa e non mettendola mai veramente in discussione. Al di là delle differenti prospettive e delle rivoluzioni filosofiche attuate nei secoli, la cosa, pare dirci Fink, resta sempre la stessa, vale a dire la sostanza dalle molte proprietà, l'*ousia* aristotelica; è sempre la medesima

⁷⁰ E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., pp. 171-172.

⁷¹ Ivi, p. 187, corsivo nostro.

⁷² E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte...*, cit., p. 18.

struttura cosale ad essere mantenuta più o meno consapevolmente dalle filosofie successive, anche laddove queste abbiano sradicato i presupposti dell'atteggiamento naturale relativamente ad altri canali di interrogazione ontologica, confinanti ma non coincidenti *tout court* con la domanda sull'esser-cosa della cosa⁷³.

Il modo in cui l'ente ci viene incontro nell'ambito della nostra quotidiana relazione con esso sarebbe insomma ancora quello consegnatoci dalla filosofia antica, la quale, abbiamo letto, "prese in custodia l'esistenza umana per due millenni". Volendo poi provare ad ampliare un'ipotetica ricostruzione dell'immagine finkiana della storia e ad estrapolare dai testi dell'autore il nome di un ulteriore "progetto ontologico" silenziosamente vivo al di sotto della nostra ingenua relazione col mondo, esso ci sembra ravvisabile nella relazione soggetto-oggetto inaugurata in sede di filosofia moderna, in questo caso nella traccia segnata dall'interrogativo sulla verità. "La coppia concettuale 'soggetto-oggetto' è per noi abituale come quella altrettanto banale di 'forma e contenuto'. Si potrebbe anzi dire che l'uso corrente di soggetto-oggetto sia la banalizzazione della decisiva interpretazione metafisica moderna dell'ente, così come l'uso volgare di 'forma e contenuto' è il risuono svuotato della spiegazione dell'essere antico-aristotelica secondo HYLE e MORPHE"⁷⁴: se la cosa che incontriamo ha la struttura dell'antica sostanza, la forma *a priori* relativa al *modo* in cui la incontriamo è invece erede della modernità e della relazione ente-io che essa instaura nel suo progetto metafisico. Torneremo su tale accezione di verità nel quarto capitolo, parlando del concetto di fenomeno. Per ora è sufficiente indicare come con essa Fink intenda l'intervento di una sostanziale divaricazione fra "mondo soggettivo" e "mondo oggettivo" (non importa quanto questo si discosti dal primo), fra un "dentro" (al soggetto) ed un "fuori" (rispetto ad esso), fra un rappresentante ed un rappresentato. Non è un caso che ad essere indicato come il maggiore artefice di un tale stravolgimento non sia tanto Cartesio, normalmente additato quale filosofo-suggello della modernità in virtù dell'*ego cogito* e della nozione di certezza che questo porta con sé, quanto piuttosto Leibniz ed il suo aver posto l'accento sulla divisione fra il "dentro" ed il "fuori" della monade, oppure, che è lo stesso, fra il suo essere "perceptio" se vista dall'interno, oggetto di rappresentazione se vista dall'esterno⁷⁵. Traducendo un tale assunto nella nostra abituale concezione del reale e dell'esperienza che ne facciamo, esso viene a ben vedere a coincidere con la normale assunzione per cui il mondo è al di fuori di

⁷³ Esempio a questo proposito è il caso di Kant, il quale avrebbe rivoluzionato per Fink la relazione veritativa (abbiamo visto come in *Einleitung in die Philosophie* la filosofia kantiana venga riportata al problema del rapporto fra i due trascendentali *ens* e *verum*), avrebbe rifondato la questione di Dio (limitando l'essere allo spazio fenomenico, assunto che già troviamo negli appunti del giovane Fink in relazione al concetto di *me-on*) ed avrebbe posto le basi per un radicale ripensamento della totalità del mondo (emblematiche sono le letture "cosmologiche" della *Dialettica trascendentale* e dell'intera *Critica della ragion pura* sviluppate nel corso *Welt und Endlichkeit*, tenuto nel semestre estivo 1949 e poi ripreso nel semestre estivo 1966, e nel corso *Alles und Nichts*, del semestre estivo 1958), ma a proposito del quale leggiamo: "In der Ontologie des Dinges bringt es Kant nicht zu einem neuen Entwurf" (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, p. 104).

⁷⁴ E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte...*, cit., p. 34.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 33 e sgg.

noi, per cui esso esiste indipendentemente dal nostro rapportarci ad esso, mentre la sua conoscenza, il fatto di poterlo recepire e far nostro, deriverebbe da un movimento conoscitivo facente leva sul soggetto e sfociante in un'immagine della realtà esterna che, non importa se coincidente o meno con la sfera oggettiva, avrebbe come propria sede l'*Innensicht* di quella soggettiva.

Senza pretendere di essere esaurienti, ci siamo limitati a suggerire uno schizzo della visione della storia a cui Fink pare guardare a partire dalla relazione circolare fra filosofia ed atteggiamento naturale, questione su cui l'autore non si sofferma mai in modo sistematico, non fornendo alcuna mappa precisa di come e in che misura l'intreccio delle singole filosofie vada ad incidere sull'aprobematica relazione uomo-mondo (operazione di rilettura storico-ontologica che, per quanto interessante, rischierebbe facilmente di degenerare in interpretazioni forzate). Sulla base di alcuni indizi consegnatici dalle pagine finkiane, ci basti aver indicato l'incrocio dell'influenza della matrice antica e di quella moderna nella strutturazione del vivere naturale in cui il filosofo si trova situato, la prima relativamente alla compagine sostanziale della cosa (dove a risaltare è il nome di Aristotele), la seconda in rapporto alla relazione soggetto-oggetto e alla questione della conoscenza (per la quale il richiamo è anzitutto a Leibniz). L'obiettivo che ci ha mossi è stato per prima cosa quello di suggerire una certa dinamicità di fondo nel modo di intendere le tesi che il filosofo ci presenta in *Philosophie des Geistes*, da un lato invitando a non assegnare una valenza necessariamente rivoluzionaria e "catastrofica" ad ogni disegno metafisico che la storia del pensiero ci presenta, dall'altro lato non riconducendo i cambiamenti a livello di coscienza naturale ad un'automatica relazione di causa-effetto avente improvvisamente origine da una qualsivoglia posizione filosofica, ma leggendoli semmai come lenti e gradualisti processi di sedimentazione che, seppur avendo inizio nella grandezza di un progetto ontologico, vanno poi prolungandosi e concretizzandosi nel tempo, non da ultimo tramite il *Nachdenken* da parte del pensiero successivo.

Chiariti questi punti, concludiamo la trattazione del corso in esame ricongiungendoci alle quattro *Grundfragen* incontrate nel corso precedente. Abbiamo infatti più volte parlato di distruzione e ricostruzione di un *Weltstil* da parte della progettualità ontologica propria del filosofare, senza però mai dare un nome preciso a tale stile e senza chiederci cosa Fink intenda con esso all'interno del ciclo di lezioni che stiamo considerando. Cosa significa concretamente riprogettare il suolo *a priori* sulla base del quale incontriamo il mondo?

È a questo proposito, com'era del resto prevedibile, che vediamo ricomparire anche nella presente *Vorlesung* le quattro domande fondamentali già introdotte:

"Il pensiero dell'essere è prima di tutto un pensiero del concetto dell'ente, del concetto del mondo, del concetto di Dio e del concetto della verità. Essi costituiscono insieme l'originaria chiarezza della ragione umana e *formano la via (bilden die Bahn)* sulla quale si compie il progetto ontologico"⁷⁶.

Ci troviamo così riportati ai contenuti già esposti nel semestre estivo 1946. In quel luogo troviamo evidenziato come l'interrogare filosofico verta sui

⁷⁶ E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., pp. 190-191.

presupposti dell'atteggiamento naturale e si rivolga agli oggetti speculativi indicati dalle quattro domande succitate. Ora, più ampiamente, viene precisato che le medesime domande rappresentano i solchi in cui si muove, insieme a tale interrogazione, la progettazione del vivere umano in mezzo alle cose, nell'ambito di un'immagine dell'uomo che lo vede calato nel ruolo di mediatore del mostrarsi dell'essere stesso. La compagine del mondo di cui si è detto, che proprio nella filosofia troverebbe il suo originario luogo di fondazione, è dunque identificabile specificamente con la preliminare concezione dell'essere-ente dell'ente, della totalità del mondo, della verità e del rapporto con un grado ontologico superiore rispetto a quello fenomenico, mentre il progettare questa compagine, per conseguenza, significherà de-costruire e ri-costruire l'impalcatura ontologica corrispondente ai sentieri problematici indicati da tali domande; è solo qui che il pensiero dell'essere, per lo più fermo e fossilizzato nell'ingenua ripetizione di un vecchio progetto, può davvero rimettersi in movimento.

“Le idee dimoranti nello spirito umano non sono concetti elaborati, poiché ciò è reso solo dal rispettivo progetto, ma sono presentimenti (*Ahnungen*), cioè il presentimento di essere, di mondo, di Dio e della verità. Questi presentimenti, come tali, non sono esprimibili, essi sono le più potenti forze d'impulso dello spirito umano, le quali lo costringono ad azzardare esplicitamente il progetto e ad erigere il concetto dell'ente, il concetto del mondo, il concetto dell'assoluto ed il concetto della verità. [...] *Il presentimento non sta alla fine, ma all'inizio del concetto.* Il presentimento esige il concetto, è autentico solo se termina nel concetto e li dice ciò che esso intende in modo oscuro. Il presentimento non è nient'altro che il concetto ancora indeterminato, il quale deve solo svilupparsi verso se stesso. [...]

Sulla base dei presentimenti trascendentali l'uomo sviluppa nella filosofia la struttura afferrata concettualmente (*begriffene-begriffliche*) dell'essere. Questo vale per Aristotele come per Kant o Hegel⁷⁷.

La concettualità propria di ogni progetto ontologico, anche laddove ponga le basi per stravolgere l'impalcatura del vivere naturale, mette sempre in gioco se stessa sui binari schiusi dalle quattro domande su *Sein, Welt, Wahrheit e Gott*, le quali costituiscono l'interna articolazione della questione ontologica nella rosa completa delle sue implicazioni problematiche. Benché in modo differente, è sempre una risposta ai quesiti sollevati da questi quattro concetti (assunti insieme oppure isolatamente) ad essere fornita dalla storia della metafisica; non importa in che termini, ma è sempre una concezione dell'essere (dell'ente), del mondo, della verità e di Dio a venire lì prospettata. Fink utilizza a tal proposito la parola *Ahnungen*, traducibile con “presentimenti”, “presagi”. Le quattro *Grundfragen* sono presentimenti dello spirito umano che, anche se perlopiù silenti, costringono l'uomo ad innalzare lo sguardo oltre l'ovvietà e a volgersi al dominio della filosofia; esse sono concetti ancora indeterminati, originarie aperture trascendentali a monte della concettualità filosofica e del modo in cui questa, in quanto progetto, interviene a mediare lo spazio in cui l'uomo incontra il mondo. “Diese Ahnungen sind als solche nicht aussprechbar”: affinché possano trovare espressione, affinché possano autodefinirsi ed uscire dall'indeterminatezza, “diese Ahnungen” necessitano di una specificazione da parte del *Begriff*, a cui sin dall'inizio riconducono quale polo culminante della loro funzione trascendentale;

⁷⁷ Ivi, pp. 196-197.

per lo stesso motivo, ci dice Fink, “esse non sono mai e poi mai qualcosa di ‘irrazionale’, di mistico”⁷⁸, altro non rappresentando che la direzione, già sempre tesa verso il *logos*, in cui il *logos* può determinarsi e trovare le proprie categorie. Prima dell’elaborazione concettuale propria di un progetto ontologico, prima, cioè, che una filosofia si strutturi ed intervenga così a decidere della struttura del mondo, si trova, possiamo dire, un ulteriore campo *a priori* che, seppur ancora indeterminato e non “riempito” tramite il concetto, indica a quest’ultimo il terreno su cui poter sorgere, il dominio tematico all’interno del quale innalzarsi.

Dunque un *a priori* dell’*a priori*? Un secondo livello preliminare che andrebbe a pre-decidere dell’organizzazione dell’atteggiamento naturale? È a ben vedere proprio in un simile schema, forse a prima vista farraginoso, che, a nostro parere, si nasconde la chiave di volta per poter decifrare la filosofia della storia propostaci da Fink e, per conseguenza, la sua stessa cosmologia.

4. Stili o stile del mondo?

Se l’origine delle *Ahmungen* con cui abbiamo chiuso il paragrafo precedente, insieme al motivo che ne giustifica filosoficamente la peculiare *Triebkraft*, saranno comprensibili solo in seguito □ lo stesso Fink, in *Philosophie des Geistes*, non offre alcuna spiegazione in proposito □, sin da ora si apre lo spazio per una riflessione che già in parte pone le basi per quel che sarà il filo conduttore della nostra interpretazione del concetto di mondo. Abbiamo accennato all’interrogativo: si può pensare ad una compagine ontologica univoca, ad un solo stile del mondo, oppure è questo da concepirsi in modo dinamico e differente a seconda delle fasi storico-temporali? E posto che ad avere la meglio sia quest’ultima opzione, in che senso deve essere intesa e fino a che punto può esserle concessa l’ultima parola? Orbene, sulla base degli elementi esposti sinora ci pare di poter argomentare una risposta plausibile.

Il quadro emerso grazie all’esposizione dei primi due corsi finkiani ci porta anzitutto ad affermare sinteticamente quanto segue: la *natürliche Einstellung*, di cui, come già voleva Husserl, l’autentica filosofia tenterebbe una spiegazione ed una giustificazione, non può essere intesa alla stregua di un terreno fisso e stabile che il filosofare si limiterebbe a chiarire nei suoi presupposti, mostrandosi per contro quale sostrato in movimento che proprio il pensiero filosofico fluidificherebbe e metterebbe in moto all’interno di una relazione di influenza circolare svolgentesi nel tempo. A differenza di Husserl, che parlava di una “struttura generale” del mondo-della-vita “accessibile una volta per tutte” e che mirava ad una sua spiegazione raggiungibile tramite la messa fra parentesi di ogni pregiudizio, tramite lo sguardo neutro nei confronti della “cosa stessa”, Fink, in questa seconda fase del suo pensiero, introduce una relazione di condizionamento vicendevole fra vita naturale e pensiero filosofico, per cui la prima continuerebbe ad influire sul secondo, impossibilitato ad elevarsi *in toto* al di sopra della tradizione (ontologica) in cui si trova, mentre il secondo, a partire da tale situazione di partenza, andrebbe ad incidere sullo strutturarsi della prima.

⁷⁸ Ivi, p. 196.

Ma se questa è l'immagine che emerge dai due corsi universitari che abbiamo cercato di ripercorrere, in che termini può essere allora concepito quel mondo esperito naturalmente, quella *Lebenswelt* che l'uomo ha già sempre prima di ogni astrazione scientifica?

Per prima cosa, aprendo una parentesi, enunciamo le ragioni per cui ancora ci sentiamo in diritto di parlare di mondo-della-vita. Se è infatti vero che Fink rivendica la presenza del concetto alla base del pre-predicativo, in virtù della concettualità ontologica *a priori* di cui si è detto⁷⁹, dall'altro lato è pure innegabile che una tale concettualità vada a formare quella modalità di esperienza che noi, sul piano "empirico", possiamo continuare a definire *vor-begrifflich*. Proprio perché il *Bauplan des Seins* schiuso con la filosofia viene prima rispetto al nostro incontro del mondo, esso non toglie nulla al fatto che per Fink un tale incontro resti anzitutto fondato intuitivamente e che continui per lui a valere quanto Husserl ci dice nella *Crisi*: "noi, in quanto viviamo nella coscienza desta del mondo, siamo costantemente attivi sullo sfondo di un passivo avere-il-mondo"⁸⁰. La certezza e la costante validità d'essere di un orizzonte mondano sempre già dato ed evidente nel suo stile rappresentano una tesi che vale per Husserl come ancora per Fink (e del resto gli assunti su cui si fonda la nozione finkiana di mondo, come vedremo, risulterebbero difficilmente comprensibili se non ricondotti alla husserliana *Lebenswelt*). Più volte nei testi dell'autore troviamo la riproposizione delle note osservazioni di Husserl relative alla differenza e, nel contempo, allo stretto legame intercorrente fra la scienza ed il campo dell'esperienza pre-scientifica a cui essa continua a riferirsi. La incontriamo ad esempio in *Einleitung in die Philosophie*, in cui leggiamo tra le altre cose che "le scienze superano l'originaria sfera di vicinanza e nella loro genealogia sono tuttavia sempre di nuovo riferite retrospettivamente ad essa in quanto loro situazione iniziale"⁸¹; così come rileviamo affermazioni analoghe all'inizio di *Sein, Wahrheit, Welt*, in cui Fink giunge addirittura a concludere che "la

⁷⁹ Sempre in *Philosophie des Geistes*, a tal proposito, vengono mosse critiche esplicite sia a Husserl, sia a Heidegger, in quanto entrambi continuerebbero a basarsi sul pregiudizio per cui l'esperienza pre-concettuale precede quella concettuale e predicativa, il primo con la convinzione che "il concetto sia fondato in intuizioni" (*der Begriff ist fundiert in Anschauungen*), il secondo mediante la sua dottrina delle *Stimmungen*. Con tale dottrina, ci dice Fink, Heidegger resterebbe infatti ancora fortemente condizionato dalla fenomenologia, secondo la quale "il concetto dimora solo nel discorso, quindi nel *pensare dichiarante su...* questo presuppone sempre un'evidenza data preliminarmente di ciò su cui il discorso verte" (ivi, p. 198). Allo stesso modo, nella concezione heideggeriana "le dichiarazioni ontologiche, con la loro concettualità, appaiono così fondate in un'originaria esperienza pre-concettuale, qui nell'apertura *intonata emotivamente*" (*ibid.*). Non dimentichiamo che Fink doveva la sua dimestichezza con la problematica heideggeriana delle "tonalità emotive" non solo alla lettura di *Sein und Zeit* o all'ascolto della prolusione su *Was ist Metaphysik?*, ma anche al corso universitario frequentato nel semestre invernale 1929/30 sul tema *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt □ Endlichkeit □ Einsamkeit*, ora in *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1992; tr. it. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo □ finitezza □ solitudine*, tr. di P. Coriando a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1999.

⁸⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 110; tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987, p. 138.

⁸¹ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 99.

genealogia della scienza dal mondo umano pre-scientifico ci indica insistentemente la possibilità di poter essere uomini anche senza scienza”⁸². Tutti segnali, ci sembra, in cui veder dichiarata da parte dell’autore la volontà di far proprie le note tesi del vecchio maestro e di assorbirle all’interno della propria prospettiva ontologica. Lo stesso scarto fra scienza e filosofia su cui il pensatore insiste in entrambi i corsi che abbiamo esaminato trova da ultimo una motivazione proprio in questo ammettere un orizzonte di validità in cui da sempre l’uomo si troverebbe, appunto “passivamente”, e a cui le scienze non farebbero che dirigere la propria ricerca.

Anche per Fink è perciò lecito utilizzare l’espressione *Lebenswelt*. Benché, rispetto a Husserl, cambi radicalmente la direzione d’indagine in cui cercarne una fondazione, è ancora il titolo “mondo-della-vita” a poter essere affiancato a quello di “atteggiamento naturale” anche nelle riflessioni finkiane, essendo sulla base della modalità esperienziale da esso suggerita che l’uomo, anche in questo caso, continua a rapportarsi al mondo.

Ed è appunto qui che si insinua ora la nostra domanda, relativa al modo in cui tale *Lebenswelt*, così esperita, chiede di essere interpretata. Come intendere infatti il *Weltstil* dato pre-scientificamente? Siamo in presenza di una sua radicale relativizzazione? È la relazione umana al mondo, in virtù della sua storicizzazione e della sua relazione circolare con la progettualità filosofica, un rapporto per così dire senza regole, un rapporto in cui la *Weltstruktur* è lasciata ad una sorta di anarchia interpretativa mitigata solo dalla mediazione temporale? Sarebbe dunque un’affinità solo nominale quella che lega l’atteggiamento naturale di Husserl, preso esplicitamente in causa in *Einleitung in die Philosophie*, ed il modo in cui lo stesso termine sembra essere assunto da Fink, nell’accezione ben poco husserliana per cui esso non ricondurrebbe più ad alcuna struttura stabile?

A questa come ad altre domande affini ci pare di poter dare una risposta negativa. Per poterlo motivare non basterà però fermarci alle dichiarazioni dell’autore, ma si rivelerà necessario attingere anche da ciò che muove “operativamente” le sue scelte senza venire mai reso esplicito.

Il nodo della questione in cui poter rintracciare una risposta si trova proprio nelle quattro domande metafisiche su essere, mondo, verità e Dio, nonché nei quattro presentimenti originari ad esse corrispondenti. Da un lato è infatti vero che, quantomeno potenzialmente, il motore di costruzione dell’impalcatura dell’esperienza si dispiega a livello storico, nel lento avvicinarsi ed incrociarsi di “epoche del mondo” e quindi nel contesto di un cambiamento e di una trasformazione del retaggio in cui le cose ci vengono incontro; dall’altro lato, tuttavia, i sentieri di domanda rappresentati dalle quattro *Grundfragen* incarnano □ questa una tesi che vorremmo sostenere □ una sorta di limite e di confine arginante il rischio di anarchia interpretativa, non importa se canalizzata dai condizionamenti orizzontali che la storia porta con sé. Tradotto in concreto: se anche volessimo provare a pensare ad uno svolgersi infinito dello sviluppo temporale della progettualità ontologica, non avremmo comunque il diritto di ipotizzare mondi totalmente altri rispetto a quello attualmente esperito,

⁸² E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Nijhoff, Den Haag 1958, p. 3.

muovendosi l'*Erdenken* dell'*ontologischer Entwurf*, la forza costruttiva del pensiero filosofante, sempre all'interno dei solchi tracciati dalle quattro questioni di *Sein, Welt, Wahrheit e Gott*, questioni in tal senso fungenti da segnavia, da confini oltre i quali non è concesso andare. Il che significa: è sempre sulla base di tali domande che l'esperienza umana prende forma, seppur nella diversità delle risposte storiche che ad esse vengono fornite. Se alla fine del paragrafo precedente abbiamo accennato all'esistenza di due livelli in cui situare l'*a priori* (livelli da concepirsi ovviamente nella vicendevole interconnessione), ora potremmo completare lo schema precisando che mentre il primo livello, quello corrispondente alla compagine mondana instaurata filosoficamente, è da comprendersi in modo dinamico e come susseguirsi storico □ seppur lento e sedimentato □ di differenti visioni ontologiche del reale, il secondo, coincidente invece con le quattro *Bahnen* di cui si è detto, garantisce una "struttura generale" sulla quale solamente può articolarsi l'alternanza dei *Weltentwürfe*. È come se il peculiare gioco di ideazione di pensieri dell'essere, quel gioco di creazione e distruzione che vede il sorgere di nuovi mondi a scapito di altri, trovasse delle regole non soltanto identificabili con il condizionamento orizzontale della tradizione passata (limite ammesso anche dalla filosofia ermeneutica propriamente detta), ma, prima di tutto, con l'influenza, in questo caso verticale, di una sorta di macro-struttura oltre la quale la costruzione progettante non può spingersi.

Quanto asserito chiede di essere motivato. Se ci si ferma invero alla semplice enunciazione e all'elenco delle quattro domande fondamentali, non traspare ancora il potere condizionante che queste detengono nell'organizzazione globale del discorso finkiano. Fa forse eccezione la domanda su Dio □ la quale, oltretutto, negli anni Cinquanta non comparirà più esplicitamente □, che in modo palese già suggerisce la pre-decisione circa una struttura ontologica eretta sul binomio essenza-fenomeno. Ma per quanto concerne le rimanenti *Grundfragen*, quelle inerenti alla nostra *Welterfahrung* in senso stretto, parlare di essere dell'ente, di mondo e di verità non pare suggerire alcuna limitazione, trattandosi effettivamente di titoli generali di tematiche canoniche della storia del pensiero. Leggendo però con attenzione le pagine finkiane, ci è dato trovare indizi relativi al significato più specifico che l'autore sembra attribuire a tali termini, dove ciò, seppur in maniera tacita e non "tematica", interviene a precludere anticipatamente la legittimità di posizioni filosofiche "radicali", che giungerebbero a mettere in discussione una certa struttura-limite a cui il filosofo pare non voler rinunciare.

A suggerirci riflessioni in proposito sono anzitutto il concetto di ente e quello di verità, non casualmente i concetti *a priori* attinenti alla configurazione interna dello spazio mondano.

4.1. Cos'è l'ente?

Conviene prima di tutto precisare che la domanda "cos'è un ente?" è per Fink interscambiabile con l'interrogativo "cos'è una cosa?" (*was ist ein Ding?*). Nonostante la parola *Ding* designi normalmente la cosa materiale, quella che Husserl chiamava la cosa "in carne ed ossa", Fink pare invece utilizzarla per ogni essente, per tutto ciò di cui si possa dire che è:

“Chiamiamo qui cosa (*Ding*) principalmente ciò che è; dunque assolutamente non solo cose materiali, materialità, bensì anche ciò che si trova nell’esperienza interiore come vissuto, come atto, come persona, come facoltà, come abilità e cose simili. Le cose sono reperibili, sono ciò che in generale si chiama di solito l’ente, l’ontico. Le cose però, interiori come esteriori, oggettive come soggettive, atti di pensiero, opinioni, rappresentazioni così come case ed alberi, *sono*, sono essenti, hanno sempre il loro essere”⁸³.

L’autore, dichiaratamente, fa uso del termine *Ding* in senso lato, per designare tutto ciò che è, “cose esteriori” come “cose interiori”. Del resto già in un passo di *Einleitung in die Philosophie* abbiamo trovato accostate le tre espressioni *Sachheit aller Sachen*, *Seiendheit alles Seienden* e *Dingheit aller Dinge*⁸⁴, utilizzate come sinonimi per designare la domanda sull’essere-ente dell’ente; termini la cui differenza riveste in altri contesti filosofici un ruolo tutt’altro che marginale (basti pensare alla distinzione *Ding-Sache* nella fenomenologia husserliana) vengono da Fink sovrapposti senza l’aggiunta di alcuna precisazione, in virtù del semplice rimando alla sfera ontica⁸⁵. Per quanto riguarda poi la possibilità di fare indifferentemente uso delle parole *Ding* e *Seiend*, ci sembra che una tale interscambiabilità sia comprensibile qualora si ipotizzi l’estendibilità della struttura ontologica della cosa ad ogni ente (materiale e non), estendibilità che sul piano ontologico renderebbe superflua l’introduzione di ogni altra differenziazione interna. Senza voler necessariamente parlare di una relazione di causa-effetto, dobbiamo pensare ad un’identità strutturale ammessa dal filosofo fra le cose materiali in senso stretto e tutto ciò che più in generale può essere pensato come essente⁸⁶; il che permette di leggere in entrambi i sensi le

⁸³ E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., pp. 142-143.

⁸⁴ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 67.

⁸⁵ Questa differenza per quel che concerne le sfumature sul piano terminologico altro non è in fondo che il riflesso della differenza di metodo intercorrente fra un’impostazione problematica di tipo fenomenologico ed un’interrogazione di matrice ontologica, fra lo spirito analitico e descrittivo della prima e, come ci dice R. Lazzari parlando del passaggio dal “primo” al “secondo” Fink, l’“esigenza ‘totalizzante’” all’origine della seconda. Cfr. R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, cit., p. 162. La differenza fra l’accezione più generica di *Sache* (“cosa” in senso generale) e quella più specifica di *Ding* (che tendiamo appunto a ricondurre alla cosa nella sua materialità, alla cosa individuata), differenza non secondaria nell’ambito di un’indagine di tipo epistemologico, viene per Fink assorbita nelle sue sfumature dall’inglobante problema dell’essere dell’ente, da cui entrambi i significati riceverebbero infine il loro senso. Va comunque precisato che l’autore, perlopiù, utilizza nei testi la parola *Ding*, quasi mai *Sache*, conformandosi maggiormente la specificità del primo termine □ ipotizziamo □ alla struttura dell’ente a cui egli guarda e prestandosi probabilmente meglio a tradurre la problematica di partenza da cui, sul terreno naturale, è originariamente sorto l’interrogativo tradizionale sull’*on he on*.

⁸⁶ È questo un discorso che, va precisato, non vale tuttavia per l’uomo, essendo quello umano un modo d’essere originariamente differente da quello di ogni altra cosa, compresi i vissuti costitutivi della vita interiore (anche al passo appena riportato relativo all’utilizzo del termine *Ding* segue subito dopo la puntualizzazione per cui “l’essere appartenente alle cose viene pensato nell’ultima profondità vitale dell’uomo”). Si tratta di un punto rilevante sia per l’ontologia di Fink, sia per la sua antropologia, punto a cui la “filosofia dello spirito” finkiana, così come essa è esposta nell’omonimo corso, vuole introdurre. Qui abbiamo infatti incontrato il fondamentale ruolo mediatore rivestito dall’uomo nello stagliarsi della struttura del mondo, in virtù del carattere di apertura a monte del progetto di una tale struttura e caratterizzante la peculiare conformazione

affermazioni dell'autore dove egli ci parla di *Seiend*, nonché di poter utilizzare i due termini in modo omonimo. Quanto detto sia comunque inteso solo a titolo di precisazione, al fine di evitare fraintendimenti sul piano terminologico.

È ora su questa struttura ontologica comune ad ogni ente che dobbiamo soffermarci. Cos'ha infatti in mente Fink quando ci dice che la prima *Grundfrage* della filosofia è quella sull'essere dell'ente, o sull'essere della cosa che dir si voglia? C'è già nella parola "cosa" una pre-delineazione silenziosa dei confini entro cui il filosofare può muoversi e perciò, a monte, della stessa struttura di senso dell'essere? Come già anticipato, quella che vogliamo attuare non è un'operazione che miri a smascherare "complotti" o elusioni volontarie da parte dell'autore, bensì un lavoro di interpretazione volto a portare in primo piano l'"operativo" più o meno celato in alcune sue scelte, gli impliciti presupposti non problematizzati che ne sono alla base.

Confrontiamo alcune citazioni. La prima è tratta dal già menzionato corso del 1951 dal titolo *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum □ Zeit □ Bewegung*. Subito dopo aver dichiarato che la concezione della cosa come sostanza è un'eredità che ci deriva dai greci, Fink aggiunge: "non è certo che sempre ed eternamente l'ente debba essere pensato così"⁸⁷. Il fatto di identificare la compagine cosale con l'idea di *Substanz* pare qui essere un fattore transitorio e non necessario, del resto coerentemente con quanto asserito relativamente alla sua provenienza dal progetto ontologico dell'antichità. Tuttavia, in *Philosophie des Geistes* troviamo indicazioni "ambigue", le quali lasciano pensare ad un'identificazione fra la struttura della sostanza e lo stesso presentimento dell'ente all'origine della sua determinazione concettuale:

"Il pensiero delle determinazioni categoriali costituisce una parte essenziale del progetto ontologico, a partire dalla quale si schiude e sta aperto per noi il tutto dell'ente"⁸⁸.

ontologica della dimensione umana. Già in *Einleitung in die Philosophie* si sottolinea la differenza fra l'"*In-der-Welt-sein*" *des Menschen* e il *Vorhandensein des Steines* (E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 91), mentre nella prima parte di *Philosophie des Geistes*, laddove si parla dello "spirito ontico" oggetto delle *Geisteswissenschaften*, l'obiettivo a cui mira la trattazione finkiana è appunto quello di giungere all'originaria *Seinsverfassung* dell'uomo come *Für-sich-sein*, come essere-aperto per la sua situazione in mezzo all'ente (*Verfassung* che Fink indica all'origine del senso storico, ma che è del resto da leggersi anche quale presupposto della seconda parte del testo). Leggiamo ad esempio: "L'uomo è l'ente che è per sé: cioè che è aperto per il suo essere, che non solo è, bensì che si sa *come essente*. L'uomo, nella misura in cui egli è sempre, si rapporta già a se stesso; egli è l'*autorelazione esistente*; egli è 'esser-ci' (*Da-sein*), egli non solo ci è, ma sa di questo ci. Una pietra non ci è mai per se stessa, essa può esser-ci per un altro, che ci è per se stesso" (E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., p. 61). Modello di riferimento privilegiato per tale concezione, com'è già palese dall'affinità terminologica e come abbiamo già avuto modo di specificare, è la filosofia "trascendentale" heideggeriana insieme alla triplice definizione, udita da Fink nel semestre invernale 1929/30, secondo cui "la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo", tripartizione motivata anche in questo caso dal differente grado di apertura alla comprensione ontologica e alla totalità dell'ente (M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, cit., pp. 261 e sgg.; tr. it. pp. 230 e sgg.). Non è del resto un caso se anche Fink, in altri corsi, oltre che sulla differenza uomo-cosa si soffermerà anche su quella uomo-animale (si veda già ad esempio *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 133).

⁸⁷ E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte...*, cit., p. 18.

⁸⁸ E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., p. 177, corsivo nostro.

“Il progetto metafisico che sostiene la nostra esistenza deve [...] essere portato in movimento. *I nascosti pensieri conduttori sull’ente, l’essenza, la categoria, l’essentia, l’existentia, l’essere-reale e l’essere-possibile, ecc...*, □ dunque tutti i pensieri nei quali noi siamo irretiti (*befangen*) quando abbiamo a che fare con le cose, [...], *tutti questi pensieri devono essere di nuovo pensati in un originario dialogo dell’anima con se stessa ed essere progettati*”⁸⁹.

Riproponiamo inoltre parole già citate nel terzo paragrafo:

“Nel pensiero greco del V secolo a. C. si verificò l’irruzione di una meraviglia interrogante che verificò nuovamente tutto ciò che riguarda che cosa è l’ente □ *cosa una cosa, cosa la sua essenza, cosa una sostanza e cosa una proprietà*, □ e che con ciò, sul terreno della lingua greca ed anche contro di essa, ottenne un nuovo esplicito progetto concettuale che prese in custodia l’esistenza umana per due millenni”⁹⁰.

Parlando del “progetto ontologico”, Fink, fra le questioni che richiedono di essere messe in movimento e progettate, quindi fra le questioni facenti tutt’uno con gli stessi sentieri indeterminati su cui la concettualità filosofica istituisce i propri percorsi di *Konstruktion*, annovera “il pensiero delle determinazioni categoriali”, “l’essenza, la categoria, l’essentia, l’existentia...”, nonché il problema relativo a cos’è “una sostanza e cosa una proprietà”: tutti concetti che ci riportano chiaramente alla definizione dell’ente di derivazione aristotelica. L’elenco di tali problematiche non indica qui, come ci si potrebbe attendere, l’apparato concettuale posto in essere da un determinato progetto, bensì □ questo un senso che ci sembra palesemente di evincere dalle citazioni riportate □ un insieme di questioni condizionante il domandare filosofico alla sorgente, prima che esso si configuri in un concreto e determinato *Entwurf*. Anche laddove si parla del pensiero antico, non ci viene detto che esso affermò l’ente come essenza e come sostanza con proprietà (secondo le indicazioni esplicite che abbiamo trovato nel testo del corso del 1951), ma che i greci attuarono una nuova *Prüfung* relativamente a “che cosa è l’ente □ cosa una cosa, cosa la sua essenza, cosa una sostanza e cosa una proprietà”. Il significato che ne emerge è ben differente: essenza, sostanza e proprietà, invece di incarnare il risultato specifico dell’interrogare greco-antico, invece di rappresentare dunque gli indicatori della sua peculiare strutturazione del mondo, sono qui additati come domande più universali da cui l’antichità fu interpellata e a cui si limitò a dare specifiche risposte. Suddette nozioni non sembrano dunque coincidere con la sentenza specifica della filosofia greca, ma sembrano piuttosto venire introiettate nel gradino *a priori* precedente, in quello dei binari che, in modo ancora indeterminato e solo presentito, additano alla filosofia il sentiero di domanda da seguire. Quasi che quella filosofica sia sempre una risposta al quesito: “cos’è un ente, una cosa, in quanto determinata dalle dieci categorie elencateci da Aristotele (prima fra tutte la categoria di sostanza)⁹¹ e in quanto sussumibile sotto un *eidōs* che essa condivide con altre cose?”.

⁸⁹ Ivi, p. 185, corsivo nostro.

⁹⁰ Ivi, p. 187, corsivo nostro.

⁹¹ Non è probabilmente casuale il fatto che Fink mantenga l’elenco delle categorie proposto da Aristotele senza mai prendere in considerazione la sua risistemazione da parte di Kant. Si può infatti presumere che a rappresentare un elemento di esubero nella tavola kantiana fossero agli

Una conferma in proposito ci viene dai paragrafi centrali della seconda parte di *Philosophie des Geistes*, in cui l'autore apre un'ampia parentesi sul tema "essenza e categoria". È questa una sezione piuttosto complessa dell'opera, dove lo sguardo sulla storia della metafisica si intreccia costantemente, seppur in modo inespresso, con affermazioni in cui traspare con più chiarezza la concezione dell'essere finkiana che da tale sguardo è presupposta; vi si trova inoltre una chiara e sistematica delucidazione del modo d'essere della cosa a cui il filosofo si rivolge, attraverso una lucida resa plastica □ tipica del suo stile didattico-esplicativo □ di nozioni classiche derivanteci dalla tradizione aristotelica. Noi ci limiteremo ad enucleare alcuni punti su cui l'autore insiste e a schizzare l'ossatura della sua argomentazione generale, mantenendo come unico riferimento la problematica che stiamo affrontando.

Tra le dichiarazioni di partenza da cui il filosofo prende avvio troviamo la seguente:

"Questi due concetti [essenza e categoria] formano il fondamento dell'interpretazione del mondo occidentale, per così dire la struttura fondamentale del progetto ontologico che iniziò nel pensiero dei greci e che in molteplici trasformazioni è per noi tramandato e sostiene ancora la nostra esistenza. [...]. Decisivo è così per noi riuscire a giungere nella distanza della meraviglia a partire dalla quale queste due strutture fondamentali dell'ente possono venire riconosciute nel loro essere degne di domanda. Essenza e categoria possono divenire problema solo in un ritorno nel pensiero dell'essere, in una ripetizione e verifica del progetto ontologico da cui derivano"⁹².

Nelle prime righe riscontriamo di nuovo il riferimento al progetto ontologico degli antichi, al suo condizionamento dell'intera storia dell'ontologia occidentale sino ad oggi e alla peculiarità del suo disegno concettuale, qui non riferito alla

occhi del filosofo le categorie della modalità, inerenti all'essere dell'oggetto e non più direttamente alla sua conformazione e in quanto tali precludenti la possibilità di sviluppare un pensiero ontologico □ questo era lo scopo finale cui Fink guardava □ svincolato dal diretto vincolo cosale. Un'interessante problematizzazione della questione delle *Seinsmodalitäten* a partire dalla prima *Critica* kantiana è sviluppata nella *Vorlesung* del semestre estivo 1958 dal titolo *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, a cui R. Lazzari ha dedicato il sesto capitolo del suo recente volume su *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, a cui di nuovo rimandiamo, dove l'autore non manca inoltre di mostrare la relazione fra l'argomentazione finkiana ed il tema fenomenologico-husserliano delle "modificazioni intenzionali delle modalità dossiche e delle correlative modalità noematiche dell'essere". Se Kant, ci dice Fink in questo corso, riconducendo le modalità d'essere alle condizioni di possibilità soggettive dell'esperienza, avrebbe il merito di averle svincolate da una tradizione che le riduceva a proprietà e a predicati reali delle cose, resterebbe però nel contempo legato a questa tradizione nella misura in cui le contrassegnerebbe "tuttavia ancora in un legame retrospettivo alle cose" (E. Fink, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 175). "La 'realtà' è in qualche modo attaccata alla cosa, deve essere pensata a partire dalla cosa e riferita alla cosa" (ivi, p. 174): nonostante esistenza, possibilità e necessità vengano rimesse alla relazione conoscitiva e non all'ente, esse, in quanto categorie, restano del pari orientate alla sostanza; "Kant trattiene l'essenziale orientamento delle modalità alla sostanza, nonostante la sua critica di una classificazione in proprietà" (ivi, p. 175). Nel contesto di un progetto filosofico volto a guadagnare uno sguardo sull'essere non facente più leva sull'autonomia delle singole cose, si rivelava sicuramente più consona per il pensatore la tavola delle categorie aristotelica, la quale, nel suo configurare l'ente, non ne rimetteva per necessità l'esistenza (insieme alle sue modificazioni) all'ordine categoriale.

⁹² E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., p. 158.

nozione di sostanza, ma, più ampiamente, a quelle di essenza e categoria (entrambe comunque coinvolte nella definizione del significato classico di *ousia*). Stando alle prime dichiarazioni riportate, *Wesen* e *Kategorie*, come prima la compagine sostanziale della cosa, sembrano essere esclusivamente riferite alla progettualità filosofica del pensiero greco, nell'ambito di un'architettura del mondo che, possiamo dire ispirandoci alle parole finkiane, "non è certo che sempre ed eternamente debba essere pensata così" (poche righe dopo Fink ci dirà anche che "quella battaglia di giganti intorno all'essere, da Parmenide a Aristotele, è unicamente la sede dove il pensiero di essenza e categoria accadde originariamente e in cui ebbe luogo l'*istituzione* del nostro mondo"⁹³).

Se questo è quanto ci suggerisce la prima parte della citazione, si tratta ora di vedere quale contrappeso e quali nuove direzioni del problema vadano emergendo dal proposito espresso nella seconda parte, da quel tentativo di "giungere nella distanza della meraviglia a partire dalla quale queste due strutture fondamentali dell'ente possono venire riconosciute nel loro essere degne di domanda". Specifichiamo anzitutto come ciò si concretizzi nell'economia dell'opera: mancando all'autore, per sua stessa ammissione, il tempo e l'equipaggiamento (*Zurüstung*) per un serrato confronto con i greci⁹⁴, il perseguimento di un tale scopo viene concentrato nella volontà di definire quelli che egli denomina il "concetto *metafisico* di essenza" ed il "concetto *metafisico* di categoria". L'obiettivo che qui Fink si propone è di ritagliare un'interpretazione di tipo ontologico dei due *Begriffe* interessati, che li svincoli da letture alternative quali l'unilaterale riconduzione del problema delle categorie al dominio della logica, la soluzione del dibattito sull'essenza □ la vecchia disputa sugli universalis □ in chiave nominalista o empirista, nonché psicologista, o l'interpretazione dell'*eidōs* data dalla fenomenologia di Husserl⁹⁵. A differenza di queste proposte

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Ammissione, quest'ultima, da leggersi con cautela e solo contestualmente all'organizzazione del presente corso, se si pensa che altre *Vorlesungen* successive, anche di poco posteriori a quella in esame, saranno interamente dedicate alla filosofia antica, per il confronto con la quale il filosofo disponeva evidentemente di un solido "equipaggiamento". Abbiamo già citato i due corsi universitari dal titolo *Grundfragen der antiken Philosophie* e *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, tenuti rispettivamente nel semestre invernale 1947/48 e nel semestre estivo 1951. A questi si aggiungano inoltre, oltre ai seminari e alle esercitazioni, i molteplici corsi dedicati al problema educativo a partire dalle filosofie di Platone e di Aristotele (pubblicato è *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970) ed il corso su Platone che il filosofo tenne nel semestre estivo 1948, ma di cui manca il testo anche presso il *Fink-Archiv* dell'Università di Friburgo.

⁹⁵ Fink si sofferma diffusamente sui limiti dell'interpretazione fenomenologica dell'*eidōs*, rimarcandone i numerosi elementi di differenza rispetto ad un'interpretazione ontologico-metafisica radicata nel concetto di *ontologischer Entwurf*. Sarebbe interessante affrontare più da vicino il confronto Husserl-Fink a partire dalla questione dell'essenza; ci limitiamo qui ad elencare alcuni punti fondamentali in cui l'autore ravvisa la spia di un insufficiente grado d'interrogazione e di fondazione del problema da parte del vecchio maestro, in base alla convinzione fondamentale per cui "l'ontologia regionale, relativa ad ambiti, è sensata solo se essa sottosta in generale alla direzione della domanda sull'essere" (E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., p. 31). Nonostante Fink riconosca a Husserl il merito di "aver di nuovo trasformato in un problema il titolo tramandato di *eidōs*" (ivi, p. 157), egli gli rimprovera nel contempo: 1. di aver ridotto l'essenza ad un oggetto di conoscenza, lasciando così priva di risposta la domanda "wie das Wassein am Seienden ist" (*ibid.*) ed affiancando sullo stesso piano *Wesenheiten* e *faktische Dinge* a dispetto

interpretative, il filosofo si propone di situare l'origine di *Wesen* e *Kategorie* nello stesso autostrutturarsi dell'essere (espressione che già rimanda alla peculiare visione ontologica finkiana), il che equivale per ora a dire, stando ai contenuti di *Philosophie des Geistes* già esposti, nell'*ontologischer Entwurf* in cui tale strutturazione prende forma. Diversamente da ottiche d'indagine che si limiterebbero ad assumere essenza e categoria come semplici momenti già presenti nella cosa (ottiche tra cui l'autore annovera anche quella husserliana, per quel che concerne la sua mancata problematizzazione in senso ontologico del problema dell'*eidōs*), si vuole qui rimandare il sorgere di entrambi i concetti, costituenti la nostra visione del mondo, all'originaria interrogazione dell'essere da cui nacquerò e al radicale scotimento del suolo ontico provocato da un simile domandare. Non si tratta quindi solo di riconoscerli e di descriverli, non si tratta di enumerare le categorie e di individuare il cosa, il *was*, a cui una certa tipologia d'ente è riconducibile, ma, prima di ciò, di cogliere l'originaria articolazione ontologica in virtù della quale essenza e categoria sono rintracciabili nella costituzione cosale. Possiamo riassumere dicendo che Fink si propone qui di ripetere la sua dottrina del "progetto ontologico" in relazione a questo tema specifico appartenente alla metafisica tradizionale; lungi dal fossilizzarsi sul terreno del mondo già dato, è prima di esso che egli ne cerca il nascere, nel regno dell'*a priori* nel quale, solamente, l'essere dell'ente può venire progettato e deciso in modo preliminare. Ma è ancora qui che si insinua per noi la domanda: di quale livello *a priori* si tratta? Tornare alla *Verwunderung* che vide il nascere dei concetti di essenza e categoria, esplicitare quindi il significato dei due termini in un senso che con l'autore abbiamo chiamato "metafisico" (nella misura in cui guarda al fondo da cui la metafisica trae origine), comporta semplicemente il tornare allo stupore del progetto greco, oppure svela anche in questo caso un ulteriore livello problematico su cui condurre la discussione?

Prima di rispondere vediamo molto sinteticamente come il filosofo, sulla scia della *Metafisica* di Aristotele, intende concretamente le due nozioni su cui sta

della differenza di matrice ontologica che le vede connesse come universalità e singolarità; 2. di aver indicato il *Was-sein* come *vorgefunden* in una sorta di intuizione intellettuale, senza calarne l'origine nel pensiero progettante; 3. di aver inteso il *Wesensbegriff* solo come "Invarianzstruktur am erscheinenden, sich zeigenden Seienden", "eine Struktur am Phänomen", non interrogandolo a partire dal cuore del problema dell'essere stesso (*ibid.* e *ivi*, p. 160). Se il concetto di essenza in Husserl, come ci dice l'autore, è caratterizzabile mediante i tre momenti della formalità (come "carattere dell'universalità di fronte alla singola cosa"), della apriorità e della idealità, questi tre momenti resterebbero in realtà non discussi dal punto di vista ontologico e perciò ancora filosoficamente ingenui: così come "l'essere-universale di fronte all'essere-individuale non viene compreso ed afferrato a partire dalla struttura fondamentale dell'ente, bensì solo 'utilizzato' nella distinzione di oggetti individuali ed universali" (*ivi*, p. 161), allo stesso modo anche la apriorità rimanderebbe ad una *Erkenntnisvorgängigkeit* e non ad un *Seinsprimat* e l'idealità non verrebbe determinata positivamente nel suo rango d'essere, bensì solo delimitata negativamente rispetto al singolo individuale (critiche, queste, la cui piena comprensione già necessiterebbe della conoscenza completa dell'ontologia cosmologica di Fink). Il filosofo riassume così il suo giudizio: "Husserl non ha un concetto di essenza metafisico, ma solo uno teorico-oggettuale (*gegenstandstheoretischen*). L'essenza non ha un rango ontologico più alto rispetto al singolo reale, essa è allo stesso modo *fenomeno*. Questo si mostra in ciò, che Husserl, nel suo domandare specificamente filosofico, riconduce infine le essenze ad una costituzione soggettiva allo stesso modo del singolo reale" (*ibid.*).

svolgendo l'analisi; vediamo cioè in che termini esse vengono assunte nell'ambito della costituzione ontologica del reale.

Cos'è dunque essenza?

“Il mondo si dispone in modo piuttosto visibile in ambiti, in regioni di cose simili, le quali hanno un aspetto comune, una vista comune, un'intrinseca affinità data da un'origine comune, *un genos*. Le cose sono *in quanto* pietre, *in quanto* piante, *in quanto* animali, *in quanto* uomini, *in quanto* creazione umana ecc... L'essere-cosa (*Was-sein*) si essenzializza nelle cose e le determina come configurate così e così. [...] Non ci sono cose senza-cosa (*was-losen Dinge*), ma esse, se mai devono invece essere, devono essere cose determinate da un cosa (*was-bestimmte*), appartenenti ad una specie. L'ente può solo essere per il fatto che esso appartiene a questo o a quel genere. Un'esistenza neutrale contro tutte le determinazioni di genere non è pensabile”⁹⁶.

E cos'è categoria?

“Come non può esserci un mondo di cose senza-cosa, così non può esserci un regno di gradi di conformità ad un cosa (*ein Stufenreich von Washaftigkeiten*), le quali non siano tutte accomunate nell'essere una cosa (*in dem einen Dingsein*) Questo essere-cosa di tutte le cose viene però pensato nelle *categorie*. Categoria è la determinazione in cui viene pensato l'essere-un-ente. Delle molte cose che si distinguono per genere e specie, noi possiamo tenere conto di ciò che è loro “comune”, di ciò che appartiene loro in modo ancora più universale del semplice aspetto, della semplice vista, in cui si mostra un'affinità, un'origine comune. Le cose più dissimili e meno affini che si possano pensare, un lucente dio greco ed un misero verme nella polvere, entrambi si accordano in ciò, nell'essere un ente [...]. Nelle categorie viene asserito cos'è questo carattere universale. L'espressione ha origine da Aristotele. [...]. Presso Aristotele categoria rimanda talvolta ad un indebolimento a livello di predicato. Primariamente categoria significa però ciò che sempre deve essere detto sull'ente, nella misura in cui vi viene espressa la struttura dell'essere (*Seinsstruktur*), la costruzione (*Bau*) dell'ente come tale”⁹⁷.

Wesen e *Kategorie*, coerentemente col dettame aristotelico, sono da Fink presentate come le due coordinate il cui “incrocio” va a costituire l'individuazione dell'ente. Esse, compenetrandosi a vicenda, si esigono reciprocamente nella configurazione dei vettori ontologici che vanno a costituire la struttura cosale; esse corrispondono rispettivamente, com'è detto più volte nel testo, all'indicazione del *was* (dell'*essentia*) e del *daß* (dell'*existentia*) *des Seienden*. Secondo questa prospettiva risalente al passato greco, è a due condizioni che si rivela possibile parlare di *Ding*: a condizione che la cosa detenga determinazioni essenziali (*wesentliche Bestimmungen*) che ne deliberino l'affinità con altre cose e ne rendano possibile il riconoscimento come *quella* determinata cosa, e a condizione che essa, nel suo *was*, si individui concretamente, appunto come compagine cosale, il che è leggibile alla luce della compenetrazione dei momenti strutturali indicatici dalle categorie. Dire “categorie”, com'è noto, significa poi richiamarsi alla fondamentale distinzione sostanza-accidente (e veniamo così ricondotti alla nozione di *Substanz* già incontrata), tale per cui l'ente individuato sarebbe caratterizzato anzitutto dall'essere *ousia*, dall'essere una cosa autonoma ed irriducibile formata secondo una determinata essenza (vediamo così la stretta relazione intercorrente fra i due concetti indagati, coerentemente con la definizione aristotelica di “sinolo”) e, in secondo luogo, dall'essere forgiato nella

⁹⁶ Ivi, p. 176.

⁹⁷ Ivi, p. 173.

sua individuazione attraverso proprietà aventi il loro senso solo nel presupporre il sostrato sostanziale.

Il quadro qui offerto da Fink non è in fondo diverso da una schematica riproposizione delle tesi enunciate da Aristotele a proposito del *tóde tí*⁹⁸. I due concetti presi in considerazione vengono mantenuti nel loro significato classico, che il filosofo non manca di attualizzare con la maestria didattica che gli è propria.

Ora, ciò che a noi preme sapere in proposito è se la duplice equazione per cui la cosa è frutto della co-determinazione di essenza e categoria □ equazione propostaci fermamente da Fink in questa parte del testo velocemente ripercorsa □ possa essere fatta rientrare in una semplice delucidazione del nostro mondo attuale, compiuta tramite la *Wiederholung* delle iniziali decisioni prese dalla filosofia antica. Il che significa chiedere: di cosa ci sta parlando realmente Fink? Su che terreno si sta muovendo in questi paragrafi? Il testo non fornisce a ben vedere indicazioni a tale proposito, rendendo difficoltosa una precisa collocazione del discorso, il quale dà l'impressione di muoversi costantemente su più livelli, senza che ne venga precisata la differenza o che vengano scanditi i momenti di passaggio fra l'uno e l'altro. Da una parte, infatti, sembra che l'autore stia dando voce al "punto di vista" ontologico del progetto greco, tanto più che il nome di Aristotele viene apertamente chiamato in causa; posta la storicità del progetto ontologico-filosofico tematizzata nei paragrafi precedenti, ci si aspetta che Fink si limiti qui a fondare l'origine di essenza e categoria nella profondità e nella radicalità istitutiva del progetto da cui vennero anticamente pensate. La cosa che abbiamo appena visto definire avrebbe in questo senso un significato relativo, contestualizzato in una ben circoscritta epoca della storia dell'*ontologischer Entwurf* e, per rimando, dell'essere. Eppure, proprio laddove il discorso finkiano si propone di descrivere la profondità di un tale *Entwurf*, riportando così i due concetti all'iniziale *Verwunderung* che ne vide il nascere (secondo il proposito iniziale), troviamo per l'ennesima volta delle affermazioni tutt'altro che trasparenti, le quali paiono in realtà slegarli da un rapporto di filiazione esclusivo con il pensiero greco ed orientarne l'autentico *Ursprung* in un terreno trascendentale precedente, da cui la stessa filosofia antica sarebbe stata condizionata. Fink, nel delineare il significato "metafisico" di essenza e categoria, ha sì in mente lo stupore da cui nacque in passato la *begriffliche Konstruktion* dei due titoli metafisici, egli mira sì a tornare al momento del genuino domandare in cui il mondo poté ricevere una simile impronta di pensiero; è quindi vero che si sta rivolgendo alla filosofia greca e all'originario contatto con l'essere che la muoveva. Nel far questo, però, l'autore si esprime in un modo tale da far pensare che l'affrontare i due termini da un punto di vista "metafisico" non significhi

⁹⁸ Per una dettagliata e nel contempo chiara spiegazione, nonché discussione, di questi concetti nel pensiero aristotelico, affrontati a partire dal peculiare problema dell'individuazione (pertanto all'interno del medesimo orizzonte problematico in cui si muove anche l'argomentazione finkiana a cui ci stiamo rivolgendo), non da ultimo da un punto di vista a cui non è estraneo il retroterra ontologico-ermeneutico di matrice friburghese, rimandiamo al volume di P.-L. Coriando, *Individuation und Einzelsein. Nietzsche-Leibniz-Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2003, pp. 217 e sgg. Sull'argomento cfr. anche D. Fonfara, *Die Ousia-Lehren des Aristoteles: Untersuchungen zur Kategorienschrift und zur Metaphysik*, W. de Gruyter, Berlin 2003; E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 199 e sgg.

limitarsi a guardare alla loro fissazione concettuale avvenuta nel mondo antico, bensì portare alla luce ciò che ha permesso che questo potesse accadere. *Wesen* e *Kategorie*, insieme alle loro implicazioni ontologico-strutturali, non rappresenterebbero pertanto solo una determinata risposta che la filosofia avrebbe dato alla questione della *Seiendheit des Seienden*, bensì un conio destinato a condizionare qualsivoglia risposta filosofica in qualsivoglia epoca storica. Leggiamo a titolo d'esempio:

“La cosa non ‘ha’ in sé la differenza di che e cosa, ma essere-che (*Daß-sein*) ed essere-cosa (*Was-sein*), essere-cosa (*Dingsein*), essere-individuale (*Einzelnes-sein*) ed essere-universale (*Allgemeines-sein*) devono essere afferrati dalla natura dell'essere. Una tale ricerca verificante, che non rileva nell'ente, ma che vuole comprendere pensando lo stesso essere, cioè nella sua peculiare dinamica dell'incresparsi e del biforcarsi, è ontologia filosofica. Com'è la natura dell'essere, per cui esso, per così dire, si irrigidisce nell'ente fisso ed esistente, per cui esso ‘è’ conformemente a singolarità ed universalità? [...]. È per così dire un altro livello, un'altra regione di problemi, se noi siamo sul terreno della differenza fra la cosa singola e l'universale, oppure se noi interroghiamo retrospettivamente e pensiamo retrospettivamente la natura dell'essere stesso e ci stupiamo che in generale ci sia la differenza fra essere-universale ed essere-singolare”⁹⁹.

“La speculazione su essenza e categoria inizia con la meraviglia per il fatto appariscente e straordinario per cui tutto ciò che è sotto il cielo è caratterizzato attraverso l'essere-cosa (*Was-sein*) e l'essere-cosa (*Ding-sein*)”¹⁰⁰.

Si sta qui evidentemente parlando del progetto ontologico. Come già detto, Fink vuole fondare il *Was-sein* ed il *Daß-sein* delle cose, nel modo in cui questi sono espressi dai concetti di essenza e categoria, a partire dall'originaria *Stiftung* del mondo propria dell'interrogare filosofico. L'obiettivo che ci muove è quello di comprendere a quale progetto ontologico il filosofo si stia rivolgendo (se ad uno specifico progetto o al progetto ontologico *tout court*) e, parallelamente, se essenza e categoria siano riconducibili alla struttura *a priori* temporale istituita in sede di storia della filosofia oppure se siano situabili sul piano di quei presentimenti ancora indeterminati che, sovrastoricamente, segnano la strada alla storicità della progettualità filosofica. A noi pare che le parole appena riportate siano piuttosto chiare a tal riguardo. Anzitutto ci viene esplicitamente detto che si sta parlando dell'“ontologia filosofica” (in generale), ragion per cui già da questa indicazione ci è concesso ipotizzare che l'interrogazione sull'essere-cosa (in relazione ad un *genos*) e l'essere-che (secondo le determinazioni categoriali), sull'essere-universale e l'essere-individuale, appartenga al domandare ontologico nella sua generalità e non solo ad un singolo momento del suo sviluppo, non importa quanto questo momento sia esteso nel tempo. Ma è un altro punto a confermare ulteriormente la nostra ipotesi interpretativa, in evidente analogia con le prime citazioni riportate: il fatto che anche in questo caso le distinzioni relative alla definizione di *Wesen* e *Kategorie* (*Was-sein* e *Ding-sein*, *Einzelnes-sein* e *Allgemeines-sein*, ecc...) siano indicate come il punto di partenza e non come quello di arrivo della *Prüfung* filosofica. “Ci stupiamo che in generale ci sia la differenza fra essere-universale ed essere-singolare”; “la speculazione su essenza e categoria inizia con la meraviglia per il fatto appariscente e straordinario per cui

⁹⁹ E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., pp. 170-171, corsivo nostro.

¹⁰⁰ Ivi, p. 176.

tutto ciò che è sotto il cielo è caratterizzato attraverso l'essere-cosa (*Was-sein*) e l'essere-cosa (*Ding-sein*): che le cose siano riconducibili ad un'essenza comune e siano individuate come *Dinge* viene posto *prima* rispetto al progetto ontologico, come suo movente, non come suo risultato, come causa della meraviglia da cui la filosofia ha inizio, non come suo effetto. Se è vero che una precisa delimitazione concettuale di una simile struttura si ha solo in sede di *philosophischer Entwurf* □ e la fissazione dei concetti “essenza e categoria”, nel modo in cui li conosciamo e in cui condizionano la nostra esperienza, c'è stata per la prima volta solo con il progetto schiuso dalla filosofia platonica ed aristotelica □, è altrettanto vero che alla base di tale delimitazione pare esserci già, per quanto indeterminata, una conoscenza anticipatrice delle cose del mondo, che impone di concepirle nel riferimento ad un *eidōs* e come enti sussistenti autonomamente. Fink sembra così volerci dire che la cosa, comunque la si voglia pensare e comunque si voglia stravolgere la progettazione della sua *Struktur*, resta per necessità un *selbstständiges Ding* accomunato ad altre cose da tratti essenziali che ne determinano la forma sostanziale (posizione filosoficamente per nulla scontata, basti solo pensare alla distruzione del concetto di sostanza da parte di Hume o al prospettivismo nietzscheano). Ogni incedere metafisico che si ponga la domanda sull'essere dell'ente, la prima fra le quattro *Grundfragen* filosofiche, non può evitare di rimanere entro i limiti dettati da questi criteri; e poiché, come abbiamo visto, è in relazione al potere fondante della metafisica che si istituisce l'atteggiamento naturale, ciò significa che anche quest'ultimo non potrà mai andare al di là di tali limiti e che la relazione umana al mondo, per quanto dinamica e condizionata storicamente nel suo costituirsi, non può di fatto esulare dall'esperire le cose in quel determinato modo.

È dunque questa la struttura che per Fink accomunerebbe sin dall'inizio la cosa materiale ad ogni ente che possa definirsi tale. Nella stessa sezione dell'opera, la cui trattazione possiamo ora considerare situata a monte rispetto al piano del progetto ontologico, leggiamo infatti che “tutto ciò che in generale è, è una cosa, un ente di tipo indipendente, □ o qualcosa in esso”¹⁰¹. Se chiedere dell'ente equivale a chiedere della cosa, chiedere della cosa, ora sappiamo, equivale sempre a chiedere di un “ente di tipo indipendente”. “Was ist ein Ding?” A questa domanda, posta espressamente subito dopo, il filosofo risponde così: “l'*ousia* viene pensata come ciò che rimane (*das Bleibende*), ciò che è costante (*Beharrliche*), permanente (*Ständige*), presente (*Gegenwärtige*), come la *cosa indipendente (das selbstständige Ding)*, la quale in primo luogo ha un'essenza relativa ad un genere, ha proprietà, ecc... La struttura della cosa, l'essere sostanza, l'aver proprietà, stare in relazione ad altro, avere una posizione spazio-temporale, avere una forma, poter avere effetto, poter esperire effetti e cose simili, □ tutto ciò, [...], viene già compreso e pensato *prima* di trovare le cose singole, le cose reali”¹⁰². Questa, in sintesi, è l'immagine dell'essente da cui la nostra esperienza sarebbe per Fink sempre determinata. E del fatto che si tratti di un condizionamento posto anteriormente rispetto al concetto filosofico segue quella che ai nostri occhi rappresenta l'ennesima dimostrazione: subito dopo troviamo

¹⁰¹ Ivi, p. 176.

¹⁰² Ivi, p. 177.

infatti l'affermazione già incontrata per cui "il pensiero delle determinazioni categoriali costituisce una parte essenziale del progetto ontologico" (attenzione: del progetto ontologico in generale, non solo di quello dei greci), unitamente alla precisazione per cui "l'esecuzione delle visioni categoriali è dunque originaria della *metafisica*. Cosa è una cosa, è una domanda metafisica"¹⁰³; parole, queste ultime, che possono essere traslate sostenendo che la metafisica, per Fink l'autentica filosofia nella sua storia secolare, avrebbe tra i suoi oggetti *die Frage nach dem Ding*, la quale, come l'autore ha appena chiarito, coinciderebbe con il problema delle "visioni categoriali". Sostenere questo, tuttavia, significa confermare che il connubio *Ding-ousia* non rimanda alla definizione di un progetto, ma all'indicazione di quella macro-problematica dell'ente a cui da sempre la storia del pensiero cercherebbe di dare una risposta, alla problematica, cioè, che viene *prima* di ogni progetto. Chiedendo "Was ist ein Ding?", l'autore non ripeterebbe dunque qui la domanda di ogni filosofare, ma cercherebbe di chiarire il significato che la parola *Ding* detiene in essa, muovendosi perciò su un livello precedente. E il risultato che ne emerge, sulla base di quanto detto, può essere riassunto sostenendo ancora una volta che il procedere filosofico, nell'incedere della varietà dei suoi progetti, laddove chiede dell'ente chiede in realtà sempre della struttura della cosa nella misura in cui questa trova la propria individuazione tramite le dieci categorie portate per la prima volta in luce all'interno del sistema aristotelico. L'*Ahmung* relativa alla prima fra le quattro *Grundfragen* indicateci dal filosofo suggerirebbe in tal senso un progetto della cosità della cosa che per necessità, trasversalmente rispetto a qualsivoglia cambiamento di tipo storico, deve mantenersi entro i criteri ontologici suggeriti dalla nozione di *Substanz* e da quelle che ad essa vengono tradizionalmente connesse (quali "essenza" e "proprietà"). Un modo per dire che, al di là dello specifico progetto filosofico-concettuale, rispondere alla questione relativa all'*on he on* in senso stretto non può che dar luogo ad una particolare interpretazione del concetto di sostanza. "Come intendere la struttura sostanziale dell'ente?": è questo, a nostro parere, il vero interrogativo a cui Fink pensa.

Benché ora non si possa approfondire ulteriormente il fondamento su cui simili ammissioni poggiano (per questo rimandiamo al quarto capitolo), ci sembra comunque lecito concludere, in forza dei numerosi indizi raccolti fra le pagine del testo, che l'autore pone alla base della fluidità delle visioni ontologiche del mondo una compagine-limite inerente al modo di pensare ed esperire la *Seiendheit des Seienden*, compagine che attraversa obliquamente, guidandolo e limitandolo nei suoi confini, il rapporto circolare fra ideazione filosofica e *natürliche Einstellung*.

Ma come possiamo coniugare simili affermazioni con quelle già incontrate che paiono affermare l'esatto contrario? Com'è possibile che da un lato si identifichi il compendio sostanziale della cosa con la stessa pre-delineazione della domanda filosofica e che, dall'altro, si riporti il medesimo compendio alla specificità di un singolo progetto (quello greco), giungendo addirittura a sostenere che "non è certo che sempre ed eternamente l'ente debba essere pensato così"? Si tratta ora di motivare questa apparente contraddizione. *Ousia* come forma *a priori* sovra-storica o come forma *a priori* frutto di un periodo che, per quanto di durata

¹⁰³ *Ibid.*

plurimillennaria, può in linea di principio essere definito circoscritto e limitato? Sciogliere simili dubbi si rivela particolarmente importante anche per comprendere più a fondo le accezioni assunte dalla dottrina finkiana del “progetto ontologico”. Se bisogna infatti ammettere una pre-configurazione strutturale della *Dingheit des Dinges*, in che misura al filosofare sarà dato di incidere nella ristrutturazione del terreno esperienziale?

Mantenendo come riferimento il concetto di *Substanz*, possiamo avanzare un tentativo di risposta sostenendo l'esistenza di due differenti modi in cui veder inclusa la conformazione della cosa ad esso corrispondente fra gli elementi costitutivi che concorrono allo strutturarsi del mondo dell'esperienza. Siamo qui sul terreno dell'atteggiamento naturale, nel cui assetto struttivo il binomio *Ding-ousia* ci pare poter assumere un senso duplice: secondo un'accezione più stretta e letterale, come indice di un'assoluta ipostatizzazione e chiusura della conformazione cosale che esso designa (ed è in questo senso, ci dice Fink, che lo ritroviamo anche nell'organizzazione della nostra esperienza attuale, sulla scia del condizionamento di una storia plurimillennaria); in senso più lato, come rimando ad una disposizione dei confini intramondani che non esclude una loro parallela apertura e collocazione in orizzonti più estesi. Mentre nell'ultimo caso possiamo parlare di sostanza alludendo al fatto che le cose sono in un certo modo, tale per cui ogni cosa ci si mostra nella sua separazione rispetto alle altre e nel suo sussistere al di sotto dei molteplici cambiamenti accidentali, nel primo caso, stringendo il cerchio, l'espressione sottintende una visione secondo la quale esse sono *solo* in questo modo, secondo la quale i loro confini non si limiterebbero a rappresentare termini *ammessi* nella formazione della molteplicità ontica, ma del modo di tale formazione deterrebbero anche l'ultima parola; ogni ente, in una simile prospettiva, è autonomo, in sé autosufficiente, ripiegato nella sua indipendenza ontologica. Si tratta a ben vedere di una sfumatura tutt'altro che irrilevante. Avere le cose separate le une dalle altre non significa ancora che esse siano in sé chiuse e che incarnino il luogo metafisico in cui pensare concentrato il loro *Sein*; non significa che esse siano *solo* in tale separazione. In linea di principio è possibile pensare ad un mondo in cui gli *onta*, pur rimanendo tali, rimettono il proprio essere al di fuori della propria sussistenza; affermazione non da intendersi nel senso di un semplice rimando ad un fondamento posto al di fuori di essi (in tal caso passeremmo dalla domanda “cos'è l'ente?”, all'interno della quale ci stiamo muovendo, a quella che Fink definisce la “domanda su Dio”, la *Gottesfrage*), ma nel contesto di una vera e propria destrutturazione dello stesso essere-cosa, in virtù della quale quest'ultima resta e, nel contempo, non resta più ripiegata su se stessa (vedremo come quello finkiano sia un progetto inquadrabile in una direzione affine). È sicuramente difficile immaginare come una simile dialettica vada a tradursi concretamente nell'ap problematicità della *natürliche Einstellung*, difficile in quanto, come ci dice Fink, è un *Grundriß des Dinges* ben preciso a condizionare già sempre il nostro modo naturale di vedere il mondo, il quale fa sì che ognuno di noi, *ingenuamente*, concepisca gli enti circostanti come separati gli uni dagli altri. Quale riflesso di un compendio alternativo, svincolatosi dall'eredità aristotelica, possiamo provare ad ipotizzare un *Weltalter* per più aspetti vicino ad un tempo ancora caratterizzato da una visione del reale di stampo mitico, un tempo, cioè, in cui l'uomo, pur continuando a percepire un mondo fatto

di cose autonome, non si fossilizzava su tale autonomia, ma, in una sorta di sdoppiamento di rimandi della singolarità ontica, la calava in dinamiche che la eccedevano e che ne superavano i confini percettivi.

È a partire da questo duplice livello di traduzione del problema che è a nostro parere possibile sciogliere l'antinomia in cui siamo incorsi. Il contrasto è sorto dal fatto di aver incontrato l'identificazione cosa-sostanza da un lato come il risultato dell'antico progetto ontologico che ancora ci domina e quindi come *Weltstil* che un altro progetto potrebbe potenzialmente scalzare, dall'altro come il motore di ogni *Entwurf* (almeno dove ad essere posta è la domanda sull'ente) e pertanto come un elemento dell'architettura mondana che Fink penserebbe in modo stabile e sovra-storico. Che nella nostra *Lebenswelt* le cose ci siano pre-date come sostanze deve essere considerata una costante oppure no? Questa, molto in sintesi, è la questione che ci siamo posti, per la quale le pagine finkiane non suggeriscono una risposta univoca.

Il paradosso ci pare scioglibile qualora le due posizioni fra loro in contraddizione vengano lette alla luce dei due differenti significati di *Substanz* che abbiamo cercato di chiarire; benché ad essere intesa sia sempre la forma del mondo suggerita dalla nozione aristotelica di *ousia*, è di due sostanze differenti che si sta qui a ben vedere filosoficamente parlando, essendo da ultimo differente il luogo d'origine trascendentale a cui Fink le riconduce. Già il fatto che si abbia a che fare con due livelli *a priori* differenziati comporta invero una differenziazione anche per quel che concerne il modo ed il grado in cui questi livelli intervengono nel costituirsi della compagine mondana. Ma andiamo per gradi. Dove l'autore ci dice che il *Grundriß des Dinges* come sostanza è per noi un'eredità derivante da un progetto di pensiero contestualizzato storicamente, il riferimento è all'accezione di sostanza come radicale ipostatizzazione della cosa (quella che abbiamo definito la sua accezione in senso stretto), vale a dire una concezione per cui l'essere dell'ente *altro non è* che l'essere del singolo ente, del *tóde ti*; l'articolazione ontologica del mondo, in questa prospettiva, prevede una molteplicità di cose in sé ontologicamente conchiuse e fra loro connesse in virtù di relazioni "accidentali". Ciò non è un caso. L'identificazione *Ding-Substanz*, infatti, rimanda qui ad una risposta specifica che una certa tradizione filosofica ha dato alla domanda "cos'è l'ente?", risposta che dichiara in sintesi: l'essere dell'ente, della cosa, è *ousia*, nulla più. Parlare di sostanza, a questo livello, significa dunque necessariamente parlare di una vera e propria delimitazione della *Dingheit des Dinges*, di ciò che la cosa è, ad opera di un progetto ontologico passato, ragion per cui anche il riverbero di un tale progetto in sede di mondo-della-vita (conformemente alle tesi di *Philosophie des Geistes*) non può che tradursi in un'assolutizzazione dei contorni cosali. Lo stile mondano fondato da un'interpretazione filosofica che identifica l'essere della cosa con l'essere *della cosa* non può che essere uno stile che prevede che i singoli enti vengano esperiti nella loro separazione ed indipendenza assoluta.

Questo per quel che riguarda l'accezione che vede la nozione di sostanza concorrere alla costituzione dello stile del mondo relativamente ad una determinata fase di sviluppo della sua storia, essendo essa il frutto di un'epoca circoscritta dello svolgersi temporale dell'*a priori* ontologico istituito in sede filosofico-metafisica. Laddove invece Fink ci dice che "il pensiero delle

determinazioni categoriali costituisce una parte essenziale del progetto ontologico” (comunque lo si voglia intendere e in qualunque epoca lo si voglia situare), ponendo quindi la distinzione sostanza-accidente come una sorta di comune denominatore di qualsiasi visione del mondo, il riferimento non è più ad un’assolutizzazione d’essere della struttura cosale eretta tramite le categorie, bensì, più semplicemente, ad una forma del mondo, ad una *Weltgestalt*, la quale, così come può dar adito ad un’interpretazione concettuale che si limita a ripetere i contorni di questa forma e a conferir loro l’ultima parola sul piano d’essere (ciò che è accaduto nel progetto aristotelico, per cui l’ente individuato rappresenta l’ultimo confine ontologico, non solo empirico, del reale), allo stesso modo può costituire il punto di partenza per un pensiero che ne spinga i confini oltre, su un terreno dove la forma in questione, nel suo dover essere motivata e spiegata, viene fatta per così dire saltare quanto a valore assoluto (è il caso di Hegel, che non casualmente rappresenterà per Fink un riferimento costante). L’iniziale presentimento delle determinazioni categoriali non ancora portato a concetto, ove si traduca in progetto di pensiero, può dar vita ad una traslazione filosofico-teorica della sua conformazione (mediante una completa ipostatizzazione della configurazione indicata da tali determinazioni), ma può anche limitare il suo ruolo a semplice traccia anticipata dei contorni dell’esperienza; traccia che il pensiero filosofico, nel suo fissare il modo in cui intendere l’essere di suddetti contorni, non deve per forza *in toto* ricalcare. Ove questo succeda, ove cioè l’essere delle determinazioni categoriali venga spiegato andando oltre la stessa dimensione categoriale, non significa che i confini fra *Dinge* vengano trascinati via e rinnegati come coordinate per l’orientamento esperienziale, ma soltanto che essi, proprio nel loro essere mantenuti saldi in tale ruolo, ricevono una fondazione che ne va al di là e che, pur accettandoli sul piano empirico ed ontologico, li inserisce in relazioni d’essere che li eccedono, aprendo in loro varchi da cui ne risultano de-assolutizzati proprio in quanto confini. Guardando poi al riverberarsi di tale dinamica *a priori* sull’atteggiamento naturale, essa si traduce in una tipologia d’esperienza affine a quella poc’anzi ipotizzata, tipologia in cui l’uomo, mentre non si ferma all’ipostatizzazione cosale coerentemente col progetto ontologico a monte della sua visione del mondo, continua tuttavia a percepire l’ente secondo i dettami suggeriti dalla nozione classica di sostanza, ai quali resta per necessità vincolato in forza dell’iniziale presagio da cui il progetto non può mai allontanarsi¹⁰⁴. Possiamo pertanto asserire che l’utilizzo della parola *Substanz* (o di

¹⁰⁴ Non casualmente, in riferimento ad una tale dinamica esperienziale, ci siamo prima richiamati alla dimensione del mito. Quella del *Mythos*, infatti, è una tematica cara a Fink, che attraversa la sua intera produzione matura e che trova in più opere un’occasione di esplicita trattazione. Se sono note le pagine dedicate al rapporto gioco-mito in *Spiel als Weltsymbol* (E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, pp. 125 e sgg; tr. it. *Il gioco come simbolo del mondo*, Hopefulmonster, Firenze 1991, pp. 109 e sgg.), ricordiamo anche le molteplici sollecitazioni offerte in questo senso dai saggi raccolti in *Epiloge zur Dichtung* (Klostermann, Frankfurt a. M. 1971) oppure le interessanti riflessioni sulla relazione *Mythos-Logos* alla fine di *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung* (Alber, Freiburg i. Br.-München 2004, pp. 222 e sgg.). Fink può essere inserito in quel filone filosofico che a partire dal Romanticismo ha guardato alla possibilità di un recupero della sfera mitica nell’ambito della riflessione filosofica, da un lato tramite l’avvicinamento a suggestioni poetiche che molto ci ricordano l’ultimo Heidegger (anche nelle pagine finkiane compaiono più volte i nomi di Hölderlin e di Rilke, benché calati in una

concetti ad essa connessi) da parte di Fink in riferimento ai binari di domanda precedenti il concetto filosofico, proprio perché riferito ad un piano ancora privo di determinazione (coerentemente con la definizione di *Ahnungen* che abbiamo incontrato nel paragrafo precedente), non allude ad una concezione definitiva circa l'essere dell'ente □ per questo è infatti necessario il progetto ontologico □, ma ad un sentiero di domanda che si limita a garantire che le cose siano *anche* sostanze e che come tali vengano incontrate sul piano della *natürliche Einstellung*. Sono solo i "requisiti minimi" dell'esperienza ad essere forniti a tale livello trascendentale, le maglie più larghe della costituzione del mondo; poiché, in conformità con la "filosofia dello spirito" enunciata nell'omonimo corso, è sempre della strutturazione ontologica della realtà che si sta parlando, ad essere qui stabilito è solo il "disegno preparatorio" dello stile *a priori* in virtù del quale l'uomo incontra gli enti. Se poi un tale disegno già contenga i tratti dell'immagine definitiva, oppure se debba essere ampliato per dar vita ad un'immagine costruita per così dire "su più strati" (nel caso in cui il permanere delle indicazioni categoriali si sposi con un contemporaneo rifiuto di una loro assolutizzazione), questo è solo l'*ontologischer Entwurf* a poterlo decidere, traducendo concettualmente quanto suggerito dall'iniziale presagio oppure spingendo il concetto oltre e ponendo così le basi per una relazione naturale con il mondo più complessa e stratificata, relazione in cui la cosa rimane sostanza relativamente alla sua configurazione, ma non per quel che attiene all'ultima parola circa il suo essere. L'ente, in questo caso, resta sì *Substanz*, ma allo stesso tempo, in forza della tensione fra il duplice piano *a priori* da cui la sua costituzione trae origine, porta anche in sé la relazione dialettica che costantemente spinge oltre un unilaterale ripiegamento sul suo nucleo sostanziale.

È dunque solo nell'ultimo senso descritto che Fink ammette una disposizione mondana stabile per quel che attiene all'essere-cosa della cosa; nella misura in cui egli prevede quale *Grundlage* irrinunciabile per la costituzione del mondo il fatto che le cose vengano recepite nei loro confini e nella loro rispettiva stabilità, il fatto che esse, possiamo dire, siano sempre anche sostanze. Nonostante la fluidificazione e la relativizzazione del *Weltgefüge* messe in campo dalle tesi esposte in *Philosophie des Geistes*, l'autore, trattenendo certi criteri per la *Weltkonstruktion* in un livello *a priori* precedente a quello concettuale istituito dal filosofare, garantisce indirettamente la persistenza di un'intelaiatura salda dell'esperienza, non lasciando la formazione del reale in balia di illimitate possibilità interpretative, rese potenzialmente legittime dalla dinamicità del progetto ontologico; che la sostanzialità della cosa venga assolutizzata oppure no, è sempre essa a dover essere comunque filosoficamente interpretata, e ciò nella misura in cui è sempre in virtù di codesta sostanzialità che il mondo deve poter venire esperito. Rammentiamo la concatenazione enucleata da Fink fra: a. le quattro *Ahnungen* corrispondenti alle quattro *Grundfragen* metafisiche; b. il progetto ontologico istituito nella filosofia; c. la struttura del mondo qui

prospettiva interpretativa che, vedremo, si discosta in realtà in modo massiccio da quella heideggeriana), dall'altro, come l'esposizione di *Philosophie des Geistes* ci ha mostrato, presupponendo sempre una riflessione sull'*a priori* che, anche in forza del confronto svolto col concetto di sostanza, non può non riportarci alla mente Cassirer e la sua *Filosofia delle forme simboliche*.

progettata; d. la modalità naturale di avere le cose che ne deriva. Guardando al legame fra i quattro momenti in entrambe le direzioni di lettura, possiamo ipotizzare che una certa scelta in sede trascendentale sia da motivarsi con la volontà di monitorare la struttura del mondo e di garantirne un'invariabilità di base (vedremo come i corsi degli anni successivi, in cui il tema del mondo sarà affrontato direttamente, confermeranno quest'interpretazione). La filosofia, nella sua forma autentica, deve per Fink attenersi ai dettami indicati da codesta struttura invariabile; laddove non lo faccia, laddove cioè si spinga in speculazioni da cui tale struttura risulta distrutta (citiamo ancora Hume, il cui *Treatise* rinnega, non spiega, la sostanzialità della cosa), essa perde il suo senso, saltando a piè pari proprio il terreno che il filosofare ha il dovere di interpretare.

4.2. *Cos'è la verità?*

Come già anticipato, una dimostrazione affine a quella condotta relativamente al concetto di cosa è a nostro avviso plausibile anche a proposito del problema della verità, corrispondentemente alla terza fra le *Grundfragen* indicateci da Fink. La domanda a cui rispondere adesso non è più “Was ist ein Ding?”, bensì “Was ist Wahrheit?": mentre ad essere prima in discussione era il modo in cui già in anticipo è deciso il modo in cui le cose vengono incontrate nella vita naturale, l'attenzione si sposta ora su un'affine pre-delineazione anticipatrice relativa alla concezione della verità e, per conseguenza, alla predefinizione della misura che fa sì che le singole *Wahrheiten* possano essere considerate tali (“tuttavia non c'è verità perché ci sono molte verità, ma, al contrario, in quanto c'è la verità possono esserci molteplici verità. Verità è un fondamentale concetto a priori”¹⁰⁵). Ora, anche in questo caso, come nel precedente, ad incalzarci è il seguente dubbio: è il rapporto veritativo uomo-ente un rapporto di tipo storico o esso detiene in ultima istanza una componente di invariabilità? Essendo la *Wahrheitsfrage* una delle domande da cui il filosofare è interpellato ed essendo la filosofia il progetto ontologico istituyente nella storia ciò che la verità è nella sua essenza, si sarebbe naturalmente portati a rispondere che il luogo in cui situare la conoscenza umana ed il suo incontro dell'ente, in cui veder cioè fondato il criterio che fa sì che si possa parlare di conoscenza vera, ha un valore relativo e contestualizzato storicamente. A conferma di ciò abbiamo del resto visto come il nostro modo attuale di incontrare la realtà sia per Fink silenziosamente condizionato dal binomio moderno soggetto-oggetto, allo stesso modo in cui la nostra concezione dell'ente farebbe propria la concettualità sorta nella specificità del progetto greco; in entrambi i casi, dunque, all'insegna di una determinazione della forma del mondo avente le proprie radici in un contesto temporale ben circoscritto. Tuttavia, come nel caso della cosa abbiamo intravisto fra le righe dei testi indizi che ci hanno suggerito il permanere di una compagine cosale stabile alla base di qualsivoglia interpretazione filosofica, in egual modo, anche per quel che attiene al problema della verità, ci sembra di poter parlare di una *Grundlage* fissa già sempre presupposta al di sotto del domandare filosofico, *Grundlage* che lo stesso stupore da cui la filosofia ha inizio troverebbe già innanzi a sé.

¹⁰⁵ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 117.

Le spie a questo proposito sono in realtà meno evidenti rispetto al caso precedente (quello relativo alla verità è infatti un terreno meno battuto nella problematizzazione del “progetto ontologico”, in cui a titolo d’esempio viene sempre chiamata in causa la *Dingsfrage*), ma comunque rintracciabili. In *Einleitung in die Philosophie*, ad esempio, quando Fink elenca e commenta le quattro domande metafisiche, vediamo come in realtà egli offra anticipatamente un’esatta delimitazione del significato del termine *Wahrheit*, dicendoci che esso “vale per noi” come “la corrispondenza del sapere umano con l’ente (*die Übereinstimmung des menschlichen Wissens mit dem Seiendem*)”¹⁰⁶; dal che possiamo desumere che la domanda metafisica corrispondente non ponga il problema della verità in generale, ma, più specificamente, che chieda della verità come corrispondenza *Wissen-Seiend*. Anche in questo caso ci sembra che già a monte del progetto ontologico sia posto un vincolo a cui il progetto deve sottostare: a dover essere portata a concetto non è la *Wahrheitsfrage überhaupt*, non importa come essa venga risolta (un’ipotetica modalità risolutiva, infatti, potrebbe anche essere quella che conclude dicendo che “non vi è alcuna verità” o, con Nietzsche, che la verità è un “genere di errore”), bensì una già ben determinata concezione secondo cui tra ente e conoscenza è ammessa una corrispondenza, secondo cui l’umano conoscere è in grado di riprodurre il proprio oggetto; è l’interpretazione di un tale assunto basilare di cui il filosofare si deve far carico, non di altri.

Ancora una volta è come se a Fink premesse arginare posizioni filosofiche estreme, conformemente all’esistenza di una specularità rilevabile rispetto a quanto già asserito circa la struttura dell’ente: se là si manteneva come punto di riferimento costante il concetto di *sostanza*, vediamo ora accadere lo stesso col concetto di *corrispondenza*. È del resto sufficiente una lettura comparata dei due testi finkiani sinora considerati per veder confermato come l’autore contempi il mantenimento di una certa *Wahrheitsauffassung* quale punto fermo della sua proposta. Nella seconda parte di *Einleitung in die Philosophie*, nelle pagine in cui il filosofo offre un primo abbozzo della sua peculiare risposta al problema della verità, vediamo come egli, iniziando col descrivere la “tradizionale determinazione della verità come *corrispondenza*”, si chieda se con tale determinazione “sia presente una caratteristica centrale, oppure una caratteristica tale da necessitare ancora di un accurato *completamento*”¹⁰⁷. Come leggiamo, non si parla qui di superamento, bensì di completamento, di *Ergänzung*. E poche pagine dopo viene affermato e chiesto: “La verità deve così essere corrispondenza. È però la corrispondenza l’essenza della verità? O solo un tratto nel fenomeno della verità?”¹⁰⁸; o ancora: “corrispondenza è una metafora, una figura retorica, che in realtà non chiarisce, ma si limita a circoscrivere il fenomeno della verità”¹⁰⁹. L’accezione di *Wahrheit* come *Übereinstimmung* viene sì dichiarata insufficiente e bisognosa di un’integrazione, il che non toglie però che essa resti un “tratto” caratterizzante il “fenomeno della verità” e che in quanto tale

¹⁰⁶ Ivi, p. 74.

¹⁰⁷ Ivi, p. 118, corsivo nostro.

¹⁰⁸ Ivi, p. 121.

¹⁰⁹ Ivi, p. 129.

continui a “circoscriverlo”. Fink, che dopo aver introdotto all’essenza della filosofia accenna al suo personale progetto filosofico, dichiara palesemente di voler andare oltre questa concezione “tradizionale”, ma anche di volerla al contempo trattenere e motivare, non rinnegare, confermandola così come un elemento portante del suo pensiero ed aiutandoci di riflesso a comprendere meglio anche le implicazioni del ciclo di lezioni immediatamente successivo. Cosa rappresenta infatti *Philosophie des Geistes* se non la prima articolazione che l’autore propone di tale pensiero, non limitandosi qui a dare una definizione di filosofia, ma specificando come questa, e con essa l’uomo □ e vediamo così smascherata la pregnanza filosofica dell’*Einleitung* del semestre prima □, intervenga nello schiudersi del mondo e della sua preliminare disposizione ontologica, non da ultimo anche per quel che attiene alla relazione *ens-verum*? Non siamo noi legittimati, sulla base delle dichiarazioni del corso precedente, a pensare che anche ora, dove ci parla di progetto ontologico relativo alla *Wahrheitsfrage*, il pensatore presupponga fra i punti fermi della sua trattazione la concezione di verità come corrispondenza, che la sua proposta filosofica si limiterebbe dunque a “completare”? Ipotesi, questa, che si rivela tanto più valida se pensiamo che la questione della verità non è qui solo affrontata in modo indiretto, tramite una sua semplice riconduzione alla storia della metafisica e al suo potere progettante ed istitutivo, ma che la stessa “filosofia dello spirito” è già una prima risposta che Fink offre proprio a suddetta questione, altro non essendo il suo oggetto che la relazione fra l’uomo e l’essere del mondo: “*essere e pensare*: questo è anzitutto l’orizzonte della nostra domanda”¹¹⁰. L’esposizione finkiana del modo dell’articolazione storica della *Seinsfrage* (che palesemente si svolge all’interno di una prospettiva, di stampo hegeliano-heideggeriana, che pensa l’essere interrogandolo nella sua storia) si muove a ben vedere, utilizzando la quadripartizione finkiana, all’interno del solco schiuso dalla domanda sulla verità, intendendo rappresentare una peculiare risposta all’interrogativo “*was ist Wahrheit?*”. Un modo per dire che il quadro emergente dall’opera rappresenta già di per sé l’*Ergänzung* di cui si parla in *Einleitung in die Philosophie*, il che permette di leggere direttamente le dichiarazioni qui contenute alla luce di *Philosophie des Geistes* e viceversa. Dal primo corso friburghese si evince la necessità di mantenere il binomio *Wahrheit-Übereinstimmung* parallelamente al proposito di integrarlo con un più originario ed esteso significato di verità, relativamente al quale ci viene lì soltanto detto, con una terminologia evidentemente debitrice al modo in cui Heidegger aveva in più sedi affrontato lo stesso problema, che la corrispondenza fra conoscenza e cosa si rivela possibile qualora si ammetta la pre-esistenza di un *Dabeisein* dell’uomo presso le cose e di una dimensione di *Offenbarkeit des Seienden* che il rapporto fra soggetto e oggetto sempre presupporrebbe; detto in sintesi, per poter accordarsi all’ente l’uomo deve già sempre essere aperto ad esso e alla sua totalità, ad un orizzonte abbracciante tanto il conoscente quanto il conosciuto¹¹¹. Con la lettura di

¹¹⁰ E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., p. 143.

¹¹¹ Cfr. *Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 125 e 133. Vediamo in queste osservazioni di Fink una ripresa pressoché letterale di considerazioni heideggeriane dedicate allo stesso tema. Nota è ad esempio la posizione espressa nel paragrafo 44 di *Sein und Zeit*, dove è riconoscibile un’analoga distinzione fra una verità originaria ed una verità “derivata”: “La tesi, che il ‘luogo’ genuino della

Philosophie des Geistes il significato di queste affermazioni, ancora vago, si va specificando, nella misura in cui veniamo a sapere che la *Offenbarkeit* in questione deve infine se stessa alla fondamentale struttura di “trascendenza” dell’uomo (diciamo ancora con Heidegger) e al ruolo di mediazione ontologica che essa svolge a partire dalla progettazione filosofico-concettuale messa in atto con lo scotimento dell’ingenuità e con il sorgere della meraviglia per l’essere del mondo (nella sua interna articolazione problematica)¹¹². La dottrina del progetto

verità sia il giudizio, non solo si appella a torto ad Aristotele, ma è anche nel suo contenuto un disconoscimento della verità. Non l’enunciato è il ‘luogo’ primario della verità, ma, *a rovescio*, l’enunciato come modo di appropriazione dello stato di svelamento e come maniera di essere-nel-mondo si fonda nello svelare, ovvero nella *schlusura* dell’esserci. La ‘verità’ più originaria è il ‘luogo’ dell’enunciato e la condizione ontologica della possibilità che degli enunciati possano essere veri o falsi (svelanti o velanti)” (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, p. 299; tr. it. *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2006, p. 641).

¹¹² Il modo in cui il concetto finkiano di progetto ontologico, nonostante le molte affinità strutturali, si differenzia dall’orizzonte di trascendenza heideggeriano rappresenta un tema di ricerca di grande interesse, su cui in questa sede non possiamo che suggerire alcune indicazioni, da far valere più come stimoli che come abbozzi di tesi effettive. Oltre alla già accennata centralità del *logos* che Fink contrappone alla dottrina heideggeriana delle “tonalità emotive” □ il cui spunto l’autore non mancherà comunque presto di seguire, accostando al ruolo schiudente del linguaggio il potere fondante degli altri “fenomeni fondamentali dell’esistenza umana” □, un’altra differenza centrale circa il modo dell’apertura dello spazio ontico nella progettualità ontologica dell’uomo è scorgibile in relazione a quanto già asserito nel primo capitolo a proposito della differenza fra la filosofia heideggeriana e l’impostazione meontica. Anche in questo caso, infatti, vediamo come Fink, a differenza di Heidegger, prema il discorso in direzione di una zona originaria che non viene semplicemente a coincidere con lo spazio dell’*a-létheia*, con l’apertura alla totalità dell’ente, ma che possiamo ancora una volta pensare *vor dem Sein*, prima dell’essere (dell’ente). In entrambi i casi vediamo la pre-posizione di un *a priori* ontologico da considerarsi precedente rispetto all’*a priori* costitutivo a cui si rivolgeva Husserl e coincidente con il preliminare rivolgimento allo strutturarsi dell’orizzonte mondano totalizzante in cui l’ente può essere incontrato nella sua singolarità. Differente è però il luogo metafisico in cui vediamo collocata l’origine di un tale progettare. Per Heidegger, infatti, l’*ex-sistere* progettante dell’esserci è da comprendersi soltanto a partire dall’originario accadimento della differenza ontologica, come evenire della distinzione fra essere ed ente; è solo nello spazio di questo evenire che possono essere calate le riflessioni heideggeriane, non prima. Laddove invece Fink ci parla di una pre-decisione relativa allo strutturarsi *a priori* del reale, il luogo in cui essa trova le proprie radici è anteriore al darsi della differenza fra ontico ed ontologico. Per quanto non siano concepibili indipendentemente dalla concettualità del progetto, non si trovano forse le quattro *Ahnungen* finkiane ad un livello trascendentale pre-ontologico, appunto un livello precedente la definizione dello spazio d’essere? La filosofia, con il suo interrogare destabilizzante l’atteggiamento naturale, giunge ad attingere ad una sfera precedente a quella del *Sein*, come se le scelte riguardanti l’assemblamento di quest’ultimo trovassero infine la propria motivazione prima del suo scaturire, non nello stesso movimento scaturente. Volendo infine citare un ulteriore elemento di scarto fra i due diversi modi di pensare la “trascendenza”, esso non può non essere ravvisato in quella *Gottesfrage* su cui già abbiamo aperto una parentesi in nota nel secondo paragrafo. Mentre ente, mondo e verità sono infatti titoli di problemi che ritroviamo anche nella prospettiva heideggeriana, lo stesso non può dirsi per l’oggetto della quarta domanda, palesemente stridente con l’originario orizzonte di finitezza in cui Heidegger intende mantenere la sua ontologia post-metafisica. Quella che Fink definisce “questione di Dio” ci riporta così a tutt’altro orizzonte di problemi, il quale, come ci viene del resto detto in *Einleitung in die Philosophie*, trova Hegel e non più Heidegger come punto di riferimento, permettendoci di leggere il progetto ontologico finkiano alla luce non solo della *Transzendenz* dell’“ontologia fondamentale”, ma anche di quell’“oltrepassamento del limitato” additatoci nella *Fenomenologia dello spirito* come motore dell’intera odissea dell’opera, nonché

ontologico, insieme a ciò che essa implica, può così venire considerata alla base del completamento richiesto in *Einleitung in die Philosophie* per la tradizionale concezione della verità come corrispondenza, la quale, guardando al rapporto nella direzione inversa, deve pertanto essere mantenuta quale assunto saldo al di sotto della dinamicità concettuale facente tutt'uno con tale dottrina. Se l'*Ergänzung* apportata da Fink significa sostenere che lo spazio della relazione veritativa, lo spazio del nostro incontro con le cose, viene schiuso a partire da una progettualità dinamica in grado di pre-decidere dell'essenza della verità, a monte di tutto questo, anche a dispetto di una tale pre-decisione, dovremo mantenere fermo quel legame di *Übereinstimmung* che l'intera prospettiva descritta mirerebbe dichiaratamente a completare, legame che nel sistema trascendentale di *Philosophie des Geistes* dobbiamo pensare collocato a livello di definizione della stessa *Wahrheitsfrage*; appunto come volevasi dimostrare.

Possiamo dunque confermare un perfetto parallelismo fra i piani problematici a cui le due *Grundfragen* prese in esame si riferiscono, tale per cui in entrambe le circostanze, accanto alla fluidità strutturale del mondo dettata dal divenire dell'*ontologischer Entwurf*, avremmo anche l'indicazione preliminare di una stabile *Weltstruktur* tramite cui l'uomo, in ogni dove e in ogni tempo, può incontrare le cose allo stesso modo: la compagine sostanziale della cosa in un caso, il fatto che il conoscere umano possa accordarsi all'ente da lui distaccato ed indipendente, nell'altro. Anche in relazione a quest'ultimo elemento struttivo si ripropone pertanto il problema relativo al modo in cui i due piani possono stare insieme e soprattutto, avendo visto come il concetto di corrispondenza venga da Fink riportato alla "tradizione", al modo in cui la sua accezione "tradizionale" può convivere con quella stabile ed atemporale. Senza ripetere l'argomentazione già svolta a proposito della prima questione, che invitiamo a ripercorrere anche per quel che concerne lo sviluppo della seconda, ci limitiamo a riprenderne le conclusioni e ad asserire che il problema sollevato in *Philosophie des Geistes* dalla *Wahrheitsfrage* si scompone, come quello sollevato dalla *Seinsfrage*, in un doppio canale risolutivo: mentre già l'orizzonte di domanda impone un primo solco da cui non poter uscire, alla costruzione concettuale che ne segue si apre la doppia possibilità di identificare l'essenza della verità con le indicazioni suggerite da tale solco (e avremo così quella che Fink definisce la "tradizionale determinazione della verità come corrispondenza") oppure di muoversi su due livelli sfalsati, ammettendo l'incontro uomo-ente alla luce della nozione di *Übereinstimmung*, ma situando il punto di fuga di quest'ultima al di fuori di suddetto incontro. L'intera proposta filosofica di *Philosophie des Geistes*, da cui una simile impalcatura concettuale viene implicitamente prospettata, non è a sua volta in fondo che un esempio di pensiero da leggersi in quest'ultima chiave (ma potremmo pensare anche alle riflessioni sul concetto di verità sviluppate da Heidegger, a cui dichiaratamente Fink si ispira). Le osservazioni di *Einleitung in die Philosophie* appena commentate ce lo illustrano chiaramente: benché il filosofo non neghi di voler trattenerne la visione per cui la conoscenza ha luogo come "relazione di due fattori" (conoscere ed ente, soggetto ed oggetto), per cui

spinta sotterranea da cui sempre la coscienza sarebbe attraversata nella sua ingenua relazione con l'ente immediato.

essa è “vom Seienden abhängig”, “indipendente dall’ente”¹¹³, e per cui “dà di nuovo ciò che è, che esso è e come è”, egli intende contemporaneamente depotenziare la validità di simili affermazioni, tradizionalmente assolutizzate, definendole quali “*bloßer Wesenszug*” e fondandole a loro volta in una più originaria concezione della verità in relazione a cui esse risultano per così dire assorbite e relativizzate (che è appunto la sua “filosofia dello spirito”, dove tramite il progetto ontologico il rapporto fra uomo e ente è calato nello strutturarsi *a priori* della regione del loro incontro). Diversamente, quella che Fink chiama qui “tradizione”, da pensarsi tanto nella sua versione antica quanto in quella moderna¹¹⁴, avrebbe limitato il luogo (*Ort*) e l’essenza della verità alla corrispondenza, appiattendo così il fuoco di quest’ultima sui suoi stessi fattori costituenti e non spiegandola oltre¹¹⁵: la relazione veritativa non poggerebbe così che sulla capacità dell’atto conoscitivo del soggetto, nonché del giudizio e della proposizione che ne derivano, di carpire l’oggetto nell’ambito di una relazione fra di essi ispirata al modello “*Urbild-Abbild*”, “originale-riproduzione” (“così come tra un originale ed una riproduzione può aver luogo un accordo, cosicché la riproduzione appare simile all’originale, allo stesso modo una frase come anche una conoscenza possono corrispondere ad un contenuto cosale”¹¹⁶). Tutti elementi, questi, che paiono essere ammessi anche da Fink, nonostante non venga rimessa loro la sentenza finale per quel che riguarda la definizione dell’essenza della verità; dinamica affine a quella con cui il filosofo, negli anni a venire, affronterà

¹¹³ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 138.

¹¹⁴ Quella che Fink chiama qui “tradizione”, a ben vedere, non combacia con l’eredità moderna di cui abbiamo parlato nel terzo paragrafo a proposito della concezione di verità condizionante la vita naturale dell’uomo contemporaneo, rimandando tale concezione, più nello specifico, alla relazione soggetto-oggetto e al suo essere radicata nella distinzione fra un “dentro” soggettivo ed un “fuori” oggettivo, dunque solo ad una peculiare modalità di pensare l’*adaequatio*, non all’*adaequatio tout court*. Il concetto di corrispondenza può venire infatti considerato come un elemento che attraversa trasversalmente tanto l’antichità (basti pensare alle considerazioni aristoteliche sulla verità dell’enunciato) quanto la modernità, trovando però in esse una differente interpretazione (che Fink, come avremo modo di vedere, riporta a due differenti modi di concepire il fenomeno). Mentre nel paragrafo precedente ci si riferiva dunque alla specifica accezione moderna e alla sua influenza sull’attuale *natürliche Einstellung*, ora il riferimento, più in generale, è solo alla verità come *Übereinstimmung*, senza puntualizzazioni ulteriori circa il modo e le premesse di questo accordo.

¹¹⁵ Anche Heidegger, in *Die Frage nach dem Ding* (testo del corso universitario tenuto nel semestre invernale 1935-36 a Friburgo), riconduce esplicitamente la naturale visione del mondo, nonché la tradizione filosofica occidentale, al connubio fra la concezione della verità come adeguazione e la concezione della cosa come sostanza, mostrando la compenetrazione e la vicendevole legittimazione delle due risposte filosofiche e, com’è noto, proponendo al pari di Fink una messa in movimento di questa comprensione divenuta “naturale”: “Dalla essenza della verità come adeguazione discende necessariamente che nella struttura della verità si rispecchia la struttura delle cose. Se nella struttura essenziale della verità riscontriamo la medesima connessione che nella struttura essenziale delle cose, allora, muovendo dall’essenza della verità, si dimostra la verità della comune definizione della struttura essenziale della cosa”; laddove la struttura cosale in questione, come ci dice poco prima Heidegger, è quella che mette capo alla “definizione della cosa come un sostrato esistente di proprietà presenti in esso” (M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 41, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1984, p. 34; tr. it. *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, a cura di V. Vitiello, Guida editori, Napoli 1989, p. 68).

¹¹⁶ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 129.

direttamente la problematica della cosa, dinamica per cui l'equazione *Ding-Substanz* verrà da un lato mantenuta e, dall'altro, calata in una spiegazione supplementare della conformazione cosale, nell'ambito di quella che abbiamo definito una sorta di stratificazione del *Dingsein*, resa appunto possibile dall'ammissione di una duplice forma *a priori*, l'una di tipo storico, l'altra invariabile e sovrastorica.

Concludendo, anche a proposito del concetto di verità possiamo affermare che la seconda *Vorlesung* finkiana, con la sua indagine storico-trascendentale, lascia aperto come lecito un duplice sentiero di interpretazione filosofica: un sentiero che, davanti al quesito "cos'è la verità in quanto corrispondenza?", non farebbe che ribadire, tautologicamente, che la verità è corrispondenza, avente il proprio luogo nella proposizione e nella conoscenza umana (questo già a partire dalle antiche teorie del giudizio); ed un sentiero che, senza negare quanto implicitamente presupposto dalla domanda, ne cerca altrove le condizioni di possibilità. Sul piano dell'atteggiamento naturale, sulla cui strutturazione la filosofia incide, la prima alternativa verrà a coincidere con l'implicito modo di concepire la verità proprio della nostra disposizione mondana, la seconda, proviamo ad immaginare anche in questo caso, con un mondo in cui la corrispondenza con le cose non si limita ad essere appiattita sul legame fra i due poli della relazione conoscitiva, ma viene esperita all'interno di una visione più totalizzante a cui la conoscenza "vera" rimette da ultimo il suo sorgere. Le due prospettive, pur nelle differenze, risultano tuttavia palesemente accomunate, quantomeno ad un primo livello, da un'eguale matrice di fondo che porta in entrambi i casi a contemplare la verità come accordo fra soggetto ed oggetto del conoscere, come *adaequatio rei et intellectus*, componente della costituzione mondana da reputarsi sottesa ad ogni sua rinnovata interpretazione e progettazione. Se prima abbiamo visto rimanere fermo quale *conditio sine qua non* di ogni esperienza il conformarsi ontologico della cosa in quanto sostanza, a ciò possiamo ora aggiungere, come ampliamento, che ad essere da Fink preteso in modo ugualmente saldo è il fatto che la conoscenza umana possa accordarsi alla cosa, che ne possa penetrare la distanza, che si possa insomma parlare di *Wahrheit* in senso forte quale contrassegno del rapporto tra un soggetto conoscente ed un oggetto conosciuto.

Alla domanda se Fink, con la sua "filosofia dello spirito" e con la sua dottrina del progetto ontologico, rimetta infine lo stile del mondo ad un'imprevedibile mobilità interpretativo-costitutiva, rispondiamo dunque che il filosofo, nonostante la mobilità ontologica introdotta con tali tesi, continua ad ammettere una struttura unitaria al di sotto della fluidità delle variazioni storico-temporali. L'indagine relativa all'essere dell'ente e al problema della verità, a cui siamo giunti a partire dalle due *Grundfragen* direttamente implicate nell'interna disposizione della nostra *Lebenswelt*, ci ha infine indotti a riconoscere l'esistenza di una struttura esperienziale unitaria da cui il filosofare è interpellato e da cui non gli è dato discostarsi. Se è vero che alle grandi costruzioni filosofiche della storia della metafisica corrispondono nella prospettiva finkiana differenti modi di incontrare il mondo a livello di *natürliche Einstellung*, è anche vero che la differenza fra suddetti modi non può mai essere tale da mettere in discussione una certa

Weltstruktur di base che il pensatore sempre presuppone. Anche per Fink, dunque, può essere fatta valere l'affermazione husserliana che non casualmente abbiamo posto in esergo alla presentazione della nostra ricerca: "il mondo è questo: un altro mondo non ha per noi alcun senso"¹¹⁷. Al di là delle differenze di matrice temporale e □ possiamo ammettere per analogia □ spaziale, anche in questo caso è consentito dire che "il mondo-della-vita, malgrado la sua relatività, ha una propria *struttura generale*", "a cui è legato tutto ciò che è relativo", ma che "non è a sua volta relativa"¹¹⁸. Benché la relatività in questione, nel caso di Fink, non detenga solo un significato culturale, ma possa essere estesa alla stessa decisione progettante l'essere dell'ente, essa indica comunque solo uno "strato", per quanto determinante, della costituzione ontologica del reale, strato a sua volta poggiato su quello che con Husserl possiamo con buone ragioni definire l'unico mondo "accessibile una volta per tutte e da parte di tutti"¹¹⁹, quel mondo che fa sì che ognuno sappia di vivere nel medesimo orizzonte degli altri uomini a dispetto del tempo, del luogo e del progetto ontologico di riferimento.

¹¹⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, cit., p. 258; tr. it. p. 274.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 142; tr. it. p. 167.

¹¹⁹ *Ibid.* Concordiamo dunque con van Kerckhoven, che interpretando il senso della svolta ontologica nel pensiero finkiano ci dice: "Questo campo non è per questo totalmente avulso dalla fenomenologia trascendentale, poiché Fink ritiene che l'universo dei 'concetti a priori dell'essere' apra precisamente le condizioni di possibilità alla comprensione analitica della fenomenologia trascendentale. [...]. Far fronte a Husserl, [...], proseguendone il cammino fino ai problemi di più alto grado della 'storicità trascendentale' e della 'soggettività assoluta'; poi, dover cambiare fondo, ricollocarsi sul terreno di un'ontologia fondamentale dei concetti a priori dell'essere, dei concetti illuminanti originari, che escludono il campo stesso di ciò che potrebbe offrirsi come fenomeno alla fenomenologia trascendentale: ecco tutta la complessità della situazione filosofica di Fink, in quella svolta in cui egli doveva riprendere, per se stesso, la filosofia di Husserl" (G. van Kerckhoven, *Fenomenologia e riduzione tematica dell'idea di essere*, in «Magazzino di filosofia», 5, 2001, p. 27). Sostenere che l'indagine ontologica finkiana apre "le condizioni di possibilità alla comprensione analitica della fenomenologia trascendentale" significa ammettere la persistenza del mondo su cui l'analisi fenomenologica suole muoversi, che è appunto quello che abbiamo cercato di dimostrare; se rispetto a Husserl si può parlare di un cambiamento di "fondo", di un diverso orientamento del processo fondativo, di cambiamento non si può però parlare a proposito di quel terreno stabile a cui la fondazione in questione si rivolge.

CAPITOLO TERZO

Il progetto dell'assoluto, il progetto del mondo: Fink lettore della Fenomenologia dello spirito

1. Alle spalle del progetto ontologico

Il capitolo precedente era mosso dall'intento di introdurre il lettore nel cuore della prospettiva ontologica che Fink matura dopo la morte di Husserl e a cui fornisce una sistemazione organica nelle sue lezioni del dopoguerra. Il quadro emerso dalla lettura delle prime *Vorlesungen* finkiane è quello di una filosofia trascendentale evidentemente vicina alla prospettiva heideggeriana di fine anni Venti, focalizzata sull'intreccio di nozioni quali "trascendenza", "finitezza" o "essere-nel-mondo" e facente tutt'uno con una lettura della storia filtrata dall'idea di una comprensione pre-ontologica non ancora giunta ad autoconsapevolezza. Per Heidegger l'avviamento al vero filosofare conduce all'"autentico trascendere" dell'esserci, parallelamente al riconoscimento del suo preliminare orizzonte d'apertura e al suo schiudere lo spazio "medio" dell'incontro uomo-cosa; in modo non dissimile in Fink vediamo la messa in luce della schiusura fondativa del progetto ontologico, anch'esso silente nella sua portata storica e in attesa di un pensiero che ne rimetta in movimento la forza istituyente a partire dal proprio autoriconoscimento. Detto elementarmente: se lo sviluppo del rapporto uomo-essere è da leggersi in relazione alla decisione ontologica anticipatrice posta nella concettualità della filosofia, l'autentico progetto filosofico sarà quello che porta a sua volta a concetto una siffatta concettualità, una sorta di "progetto del progetto". *Philosophie des Geistes* non è in fondo altro che questo, una filosofia volta a fare emergere come il rapporto al mondo, tanto naturale quanto filosofico, sia stato nella sua storia una forma celata e nascosta dell'apertura progettante, come esso abbia sempre poggiato su quest'ultima non giungendo con lo sguardo a carpirne la profondità. Nonostante Fink prediliga rispetto a Heidegger il momento del *logos*, nonostante la conseguente priorità fondativa concessa al filosofare e nonostante l'altrettanto conseguente insistenza sulla storicità della compagine mondana (quella stessa insistenza che alla fine del secondo capitolo ci ha indotti a voler dimostrare la contemporanea ammissione di una stabile *Weltstruktur*), la proposta finkiana emersa sino ad ora ci pare inquadrabile a tutto tondo in un assetto di pensiero che possiamo senza riserve definire di matrice heideggeriana. Essa, pur volgendosi alla disposizione ontologica del reale nella completezza delle sue coordinate (ricordiamo come il filosofo prenda in causa a tal proposito i quattro trascendentali della tradizione medievale), resta a questo livello una filosofia trascendentale in senso stretto, esclusivamente giocata entro i confini dettati dal legame intercorrente fra l'uomo e la totalità del mondo nel suo essere. Stando ai cicli di lezioni considerati, possiamo far valere per Fink quello che egli stesso ci dice in *Einleitung in die Philosophie* riguardo a Kant: anche la sua filosofia, come quella kantiana, chiederebbe del rapporto fra *ens* e *verum*, riportando la composizione mondana alla relazione essere-pensare e muovendosi dunque nel

solco della domanda sulla verità; lo spazio esperienziale umano verrebbe così ancora indagato alla luce delle sue condizioni di possibilità “soggettive”, sebbene il termine “soggetto” non sia qui più da intendersi nella sua accezione moderna, bensì sulla scorta di quell’ampliamento strutturale su cui tanto ha insistito Heidegger. *Seinsfrage*, *Weltfrage* e *Gottesfrage*, per citare la rosa delle problematiche filosofiche che Fink addita all’origine dell’interrogare metafisico, ricevessero in tale prospettiva una risposta solo in quanto riassorbite nel ruolo prioritario assegnato alla *Wahrheitsfrage*: è solo rispondendo a quest’ultima che pare essere rinvenibile una soluzione anche per quel che attiene all’essenza di ente, mondo e Dio, essendo la definizione di tali titoli decisa in sede di progetto filosofico e perciò depotenziata nella sua autonomia ontologica. Anche l’invariabile *Weltstil* ammesso da Fink al di sotto di ogni cambiamento storico (secondo quanto abbiamo dimostrato) resterebbe da ultimo motivabile, perlomeno all’interno del quadro emerso sino ad ora, a partire da una determinata presentazione dell’orizzonte *a priori* del soggetto, orizzonte in parte mutevole ed in parte stabile.

Ma è proprio in questo punto che si inseriscono ora le nostre riflessioni. La proposta finkiana, infatti, lungi dal limitarsi a prendere una posizione circa la domanda sulla verità riassorbendo in essa gli altri interrogativi metafisici, si presenta in realtà come un progetto filosofico “completo”, in cui anche per i problemi di ente, mondo e Dio risulta ritagliato uno spazio di investigazione autonomo, esulando in parte dal circuito problematico sul quale vediamo muoversi l’interrogazione del rapporto veritativo. Benché continui a riferire la rilevanza delle tre questioni alla regione dell’esperienza umana, Fink guarda nel contempo ad esse da un punto di vista che di fatto trabocca da tale esperienza, in quanto non vi si ferma per quel che attiene alla loro origine. L’elemento trascendentale si va così fondendo con quello speculativo, nel contesto di una circolarità di piani d’indagine alla luce della quale è infine da comprendersi finanche l’indicazione della quadruplicità delle *Grundfragen* nei primi corsi. L’immagine emersa dall’esposizione di *Einleitung in die Philosophie* e, soprattutto, di *Philosophie des Geistes*, da noi scelta come sentiero d’accesso per muovere i primi passi nel pensiero finkiano e con cui Fink ha effettivamente dato avvio ad una sistematizzazione della sua filosofia, è dunque solo un tassello del progetto a cui il filosofo guarda, come d’altronde egli stesso non manca di suggerirci, definendo la filosofia dello spirito come “Vorstufe zur Metaphysik” o, che è lo stesso, come “Freilegung des metaphysischen Denkens”¹.

A ciò abbiamo già accennato a proposito della *Vorlesung* del ‘46, riportando queste parole: “è piuttosto dall’essenza dell’ente che deve essere compreso il motivo per cui esso si dispiega originariamente in modo quadruplici a partire da se stesso”²; seppur non approfondendo oltre la questione (del resto non approfondita nemmeno nelle lezioni interessate), già abbiamo fatto notare come la trattazione in corso sull’essenza del filosofare fosse in realtà radicata in un

¹ E. Fink, *Philosophie des Geistes*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, p. 185.

² E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, p. 74.

contesto problematico più ampio, alle spalle dello stesso rapporto fra la filosofia ed i suoi solchi di domanda. Anche in *Philosophie des Geistes*, a ben vedere, non mancano riferimenti a tal proposito, che risultano tuttavia difficilmente comprensibili nell'economia dell'opera, concentrata sulla linea relazionale uomo-essere. Nella sezione già analizzata sul tema "essenza e categoria", ad esempio, dove i due concetti vengono indicati nella loro anteriorità rispetto al progetto ontologico □ che è il punto su cui noi abbiamo precedentemente insistito □, ci viene anche detto che "l'ente può avere un'essenza e delle proprietà solo perché l'essere *eviene come specie e come cosa*. Essere come specie ed essere come cosa sono modi fondamentali in cui l'essere stesso accade, in cui si temporalizza"³; parole aggiuntive, volontariamente eluse nello scorso capitolo, di cui nel testo in questione si fatica a comprendere il senso. Mentre noi ci siamo fermati a notare che la duplice traccia segnata da *Wesen* e *Kategorie* è in ultima istanza da rintracciarsi preliminarmente rispetto all'istituzione concettuale di un mondo, rimanendo perciò aderenti all'impostazione trascendentale del testo, qui vediamo specificato come tale precedenza sul piano dell'*a priori* umano trovi da ultimo la propria motivazione nel modo in cui l'essere stesso "eviene" e "si temporalizza", dunque su un piano ontologico additato in questo caso prima della progettazione filosofante; quasi che quest'ultima, a dispetto di ciò che l'intera opera pare volerci suggerire, non rappresenti in realtà il luogo metafisico definitivo a cui ricondurre il darsi della differenza essere-ente.

Allo stesso piano problematico sembrano rimandare inoltre le seguenti affermazioni alla fine del testo, altrettanto "immotivate":

"L'uomo architetta l'essere (*erdenkt das Sein*), è così ragione creatrice (*schöpferische Vernunft*). Ciò non significa però una creazione in senso assoluto. Nel pensiero dell'uomo non sorge l'ente stesso, ma i pensieri che costituiscono la struttura di senso nel cui orizzonte solamente diviene accessibile l'ente in generale. Nell'uomo si attua il progetto creatore di tutto l'*a priori*; la ragione dominante il mondo si esprime nel pensiero dell'uomo; egli diviene il mediatore della scintilla divina in virtù del suo attribuire essere ad ogni ente. La posizione dell'uomo nel mondo è determinata così, che l'essere stesso si pensa nell'uomo"⁴.

Mentre all'inizio del passo vediamo ribadita la dimensione di finitezza in cui il pensiero del progetto ontologico deve essere mantenuto, conformemente ad affermazioni affini che ritroviamo ancora una volta nelle pagine heideggeriane⁵,

³ E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., p. 175.

⁴ Ivi, p. 199, corsivo nostro.

⁵ Pensiamo ad esempio alla domanda che Heidegger pone alla guida della *Critica della ragion pura* nel suo *Kantbuch*: "Così, il problema della possibilità della sintesi a priori si precisa in questo senso: come può un essere finito, che in quanto tale è consegnato all'ente e assegnato alla ricezione dell'ente, conoscere l'ente anteriormente ad ogni ricezione, ossia intuirlo, senza tuttavia essere 'creatore' del medesimo?" (M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 3, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1991, p. 38; tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M. E. Reina riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 42); oppure: "L'interrogativo che si pone concerne la possibilità essenziale della sintesi ontologica. Messo per esteso, tale interrogativo suona così: come può l'esserci finito dell'uomo andar oltre (trascendere) l'ente in via affatto preliminare, dal momento che non solo non ha creato tale ente, ma è anzi, proprio per poter esistere come esserci, assegnato all'ente?" (ivi, p. 42; tr. it. p. 46).

nella seconda parte si fa avanti una nuova ed inaspettata apertura del discorso, su cui l'opera si chiude, in direzione di una dimensione problematica che pare voler riassorbire in sé e chiarire nelle sue nascoste premesse la precedente "filosofia dello spirito". La "trascendenza" umana non sembra ora più rappresentare l'ultimo gradino dell'indagine fondativa attuata dall'autore, risultando a sua volta abbracciata da un piano della discussione inerente all'"essere stesso", nei confronti del quale la ragione dell'uomo ci viene additata come semplice elemento "mediatore"; termine, quest'ultimo, che sembra designare una funzione di intermediario per qualcosa che ha origine altrove, dunque per un livello ontologico che, benché appunto mediato in sede di *ontologischer Entwurf*, non trova qui il suo luogo ultimo di fondazione. Il che comporta che le riflessioni affrontate nel secondo capitolo, pur restando valide, debbano essere a loro volta assunte all'interno di un'ottica flessibile disposta a calarle in un orizzonte più esteso, a cui esse rimettono il loro significato definitivo.

È ora proprio qui che si situa quella nozione di "mondo" a cui il lavoro svolto mirava sin dall'inizio, nozione-cardine dell'intera produzione finkiana postbellica riassorbente nella sua complessità le risposte che il filosofo fornisce tanto al problema dell'essere dell'ente quanto a quello del mondo in senso stretto (il mondo come totalità degli enti) e di Dio come livello d'essere superiore rispetto a quello fenomenico. Il concetto di *Welt* così inteso, da concepirsi come il titolo unitario assegnato da Fink alla globalità del suo disegno ontologico, non si limita a dare una definizione della totalità ontica e a muoversi dunque all'interno di quella che abbiamo imparato a conoscere come la seconda *Grundfrage* metafisica, bensì, a partire da tale totalità, si spinge ad inglobare in sé anche le altre tre *Grundfragen*, facendosi indice dell'ontologia finkiana nella stratificazione dei suoi differenti piani problematici. Emblematiche ci appaiono in proposito le seguenti parole tratte da *Welt und Endlichkeit*: "Mondo è il sorgere dell'essere (*Welt ist das Aufgehen des Seins*). Per questo evento originario (*Ur-Ereignis*), [...], non abbiamo alcun nome appropriato e non possiamo averne alcuno. Poiché tutti i nomi sono di casa sul terreno aperto dell'ente, chiamiamo l'apertura stessa, la salita, il 'mondo'"⁶. La parola *Welt* verrà a designare d'ora in poi una confluenza di problemi non riassumibile sotto un'unica etichetta e restia a farsi afferrare da una qualsivoglia definizione, additando per contro l'apertura di un terreno di ricerca sondabile esclusivamente mediante un atteggiamento di tipo analitico ed in grado di annodare gradualmente i fili argomentativi che Fink tesse attraverso i suoi corsi e le sue opere. Il che significa inoltre che già nel capitolo precedente, il cui oggetto d'indagine è in sintesi identificabile con lo spazio dell'umana comprensione dell'essere, noi ci stessimo muovendo a pieno titolo sul terreno delimitato dal termine "mondo", seppur limitatamente ad un suo particolare aspetto, appunto quello della relazione all'uomo.

Il nostro obiettivo, ora, diviene pertanto quello di entrare nel merito della totalità del progetto ontologico finkiano, completando il quadro già tracciato e rimarcandone i presupposti, nonché chiudendo il cerchio di quel legame di vicendevole rimando sussistente fra l'interpretazione della comprensione

⁶ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, p. 205.

ontologica e della sua storia da una parte, ed il peculiare spazio di comprensione “progettato” dallo stesso Fink, dall’altra.

Se lo sviluppo della metafisica ed il suo significato sono da leggersi sulla scia delle tesi incontrate in *Philosophie des Geistes*, dunque alla luce del ribaltamento dell’atteggiamento naturale messo lì in risalto, che tipo di ribaltamento prevede Fink con lo svolgimento della sua proposta di pensiero, la quale si trova nel contempo sia a valle che a monte della sua lettura della storia della filosofia? La *natürliche Einstellung* che il filosofo deve scardinare, lo rammentiamo, è quella dominata da una visione del mondo in cui a vigere è ancora la concezione della sostanza per quanto concerne la struttura dell’ente e la relazione soggetto-oggetto per quanto attiene invece alla relazione veritativa.

Una tesi che vorremmo sostenere sin da ora è questa: il movimento di interrogazione e distruzione del terreno naturale messo in atto dal progetto ontologico finkiano *intende essere una ripetizione del cammino svolto dalla coscienza nella “Fenomenologia dello spirito” hegeliana*, reiterato però alla luce di una concezione differente di *Aufhebung* e pertanto di un diverso modo di intendere il passaggio fra le singole figure. Seppur tradotta su un piano di significato non più hegeliano in senso stretto, è la dinamica formale sottesa alla *Fenomenologia dello spirito* che ritroviamo tacitamente anche all’origine della genesi del concetto finkiano di mondo; è il medesimo cammino ad essere compiuto, anche se reinterpretato trasversalmente a partire da un punto di vista che prevede rispetto a Hegel un costante passo in meno. E lo stesso dicasi per il risultato a cui la coscienza hegeliana perviene, quella dimensione assoluta poi esposta nella *Logica*, da concepirsi a nostro avviso □ sia qui solo anticipato □ come l’autentica matrice a cui la struttura del mondo si richiama, sebbene calata e riletta su un binario alternativo che fa propri stimoli provenienti da altri autori, quali Kant e Nietzsche.

In *Philosophie des Geistes* non mancano espliciti riferimenti da cui è dato evincere il ruolo fondamentale che Fink riconosce a Hegel all’interno della storia del pensiero. Vi leggiamo ad esempio:

“Tutti i motivi del pensiero antico, così come le nuove domande conseguite dalla modernità, si congiungono nel progetto sistematico di Hegel, che comprende tutte le relazioni trascendentali, quella di *on e hen*, di *on e agathon* e di *on e alethes*, e che rappresenta la forma più universale del pensiero occidentale”⁷.

“La ‘Logica’ di Hegel, la quale non è assolutamente logica in senso formale, bensì metafisica, ma nella forma del *pensiero dell’intero piano strutturale dell’essere (des Denkens des ganzen Bauplanes des Seins)*, rappresenta forse l’esempio più imponente di progetto ontologico mai realizzato. Hegel muove di nuovo originariamente i concetti altrimenti fermi di essere, nulla, divenire, esistenza, determinatezza, realtà, finitezza, infinitezza, essere-per-sé, uno e molteplice, quantità, misura, essenza, l’apparenza, l’identità, la differenza, il fondamento, l’apparizione, la cosa, la realtà, l’assoluto, ecc... Qui non si tratta mai solo di discussioni logiche, di una mera analisi di ciò che noi altrimenti pensiamo in questi concetti, bensì di un progetto essenzialmente nuovo di questi pensieri ontologici e con ciò della fondazione di una nuova epoca del mondo della filosofia (*eines neuen Weltalters der Philosophie*). È una situazione grottesca che la gigantesca costruzione del sistema hegeliano si trovi ancora priva di appropriazione come un blocco erratico e perso nel paesaggio dello spirito dell’Occidente, che circoli ancora la favola del fallimento della

⁷ E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., pp. 121-122.

sua filosofia. Il confronto con Hegel è il compito più essenziale della situazione filosofica attuale, in quanto con lui è stato osato l'ultimo grande progetto filosofico dell'essenza dell'essere"⁸.

E così si esprimerà Fink in una conferenza del 1949:

“La svolta in cui si trova la filosofia tedesca del nostro tempo è caratterizzata come situazione storica di un'esperienza ontologica non ancora compresa. L'ultimo grande pensiero che ha compreso l'essere (nell'ambito storico della filosofia tedesca) è stato il sistema hegeliano. Lì è stato pensato per l'ultima volta ciò che è una cosa, una proprietà, l'universale, il particolare, l'uno e il molteplice, ciò che è il sussistere, l'essenza, la realtà effettiva e la possibilità, la totalità delle cose, l'ente più ente di tutti gli altri e l'essenza della verità. Hegel ha elaborato l'ultimo grande progetto dell'Occidente condotto ontologicamente, un lavoro gigantesco, e da allora, da cento anni, il pensiero che comprende l'ente ha taciuto”⁹.

Dalla forza di simili dichiarazioni possiamo estrapolare tre fondamentali elementi di riflessione: anzitutto come quello hegeliano rappresenti agli occhi di Fink l'emblema di un progetto filosofico “totale”, rivolto al problema ontologico nella completezza delle sue sfaccettature problematiche, secondo quanto abbiamo visto in relazione alle quattro domande metafisiche; secondariamente come un tale progetto già scalfisca e rimetta in discussione l'eredità antica e moderna di cui si è detto; infine come esso manchi ancora di una reale appropriazione, restando inascoltato e privo di conseguenze □ possiamo desumere □ sul piano dell'atteggiamento naturale ed essendo ancora in attesa di un reale confronto in sede filosofica. Posto che, coerentemente con le tesi incontrate nei primi corsi friburghesi, il filosofare detiene un'incidenza istituyente nei confronti del conformarsi del reale, intervenendo nella delineazione del piano dell'*a priori* ontologico e nella fondazione “*eines neuen Weltalters der Philosophie*”, possiamo affermare che il sistema hegeliano, nonostante i pensieri che lo costituiscono mettano in discussione e rovescino a tutti i livelli i presupposti su cui poggia la relazione al mondo tramandata, sia per ora rimasto un “blocco erratico e perso nel paesaggio dello spirito dell'Occidente”, senza alcuna risonanza sia sul piano del dibattito filosofico, sia, conseguentemente, sul piano della riformulazione dell'esperienza. Hegel, anziché rappresentare un binario morto del pensiero occidentale, ultimo esponente di una tradizione ormai muta e destinata ad essere superata, incarna per Fink “l'esempio più imponente di progetto ontologico mai realizzato”, il quale ancora attende di essere compreso all'interno di una reale *Auseinandersetzung* che ne espliciti la ricchezza e ne metta in risalto la portata rivoluzionaria. Lungi dall'incarnare l'ultimo baluardo di un'epoca, la proposta hegeliana porrebbe per contro le basi per il sorgere di un nuovo *Weltalter* in cui l'insieme delle fondamenta del reale (“ciò che è una cosa, una proprietà, l'universale, il particolare, l'uno e il molteplice, ecc...”) sarebbe destinato a ricevere una radicale riformulazione; essa avanzerebbe cioè i presupposti per una totale riorganizzazione dell'orizzonte dell'*a priori*.

⁸ Ivi, p. 197.

⁹ E. Fink, *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, in *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Alber, Freiburg i. Br.-München 2004, p. 128 (tr. it. *Per il problema dell'esperienza ontologica*, in *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, a cura di A. Lossi, ETS, Pisa 2006, pp. 117-118), corsivo nostro.

La filosofia contemporanea a cui Fink si riferisce, nella fattispecie la filosofia tedesca (nella misura in cui era nel panorama tedesco che, attraverso Heidegger, era stata rilanciata la questione dell'essere al centro della metafisica tradizionale), si trova dunque per il filosofo ad un punto di svolta che necessariamente deve fare i conti con "un'esperienza ontologica non ancora compresa", appunto quella hegeliana. Laddove il pensiero voglia riporre *ex novo* le domande metafisiche, per ripetere il progetto portante del mondo attuale ed andare al contempo oltre, esso non può esimersi dal confronto con una tale esperienza, col primo grande tentativo di rimettere in movimento tanto l'eredità antica quanto quella moderna, attraverso la presa in causa di "tutte le relazioni trascendentali, quella di *on* e *hen*, di *on* e *agathon* e di *on* e *alethes*" (dove da *Einleitung in die Philosophie* sappiamo come i titoli dei quattro trascendentali siano dall'autore riportati all'interna articolazione della *Seinsfrage*). Lo stesso Fink, il quale aveva come fine un ripensamento della situazione ontologica occidentale nella completezza dei suoi risvolti teoretici, coerentemente con simili affermazioni non poteva perciò non confrontarsi con Hegel, a cui non casualmente dedicò una delle sue prime e a nostro avviso più pregnanti *Vorlesungen: Die Philosophie Hegels* del semestre invernale 1948/49.

È su questo ciclo di lezioni che ci vogliamo ora soffermare, ciclo purtroppo ancora parzialmente inedito, ma il cui testo integrale è consultabile presso l'Archivio-Fink dell'Università di Friburgo¹⁰. Accanto all'affascinante interpretazione finkiana della *Fenomenologia dello spirito* □ a nostro parere una delle letture più dense e didatticamente proficue che l'opera abbia sinora conosciuto □, vi troviamo una chiara esplicitazione della prospettiva di partenza da cui il testo è affrontato e, nella parte finale, un incisivo schizzo del significato globale attribuito da Fink alla prospettiva metafisica hegeliana. La convinzione che ci muove, come già detto, è che non ci si trovi semplicemente in presenza di un confronto con il pensiero di Hegel, ma di una dettagliata presentazione in

¹⁰ Il testo della *Vorlesung* è conservato presso il "Fink-Archiv" con il numero d'inventario E15/150. Poiché la sua parte centrale, contenente il commento della *Fenomenologia dello spirito* sino all'inveramento dell'"autocoscienza", è stata ripresa letteralmente da Fink nelle sue ulteriori lezioni su Hegel tenute nel semestre invernale 1966/67 e nel semestre estivo 1967, ora edite dalla Klostermann, quando ci si riferisca a tale parte, oltre all'indicazione del numero di pagina del volume inedito, aggiungeremo anche quella delle pagine corrispondenti del volume pubblicato. L'opera di riferimento a tal proposito è E. Fink, *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der "Phänomenologie des Geistes"*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2007 (che citeremo limitandoci a riportare il titolo *Hegel*). A segnare la differenza fra i due corsi universitari (volendo considerare alla stregua di un unico corso le due *Vorlesungen* tenute fra il 1966 ed il 1967) è sia la parte iniziale, sia quella finale. Se nel 1948/49 Fink inizia infatti con una riproposizione delle tesi di *Philosophie des Geistes*, utilizzandole come chiave di lettura dell'intera odissea della *Fenomenologia dello spirito*, a fungere da introduzione negli anni Sessanta sarà invece l'enucleazione, a sua volta letteralmente ripresa da una *Vorlesung* del 1950/51, di "Vorbemerkungen" relative al "kosmo-ontologischen Denkansatz in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'", dunque di riflessioni aventi già a tergo lo sviluppo della nozione di mondo durante gli anni Cinquanta. Circa la parte finale, invece, se il primo corso giunge sino alla "ragione" (esclusa), schizzando poi in sintesi il significato della seconda sezione dell'opera hegeliana (per Fink di importanza secondaria) e le principali coordinate del concetto di assoluto, la seconda versione procede invece nella lettura dettagliata del testo, in realtà più sotto forma di commentario che di vera e propria interpretazione, sino all'inizio dello "spirito" (anche in questo caso escluso), limitandosi poi a terminare la trattazione con poche righe dedicate ai limiti di Hegel da un punto di vista cosmologico.

controluce dei capisaldi dello stesso pensiero cosmologico¹¹. È perciò guardando al corso in suddetta direzione che ci accingiamo ora ad una riproposizione delle sue principali tappe, rammentando sempre come dietro ad ognuna di esse debba essere scorto un passaggio concettuale affine che anche Fink implicitamente presupporrebbe nella sua salita dall'atteggiamento naturale al pensiero del mondo.

2. La scienza dell'esperienza della coscienza: la filosofia come progetto ontologico

2.1. La necessità di un confronto con la Fenomenologia dello spirito

L'obiettivo del corso che Fink tenne a Friburgo tra il 1948 e il 1949 può essere in sintesi individuato nell'intento di introdurre nel cuore del progetto ontologico hegeliano, "die letzte Ontologie des Abendlandes, in welcher einer ursprünglichen Seinserfahrung auch ein originärer Entwurf ontologischer Begriffe entspricht"¹². Gli assunti di partenza a partire da cui l'autore si volge alla filosofia di Hegel sono i medesimi che già abbiamo incontrato nello svolgimento del capitolo precedente, riproposti in sintesi anche nelle prime ore di lezione di questa nuova *Vorlesung*. Le prime cinque *Stunden* sono infatti dedicate ad un'enucleazione in forma riassuntiva delle tesi già discusse a proposito di *Philosophie des Geistes*: la differenza fra filosofia, scienza e *Weltanschauung*, la filosofia come istituzione ontologica progettante storicamente la preliminare comprensione dell'essere, l'atteggiamento naturale come trivializzazione di una filosofia passata, la quadruplici articolazione della *Seinsfrage*; inoltre: come l'uomo viva costantemente nel presentimento dell'essere e, pertanto, della stessa filosofia ("Philosophie gibt es, solange es den Menschen gibt"¹³), sempre tacitamente presente e mai del tutto cancellata dal vivere ingenuo (posizione, questa, che se ha alle spalle la tesi heideggeriana per cui "già sempre filosofiamo [...] nella misura in cui proprio come uomini esistiamo"¹⁴), trova nel contempo dietro di sé anche la coscienza che "è per se stessa il proprio concetto" di cui ci parla Hegel nella *Fenomenologia*¹⁵).

¹¹ In tal senso non concordiamo con la posizione espressa da Holl, per il quale "l'effettivo punto di coincidenza fra la filosofia di Hegel e quella di Fink non è perciò in primo luogo da cercarsi nella concezione positiva, quanto piuttosto nel comune atteggiamento di fronte alla filosofia unilateralmente riferita al soggetto" (J. Holl, *Nachwort des Herausgebers*, in E. Fink, *Hegel*, cit., p. 356). Se in queste parole vediamo dichiarata una comunanza di intenti solo per quel che concerne la *pars destruens* nei confronti della tradizione precedente, la nostra lettura della cosmologia finkiana mira invece a sottolineare una sostanziale sovrapposibilità strutturale a Hegel anche relativamente alla *pars construens*, come avremo modo di argomentare nell'ultimo capitolo.

¹² E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 10.

¹³ Ivi, p. 21.

¹⁴ M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 27, hrsg. von O. Saame und I. Saame-Speidel, Klostermann, Frankfurt a. M. 1996, p. 3; tr. it. *Avviamento alla filosofia*, a cura di M. Borghi, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2007, pp. 10-11.

¹⁵ È in realtà questa una posizione che ha dietro di sé tanta filosofia. Oltre che alle idee trascendentali della ragione di cui Kant ci parla nella *Dialettica trascendentale*, pensiamo ad esempio a come già Aristotele, citato talvolta da Fink a questo proposito, all'inizio della *Metafisica* sostenga l'implicita presenza della tensione verso il sapere più alto, vale a dire della filosofia, anche nei gradini conoscitivi inferiori, dall'*aisthesis* fino all'*epistème*. Fink ce ne parla

È dunque in forza di tali premesse che la filosofia hegeliana viene interrogata, essendo essa concepita quale rinnovata esperienza dell'essere dove "tutti e quattro i problemi fondamentali della metafisica occidentale" trovano una nuova risposta ed una nuova riformulazione: "se noi, [...], poniamo la domanda sulla filosofia di Hegel, dobbiamo evidentemente chiedere quale progetto della cosità della cosa (*von der Dingheit des Dinges*) Hegel compia, e quale progetto dell'ente in toto (*vom Seienden im Ganzen*), e quale progetto dell'assoluto (*vom Absoluten*) e quale progetto dell'essenza della verità (*vom Wesen der Wahrheit*)"¹⁶. Il punto di vista da cui Fink parte nella sua interpretazione è perciò un punto di vista squisitamente ontologico, che situa Hegel nella storia dell'essere e che mira ad investigare il modo in cui egli avrebbe rivoluzionato l'intero apparato concettuale della tradizione metafisica, quei *Seinsbegriffe* sempre pre-compresi nell'esperienza umana e nella relazione uomo-ente¹⁷.

L'obiettivo è quindi anzitutto quello di capire in che termini abbia luogo una tale riorganizzazione globale della compagine ontologica. Mentre la sesta e la settima ora di lezione offrono un rapido sunto del significato da attribuirsi alla nozione di sistema e al filosofare in cui quest'ultimo può essere pensato, abbozzando così una rapida anticipazione del risultato speculativo cui Hegel approda, è una convinzione ben precisa ad essere annunciata subito dopo da Fink e a venire indicata quale dettame-guida a cui orientare il confronto filosofico: "noi possiamo capire Hegel solo nel passaggio attraverso il suo pensiero. La sua filosofia è cammino (*seine Philosophie ist Weg*). L'interpretazione non può risparmiarsi il cammino"¹⁸. A differenza di prospettive interpretative che direttamente ed anticipatamente salterebbero al punto di vista dell'"idealismo assoluto"¹⁹ □ e già qui possiamo scorgere una critica silenziosa dell'interpretazione heideggeriana²⁰, oltretutto di quelle letture, espressamente

ad esempio in *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Nijhoff, Den Haag 1958, pp. 8 e sgg.; oppure in *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hrsg. von E. Schütz, F.-A. Schwarz, Alber, Freiburg i. Br.-München 2004, p. 116.

¹⁶ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, p. 55.

¹⁷ Proprio in virtù di quest'approccio di matrice rigorosamente ontologica non ci è difficile scorgere fra le righe di alcune vaghe considerazioni critiche presenti nel testo il nome di Heidegger, a cui, com'è noto, si deve un altro celebre confronto con Hegel a partire dal *Seinsproblem* e che credibilmente ha rappresentato un interlocutore privilegiato, seppur mai nominato, all'interno di un tentativo di lettura mosso da presupposti problematici affini. Sembra non avere dubbi in proposito Vespa, che ci suggerisce una sorta di "legenda": "Nello *Hegel-Buch*, cit., Fink spesso, più diplomaticamente, invece di scrivere 'Heidegger' adopera il 'man' impersonale" (M. Vespa, *Heidegger e il colloquio di Muggenbrunn*, in «Archivio di filosofia», 1-3, 2000, p. 255, nota 25). Non dimentichiamo del resto, come abbiamo già riferito nel primo capitolo, che Fink è potuto entrare in contatto diretto con l'interpretazione heideggeriana di Hegel già negli anni di assistentato a Husserl, quando di Heidegger frequentò sia il ciclo di lezioni del 1929 sul tema *Der deutsche Idealismus*, sia il corso su *Hegels Phänomenologie des Geistes* del semestre invernale 1930/31. Per un confronto esplicito con lo Hegel heideggeriano bisognerà però aspettare la *Vorlesung* del semestre invernale 1950/51, dove ad essere preso in considerazione è il saggio di *Holzwege* su *Hegels Begriff der Erfahrung*, che nel '48/49 Fink non poteva ancora conoscere: cfr. E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., pp. 164 e sgg.

¹⁸ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 86.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 85.

²⁰ È ad esempio sintetizzabile in questi termini il filo conduttore della lettura della *Fenomenologia dello spirito* che Heidegger offre nelle sue lezioni del '30/31, come giustamente ci dice Eugenio

nominate dall'autore, mosse da un'eccessiva fretta di ricondurre il sistema hegeliano ai presupposti della teologia cristiana □, Fink, coerentemente con i suoi assunti di partenza, rifiuta in modo categorico di attribuire a Hegel pre-decisioni di tipo dogmatico, secondo le quali, ad esempio, sin dall'inizio "lo 'spirito', l'idea', il 'concetto'" sarebbero "effettivamente la realtà"²¹: "Hegel chiede, come tutta la grande filosofia, dell'essere", ed è pertanto "solo dalla sua esposizione di questa domanda fondamentale del pensiero occidentale che deve essere compreso in che misura il suo progetto ontologico interpreti la soggettività del soggetto come spirito"²². Quale che sia la sua sentenza filosofica definitiva, di imprescindibile importanza è anzitutto che essa venga intesa nel suo incarnare una replica alle questioni sollevate dalla *Seinsfrage*, quindi come esito di quel "cammino" avente inizio nell'atteggiamento naturale ed originato dalla meraviglia che la sua ovvietà, proprio in quanto ovvietà, desta nell'uomo. Non, dunque, una *Metaphysik des Geistes*, arroccata sin dall'inizio in un'astratta definizione di spirito assoluto, ma genuina ontologia, sorta nel bel mezzo del vivere naturale dallo stupore per il fatto che "l'ente è". Se è questo un discorso che può essere fatto valere per ogni filosofia propriamente detta, nella misura in cui ogni filosofia chiede di essere compresa in un tale riferimento retrospettivo, ciò varrà a maggior ragione per un pensiero della "mediazione" come quello di Hegel, che deve per necessità ripetere il cammino da cui sorge ed in cui la relazione all'ingenuità di partenza viene espressamente tematizzata quale parte integrante dell'esito speculativo finale.

È questo un punto di fondamentale importanza per iniziare a cogliere già da ora lo stretto nesso sussistente fra il disegno finkiano e l'eredità hegeliana a cui esso si ispira. Non è infatti lo stesso Hegel, nella *Fenomenologia*, a presentarci il suo sistema filosofico come esito di un *Weg* avente inizio presso l'immediatezza della coscienza naturale e con una sua problematizzazione volta a scuoterne gli impliciti presupposti? Non è in effetti già Hegel ad illustrarci il raggiungimento del sapere assoluto come una salita che necessariamente deve attraversare e travolgere la forma del mondo che l'uomo aproblematicamente presuppone? E non è qui ravvisabile la medesima dinamica strutturale incontrata a proposito della nozione di "progetto ontologico", quasi che il filosofo di Stoccarda confermasse per se stesso l'interpretazione finkiana della storia della filosofia? Come vedremo a breve, è proprio con l'argomentazione di questo assunto che Fink inizierà la sua lettura della *Fenomenologia dello spirito*, mostrando come il percorso della coscienza lì prospettato, lungi dall'essere determinato sulla scorta della pre-decisione del suo risultato, rappresenti l'autentico movimento genetico da cui solamente un tale risultato trae il proprio senso; se Hegel ripropone il cammino

Mazzarella nella sua *Presentazione* dell'edizione italiana, riassumendo così il senso globale dell'intero corso: "Il corso che Heidegger dedica alla *Fenomenologia dello spirito* nel semestre invernale 1930-31, a Friburgo, è appunto il tentativo radicale di mostrare come tutto il senso della *Fenomenologia*, il senso che Hegel vi voleva, si raccolga nel tema che è la sua meta, perché ne è il suo presupposto; il 'sapere assoluto' di cui è già pieno il *noi* speculativo, Mercurio dell'andamento fenomenologico, il *noi* di quelli che 'collaborano a che la filosofia si avvicini alla forma della scienza'" (M. Heidegger, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., *Presentazione*, p. 7).

²¹ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 85.

²² *Ibid.*

verso l'assoluto in virtù del *Bewahren* sottinteso nella sua *Aufhebung*, questo cammino non sarebbe recuperato a ritroso a partire dal pensiero dell'Assoluto, ma, all'inverso, rendiconterebbe il movimento dei concetti con cui il medesimo pensiero è stato per la prima volta guadagnato. Dire pertanto che la filosofia hegeliana "è cammino" non intende solo denotarne l'interna dialettica (conformemente alla nota espressione della *Vorrede* per cui "il vero è l'intero"), ma, più ampiamente, allude alla riconduzione di quest'ultima al percorso con cui essa è andata assumendo i propri contorni. Mai come in questo caso si rivela opportuno ribadire la necessità di ripercorrere il sentiero costruttivo da cui un dato disegno filosofico ha origine, trovandoci di fronte ad una prospettiva la cui riformulazione del sostrato ontologico mondano □ diciamo con Fink □ comprende ed abbraccia la stessa dinamica di superamento della *natürliche Einstellung*, la cui tematizzazione deve essere riconosciuta nella sua portata originaria e non svilita a discorso posteriore; e ciò a dispetto di quelle letture per cui Hegel "presuppone in fondo il sapere assoluto e parla sempre a partire da esso", per cui "la sua spiegazione del sapere ingenuo e finito è già un'interpretazione del punto di vista assoluto", per cui "l'ingenuo è per lui l'assoluto, solo appunto nella non-trasparenza di se stesso"²³. Da qui, dunque,

²³ *Ibid.* Heimsoeth, ad esempio, che pure inquadra Hegel in una prospettiva metafisica e definisce espressamente la *Logica* hegeliana come "la scienza fondamentale della metafisica, ontologia" (H. Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit*, R. Oldenbourg Verlag, München 1967, p. 156), non esiterà a dichiarare che "il sistema hegeliano, [...], si basa sul terreno di vita di una visione del mondo religiosa, che Hegel ha elaborato e portato per la prima volta ad espressione nello spazio dei suoi 'Scritti teologici giovanili'" (ivi, p. 149), assumendo così in blocco la prospettiva ontologica hegeliana e riconducendone l'origine al confronto con un'altra organica visione d'insieme. Non dissimile ci pare anche il punto di partenza di Löwith, il quale sostiene invece che, poiché "il principio di Hegel è lo Spirito", "dalla determinazione hegeliana dell'uomo risulta così che l'uomo finito non rappresentava ancora affatto agli occhi di Hegel un problema, dal momento che la suprema istanza della sua filosofia assoluta non era semplicemente finita e umana. [...]. Egli pretese ancora di sapere con assoluta certezza ciò che fa dell'uomo un uomo, poiché nel suo concetto dello Spirito assoluto era compreso in modo speculativo il Dio cristiano, il quale è Spirito" (K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Europa Verlag A. G., Zürich 1941; tr. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 2000, p. 458). Kuno Fischer, per citare un ultimo esempio nella medesima direzione, identifica invece nel "punto di vista della filosofia dell'identità" l'idea che accompagnò l'intero sviluppo del pensiero di Hegel e che egli già possedeva prima di affrontare il triplice compito a cui si trovò davanti: "quello metafisico, quello metodologico, il quale va mano nella mano con quello logico, e quello fenomenologico" (K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre. I. Teil*, in *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. 8, Winter, Heidelberg 1911, p. 233); anche in questa interpretazione, dunque, a conferma di quanto ci dice Fink, vediamo come il sorgere del cammino della *Fenomenologia* venga indicato quale conseguenza del punto di vista dell'assoluto, non come luogo della sua genesi nel prender forma della filosofia hegeliana. Decisamente meno impaziente di leggere l'opera alla luce degli esiti successivi è invece l'acuta ricostruzione della sua nascita da parte di Pöggeler, il quale, ben lontano dalla compatta e lineare prospettiva finkiana, la legge quale sorta di palinsesto da ricomporre nel più generale contesto degli anni jenesi (cfr. O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg i. Br.-München 1973; tr. it. *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, a cura di A. De Cieri, Guida, Napoli 1986). Allo stesso volume rimandiamo inoltre per un'utile rassegna "dei tentativi compiuti per afferrare il senso della fenomenologia hegeliana", già a partire dai contemporanei di Hegel (cfr. ivi, pp. 183 e sgg. dell'edizione italiana).

l'importanza della *Fenomenologia dello spirito*, a cui l'intero corso del '48-49 è dedicato, ai fini di un genuino confronto con il pensiero hegeliano; da qui la necessità di ripercorrere la strada compiuta dalla coscienza per raggiungere il vero sapere, strada interpretata da Fink come un progetto ontologico colto esemplarmente nel suo svolgimento e pertanto come autentica genesi compositiva di quell'architettura concettuale che nelle opere di Hegel successive farà capolino in quanto già appartenente al dominio dell'assoluto.

2.2. *Il cammino della coscienza lungo il sorgere del progetto ontologico hegeliano*

Accennate tali premesse, si tratta ora di vedere come l'autore si confronti direttamente con il testo hegeliano, leggendovi una sorta di esposizione complementare della sua *Filosofia dello spirito*.

La seconda parte della settima ora di lezione, precedente l'inizio della lettura vera e propria, è finalizzata a precisare in questi termini il significato del titolo *Phänomenologie des Geistes*, assegnando così all'intera opera una valenza ed un rilievo di tipo espressamente ontologico: se quella hegeliana è per Fink originaria domanda sull'essere, l'esplicita tematizzazione del suo sviluppo, possiamo anticipare in sintesi, si inserirà conseguentemente nel solco della questione della *comprensione dell'essere*.

Ma andiamo per gradi, partendo dagli spunti offerti dal seguente passo:

“Da rifiutare è la concezione, che troppo spesso viene abbracciata, come se si trattasse della storia della formazione, la storia dello spirito dell'uomo, che attraversa un itinerario di forme. La fenomenologia non è una tipologia di attitudini dello spirito, □ e non è nemmeno un semplice pre-esercizio per la filosofia, una propedeutica, un'introduzione al pensiero speculativo. Ciò che Hegel comprende sotto il termine spirito non viene presupposto all'inizio dell'opera, ma piuttosto sviluppato solo nel processo; [...]. Il genitivo nel titolo è un genitivus subjectivus; la dottrina dell'apparizione non si riferisce allo spirito come tema; si tratta piuttosto dell'apparire dello spirito stesso”²⁴.

Troviamo qui una considerazione affine a quella incontrata a proposito del titolo assegnato da Fink al suo secondo corso universitario (e già questo lascia presagire come sia sin dall'inizio l'accezione hegeliana di *Geist* a fungere da riferimento anche per il Nostro): spirito, prima di tutto, è il soggetto del movimento della *Fenomenologia*, non il suo oggetto, ciò di cui essa garantisce l'*Hervorgang* e l'*Hervorkommen*, non il suo terreno di descrizione. Nella *Fenomenologia dello spirito*, leggiamo, “si tratta piuttosto dell'apparire dello spirito stesso”: spirito non è qualcosa di già dato e di conseguentemente rintracciabile, ma qualcosa che si dà solo alla fine del tracciato fenomenologico, al culmine del cammino hegeliano. Ma allora □ ed è questo il punto che a noi più interessa □ cos'è “fenomenologia”? Se essa non è descrizione di un movimento ma è il movimento stesso e, inoltre, se una tale *Bewegung* ha come soggetto l'autentico *Geist* nel suo sorgere, interessanti saranno le conseguenze desumibili: la *Fenomenologia* hegeliana, come Fink ci dice, non risulta inquadrabile in un

²⁴ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 88.

percorso storico o come un “pre-esercizio per la filosofia”, non è una preparazione per l’avvento di quel filosofare che, tramite Hegel, in forza dell’“astuzia della ragione”, chiuderebbe il cerchio del sistema presentatoci nell’*Enciclopedia*; essa, diversamente, è il faticoso cammino che lo stesso progetto hegeliano deve compiere nel suo sorgere, è la messinscena a cielo aperto della fatica del concetto che, chiedendo dell’ovvietà in quanto tale, ne rimette in moto le premesse. “Fenomenologia” non è la fase preliminare rispetto alla filosofia, ma è la *maturazione della filosofia*.

Emblematica è in questo senso la decifrazione di quello che Fink chiama l’*Untertitel* dell’opera (che è in realtà il primo titolo deciso da Hegel, poi sostituito da quello attuale, ma mantenuto in effetti come sottotitolo in alcuni esemplari): “*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*”, “scienza dell’esperienza della coscienza”. L’autore è sintetico ed incisivo nell’esplicarne il senso, mediante un’altrettanto rapida delucidazione dei tre singoli termini, da cui vediamo emergere la peculiare chiave di lettura con cui Fink guarda al testo. Quanto a *Wissenschaft*: “scienza non è per Hegel ciò che noi comprendiamo come la singola scienza positiva di un limitato ambito parziale dell’ente. Scienza è per lui l’intero del sapere più alto ed autentico, cioè è per lui la filosofia”. [...] La scienza dell’esperienza della coscienza, cioè la filosofia in quanto l’esperienza della coscienza”²⁵. Per quanto concerne invece la parola “esperienza”, ci viene anzitutto detto che essa non è qui “un termine filosofico, come in Kant”, rifacendosi invece Hegel al senso ordinario “in cui noi utilizziamo la parola esperienza nella vita”: quel senso per cui “sorge per noi qualcosa che sinora non abbiamo saputo o presagito”, per cui “diviene per noi comprensibile una dimensione totalmente nuova”, oppure per cui “crolla per noi un mondo di ideali”²⁶. Infine, “cos’è la coscienza?” “Assolutamente non l’insieme degli atti soggettivi, il flusso dei vissuti, l’io nel senso abituale. La ‘coscienza’, [...], significa l’insieme delle rappresentazioni dell’essere, la comprensione dell’essere”²⁷. *Bewußtsein* non è la coscienza husserliana: “presso tali riflessioni sugli atti soggettivi”, viene detto in proposito più avanti, “noi troviamo una pienezza di strutture coscienziali fenomenologicamente interessanti, □ *non troviamo però mai l’autentica natura della coscienza*”²⁸. *Bewußtsein*, piuttosto, rimanda alla pre-prensione e alla pre-comprensione della struttura ontologica della regione mondana prima dell’incontro dell’ontico, all’“*Offenheit für das Sein*”²⁹; è la soggettività umana colta nel suo stare anticipatamente aperta per la conformazione d’essere della totalità, è la “trascendenza” di cui *Philosophie des Geistes* ha sottolineato la storicità e l’istituzione in sede filosofica. E del resto, tessendo insieme le tre definizioni appena riportate, si vede come siano le

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Ivi, p. 89. Il pensiero non può non andare anche a Gadamer e al suo *Verità e metodo*, dove la nozione hegeliana di *Erfahrung*, similmente interpretata, viene accostata alla dinamica intrinseca dell’esperienza ermeneutica. Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986; tr. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2001, pp. 401 e sgg.

²⁷ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 89.

²⁸ Ivi, p. 108; *Hegel*, p. 49, corsivo nostro.

²⁹ *Ibid.*

medesime osservazioni a tornare anche in questo caso e ad essere qui fedelmente rinvenute nel testo hegeliano. Cosa altro significa infatti *esperienza della coscienza*, dove la parola coscienza sia intesa nel modo suaccennato, se non che “la comprensione dell’essere fa esperienza con sé nella misura in cui divengono degne di domanda e non reggono più le sue rappresentazioni ontologiche, nella misura in cui affonda per essa ciò che sinora ha reputato essere l’ente, una cosa, l’ente in toto e l’essenza della verità, □ e [nella misura in cui] essa deve pensare nuovamente l’essere”³⁰? Ci troviamo palesemente di fronte ad una riproposizione della concezione finkiana del progetto ontologico. E poiché il titolo “la scienza dell’esperienza della coscienza” viene inizialmente traslato come “la filosofia in quanto l’esperienza della coscienza”, ecco come sarà infine da riassumersi il suo senso globale: la filosofia in quanto nuovo progetto della comprensione dell’essere, “la filosofia come l’esperienza ontologica”³¹; appunto quello che l’intera *Phänomenologie des Geistes*, agli occhi di Fink, vuole rappresentare, in quanto *Hervorbringung* dell’ontologia hegeliana, di quello che per Hegel è l’autentico sapere.

Anche l’*Einleitung* dell’opera viene letta in tale ottica, quale presentazione della strada su cui la filosofia può “portarsi fuori” ed attualizzarsi nella sua creazione concettuale; è lo stesso movimento del filosofare □ inteso nell’accezione suindicata □ ad essere qui provvisoriamente introdotto³². Al di là delle anticipazioni circa la natura del sapere assoluto a cui il cammino condurrà (a cui noi preferiamo pervenire gradualmente, tramite le singole figure), ad attirare ancora la nostra attenzione è il modo in cui Fink interpreta qui il rapporto fra sapere filosofico e terreno pre-filosofico, mostrandoci fra le pagine hegeliane un quadro perfettamente speculare a quello che abbiamo cercato di far emergere nel capitolo secondo e, tramite un’interpretazione di Hegel in chiave ontologica, proponendoci un’immagine del filosofo che lo vede come precursore della sua concezione dell’*ontologischer Entwurf*. È questa una parte del testo finkiano di centrale rilevanza, in quanto ci si mostra chiaramente come l’interpretazione del cammino della *Fenomenologia* alla luce del concetto di progetto non sia per nulla fortuito, fondandosi su un’esplicita tematizzazione della medesima compagine concettuale da parte di Hegel, che la indicherebbe espressamente nell’*Einleitung* quale chiave di lettura per la decifrazione del percorso filosofico successivo. Non ci troviamo qui solo di fronte alla lettura di un filosofo alla luce dei presupposti trascendentali e storico-metafisici già analizzati, ma ad una lettura che trova nel

³⁰ Ivi, pp. 89-90.

³¹ Ivi, p. 90.

³² È singolare il fatto che Fink salti pienamente la trattazione della *Vorrede*, senza sentirsi obbligato a motivare questa scelta. Possiamo ipotizzare che la causa sia da individuarsi nel fatto che la *Prefazione* sia stata scritta successivamente alla stesura dell’opera, oppure nelle contraddizioni che essa presenta rispetto all’*Introduzione*, le quali presso la *Hegel-Forschung* hanno da sempre destato il sorgere di numerose interpretazioni circa la genesi ed il significato della *Fenomenologia*, ma che nel caso di Fink avrebbero probabilmente intaccato l’immagine unitaria del testo hegeliano che all’autore premeva dare (in ciò aiutato anche dal ruolo secondario che egli, come vedremo, riconosce alla seconda parte), coerentemente con il suo esclusivo interesse per la problematica ontologica dispiegata in esso, che è poi ciò che motiva il suo completo sorvolare qualsivoglia notizia alternativa relativa alla sua nascita e al suo concreto sviluppo.

pensatore considerato proprio gli stessi presupposti. Gli strumenti forniti da Hegel per poter seguire le vicende della *Fenomenologia* verrebbero fatti coincidere a ben vedere proprio con la stessa dinamica esposta in *Philosophie des Geistes*, opera che intende assurgere ad un ruolo altrettanto propedeutico allo sviluppo e all'esposizione della filosofia finkiana nella completezza della sua articolazione. Hegel rappresenterebbe così agli occhi di Fink l'esempio di un progetto ontologico consapevole di essere tale o, anche, di un progetto ontologico fondato a sua volta sull'idea di progetto ontologico, vale a dire, in sintesi, sull'idea di una coscienza anticipatamente spalancata rispetto al proprio campo d'azione e detentrica del criterio con cui l'oggetto le appare, oggetto che risulterà con ciò svincolato dal suo naturale mostrarsi indipendente ed autonomo rispetto al soggetto. Se l'uomo, la coscienza, la soggettività trova il mondo innanzi a sé e separato da sé, il fermarsi a tale separazione incarna infine il punto di vista ingenuo e pre-filosofico che ancora non ha colto come la relazione *Subjekt-Objekt*, e insieme ad essa l'indipendenza oggettiva, poggi sul dominio progettato dallo stesso soggetto, assunto nei tratti di quella che con Heidegger chiamiamo *Transzendenz*. Non ci dice in effetti il filosofo di Stoccarda che "ciò che prima agli occhi della coscienza era l'*In-sé*, si rivela ora alla coscienza stessa come qualcosa che non è affatto in sé, cioè: era *in sé* solo *per essa*"³³? Possiamo dire che anche Hegel, come Fink, recuperi l'elemento trascendentale kantiano, non limitandosi ad assumerlo nella sua funzione fondativa, ma facendo della sua esposizione il nerbo per poterlo dinamizzare.

Due riflessioni ci si impongono in proposito, per le quali apriamo una breve parentesi prima di affrontare direttamente il modo in cui Fink interpreta l'*Einleitung*. Per prima cosa facciamo notare gli strumenti ulteriori di cui siamo entrati in possesso per completare le riflessioni del capitolo secondo relativamente alla genesi del concetto finkiano di *ontologischer Entwurf*: se in quel contesto abbiamo prevalentemente insistito sull'influenza di Heidegger e della sua "trascendenza", si mostra ora in modo evidente come la nozione di progetto ontologico, per quanto innestata in una dimensione problematica e in un apparato terminologico di indubbia derivazione heideggeriana, guardi parimenti anche a Hegel quale punto di riferimento. Volendo schematizzare una bozza di genealogia delle posizioni incontrate nei primi corsi del Nostro, possiamo avanzare l'ipotesi che esse rappresentino il risultato di una sorta di messa in dialogo di Hegel e Heidegger o, per meglio dire, di una reinterpretazione che Fink attuerebbe di Hegel con strumenti heideggeriani (senza tralasciare ovviamente l'elemento kantiano, che ci pare però sempre già filtrato dalla rivisitazione di questi due autori): il nocciolo del concetto di progetto è in realtà una palese ripresa del nucleo teorico esposto nell'*Einleitung* della *Fenomenologia dello spirito*, nucleo tuttavia trasposto in un orizzonte interpretativo di tipo ontologico, mediante una sua rilettura alla luce dell'*In-der-Welt-sein* ed un'estensione della sua portata paradigmatica all'intera *Seinsgeschichte*. Dal che riceviamo nuovi spunti anche per inquadrare il valore della *Vorlesung* del '48-49 nell'insieme della produzione

³³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Meiner, Hamburg 1980, p. 60; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero (con testo tedesco a fronte), Bompiani, Milano 2006, p. 163.

finkiana. Cos'è infatti l'interpretazione qui attuata della *Fenomenologia* se non un attraversamento dell'opera hegeliana mediante un apparato problematico-concettuale che Fink trae da Heidegger? Cogliamo così una sorta di duplice valenza che occorre tener presente nella lettura del testo: se alle sue spalle, quale suo presupposto, paiono essere già presenti le tesi enunciate nei corsi universitari precedenti □ che vengono ribadite nelle prime ore di lezione quale armamentario concettuale indispensabile per poter accedere all'interpretazione che segue □, va però aggiunto che la filosofia di Hegel rappresenta nel contempo anche il luogo d'origine di tali tesi, di cui la *Vorlesung* in questione illustrerebbe dunque anche il sorgere. Da una parte, contestualizzata nel susseguirsi cronologico delle lezioni finkiane, *Die Philosophie Hegels* ci appare come un'interpretazione di Hegel in virtù della nozione di progetto ontologico, dunque in virtù di una già avvenuta appropriazione di elementi strutturali hegeliani a partire da un orizzonte problematico di stampo heideggeriano; dall'altra parte, tuttavia, possiamo definire lo stesso corso anche la descrizione e la riproposizione del processo genetico-interpretativo che del progetto ontologico ha visto il nascere, processo basato sull'applicazione di una lente ermeneutica di matrice ontologica a quel "progetto" della coscienza descritto da Hegel, nell'ambito di una relazione di condizionamento circolare fra i due autori a cui Fink qui si richiama.

A ciò facciamo seguire un secondo ordine di riflessioni, a supporto della nostra tesi secondo cui la filosofia hegeliana incarnerebbe un modello teoretico paradigmatico per la decifrazione della cosmologia di Fink, che è poi ciò che rende ai nostri occhi ineludibile la ripresa della *Vorlesung* del '48-49. Malgrado solo con l'esposizione del concetto finkiano di mondo sarà possibile argomentare e dimostrare questa nostra posizione, ci pare che quanto appena affermato a proposito della presenza della struttura del "progetto" nell'*Introduzione* della *Fenomenologia dello spirito* già contribuisca a sostenerla parzialmente, mostrando un elemento di vicinanza tutt'altro che marginale fra i due filosofi. Il quadro che vediamo emergere è all'incirca questo: Fink, come Hegel, premette all'esposizione della sua filosofia (Fink in *Philosophie des Geistes*, Hegel nell'*Introduzione* alla *Fenomenologia*) lo sbilanciamento del rapporto uomo-essere verso il primo termine del binomio, passo preliminare per poter poi addentrarsi nel cuore teoretico del proprio pensiero (da Hegel raggiunto con la stessa *Phänomenologie*, da Fink nei corsi che seguiranno a partire da fine anni Quaranta). Con una formula già utilizzata, in entrambi i casi vediamo una teorizzazione del concetto di progetto che viene prima della presentazione del progetto stesso o, più semplicemente, una filosofia che fonda se stessa sull'idea di progetto, essendo la possibilità del suo sviluppo fatta riposare sulla riconduzione dei presupposti dell'atteggiamento/coscienza naturale al polo coscienziale soggettivo, riconduzione tramite cui alla coscienza è rimessa la possibilità di incamminarsi in una nuova fondazione e al lettore (il "Wir" di cui ci parla Hegel) di comprenderla nelle premesse del suo svolgersi. Altrimenti detto: in entrambi i casi troviamo una filosofia che intende intervenire a livello dell'*a priori* mettendone in moto le forme, e che per farlo necessita anticipatamente di teorizzarsi come tale e di evidenziare i presupposti di questo intento, appunto additando l'apertura umano-coscienziale al conoscere come perno della fondazione dell'*a priori* stesso. Ma, chiediamo noi ora, non significa questo avere

già una conferma circa un'analogia, almeno parziale, per quel che concerne il progetto vero e proprio dei due pensatori, il cuore del loro pensiero? Non è già sintomatico che entrambi considerino il proprio incedere filosofico come una forma di *Entwurf*? Sostenere infatti che l'intero spazio relazionale fra soggetto e oggetto è da sbilanciarsi verso il primo polo non è solo un'astratta osservazione metodologica volta a fornire i mezzi per avventurarsi nel filosofare, bensì consiste nell'anticipazione, perlomeno parziale, di entrambi i cammini di pensiero. Benché nei due casi non ci si fermi all'apertura trascendentale del soggetto □ Fink guarda in realtà a ciò che viene "mediato" dal progetto ontologico, mentre Hegel, su un binario parallelo, mira al dominio dell'assoluto □, è però innegabile che la sua iniziale indicazione già segni un terreno comune in cui l'ingenuità di partenza è superata, nella misura in cui l'"in-sé" non è più tale ma indicato nel suo essere-per-la-coscienza. Sebbene ancora non sappiamo in quale livello filosofico tutto questo si radichi, trattandosi solo dell'indicazione minima per rimettere in moto la rigidità del rapporto uomo-mondo, circa la proposta filosofica in questione possiamo già dire che:

- a. essa si trova oltre la tradizionale *Trennung* soggetto-oggetto, pensando invece la regione in cui solamente il loro rapporto può giocarsi;
- b. è a questa regione che occorre infine ricondurre la naturale visione del mondo, basata proprio su tale *Trennung*;
- c. la stessa regione, nel suo mostrarsi, è necessariamente mediata dall'apertura umana per la relazione conoscitiva, essendo il conoscere dell'uomo il luogo in cui essa si schiude;
- d. suddetto mostrarsi, proprio in virtù della mediazione, non è statico, ma è posto nella possibilità di evolversi e di strutturarsi in modo più o meno consona ed aderente alla propria reale conformazione.

Questo, lo si vedrà meglio con l'analisi dell'*Introduzione*, vale per Fink come per Hegel, rappresentando dunque un primo passo nel mostrare come le due filosofie possano essere lette specularmente. Si tratterà poi di vedere in che misura tale specularità non si fermi "a metà strada" dei rispettivi cammini di pensiero, ma proceda anche laddove la coscienza, ricongiungendosi con la sua progettualità ma non fermandosi ad essa, ritrova infine il luogo filosofico originario che la rende possibile.

2.3. *Fink interprete dell'Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*

Fink suddivide il suo commento all'*Introduzione* in quattro punti, che noi non ripercorreremo in modo lineare, ma da cui intendiamo attingere solo alcuni suggerimenti attinenti al nostro tema. Per prima cosa volgiamoci al modo in cui l'autore ci presenta la critica che Hegel, all'inizio dell'*Einleitung*, muove al punto di vista del criticismo. Interessante non è qui tanto la critica in sé, quanto il non-detto che vi resta presupposto. Ricordiamo le parole con cui Hegel esordisce: "secondo una rappresentazione naturale, prima di affrontare la Cosa stessa, prima cioè di avviare la conoscenza reale di ciò che è in verità, in filosofia sarebbe necessario chiarire preliminarmente quale tipo di conoscenza va considerata come lo strumento più efficace per impadronirsi dell'Assoluto oppure come il mezzo

più adatto per scorgerlo”³⁴. Al di là dello sviluppo di questo punto, che già sottintende la conclusione hegeliana per cui “solo l’Assoluto è vero, cioè solo il vero è assoluto”, ad attirare l’attenzione finkiana è l’indicazione da parte di Hegel dei presupposti che una tale concezione, identificabile col problema di partenza dell’indagine critico-kantiana della facoltà conoscitiva, “considera come verità”, ragion per cui “la prima cosa da fare, [...], è vedere se si tratti proprio di verità”³⁵: “il presupposto fondamentale, [...], è che *da una parte* ci sia l’Assoluto e *dall’altra parte la conoscenza*, la quale, pur essendo per sé e separata dall’Assoluto, sarebbe tuttavia qualcosa di reale”³⁶. Come Fink fa notare, Hegel non si limita a sostituire questa determinata concezione della conoscenza con un’altra, chiedendo “piuttosto delle rappresentazioni fondamentali su conoscere ed essere” che vi si troverebbero alle spalle e partendo perciò con una problematizzazione della sua silenziosa pre-comprensione ontologica, al fine di superarla. Vediamo qui di nuovo ribadito come l’autore interpreti il ruolo della *Fenomenologia dello spirito* nell’economia del pensiero hegeliano tramite l’equipaggiamento concettuale di matrice ontologica che abbiamo imparato a conoscere, mostrandoci come essa stessa si autopresenti quale costruzione di un dato progetto (che vedrà il proprio compimento col sapere assoluto): non dunque come presentazione di una teoria filosofica, non come la descrizione di una serie di forme umane pre-filosofiche, ma come il processo, svolgentesi nell’ambito dell’*a priori*, con cui una data impalcatura del mondo viene dalla filosofia smontata e riformulata. Il luogo in cui l’opera dichiaratamente si muove è sin da subito individuabile nel tratto invisibile che separa l’atteggiamento naturale ed il prendere forma di un nuovo filosofare, nell’atto stesso di quel “*in Bewegung bringen*” affrontato nel capitolo precedente. Ma quali sono dunque i presupposti ontologici che Hegel ravviserebbe a tergo dell’impostazione *erkenntnistheoretisch* con cui entra in polemica? “Dove sempre la facoltà conoscitiva viene presa come un tipo di strumento con cui conosciamo l’ente, o altrimenti come un mezzo, là sono già prese determinate decisioni, anche se non lo sappiamo espressamente. Ciò che è, precisamente ciò che è in modo proprio, ciò, per così dire, *sta per noi da una parte ed il conoscere dall’altra*”³⁷. Questi, tuttavia, come l’autore non manca subito di precisare, sono a ben vedere i concetti ontologici fondamentali con cui viene pensato naturalmente lo stesso rapporto conoscere-essere, concetti che verrebbero qui contestati nella loro frettolosa applicazione alla conoscenza dell’assoluto: “ad una pietra è pienamente indifferente se essa viene conosciuta oppure no; essa resta da ciò intoccata; l’essere-conosciuto è un evento che le resta esterno; essa resta ciò che è sia che diventi oggetto per un’essenza conoscente oppure no, il suo essere non ha nulla a che vedere con l’essere-conosciuto. Questa è la concezione abituale”³⁸. Ciò che rende ai nostri occhi interessante un tale passaggio del testo finkiano è proprio la definizione di “concezione abituale”. Malgrado l’oggetto di polemica esplicito sia qui rappresentato dall’erronea applicazione al problema dell’assoluto di schemi ontologici normalmente validi

³⁴ Ivi, p. 53; tr. it. p. 147.

³⁵ Ivi, p. 54; tr. it. p. 149.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 94; *Hegel*, p. 37, corsivo nostro.

³⁸ *Ibid.*

per la conoscenza oggettuale, dunque da un'errata modalità risolutiva della *Gottesfrage*, notiamo come ciò offra a Fink il pretesto per enunciare nel contempo anche i presupposti sottesi alla naturale conoscenza dell'ente, con i quali Hegel si dovrà comunque direttamente confrontare □ pensiamo alle prime figure della *Fenomenologia* □ e da cui la stessa cosmologia finkiana si proporrà espressamente di emanciparsi (“Essenziale è vedere che Hegel non solo argomenta, che egli non resta nella situazione polemica, ma che la polemica contro il criticismo è solo l'occasione per scostarsi dalla mancanza di pensieri della vita nella quale ci troviamo innanzitutto. La polemica si indirizza primariamente contro l'ingenuità da cui sempre la filosofia scaturisce”³⁹). Non è infatti l'immagine appena tracciata, secondo cui all'essere dell'ente risulterebbe indifferente il fatto di venire conosciuto o meno, quella che nell'ultimo paragrafo dello scorso capitolo abbiamo incontrato come concezione “tradizionale” della verità, concezione che, abbiamo visto, Fink intende superare in nome di una *Wahrheitsauffassung* più originaria, già ravvisabile nelle tesi di *Philosophie des Geistes*? “Essere e conoscere non hanno relazione, non sono connessi l'uno con l'altro: questa è la tesi dell'ingenuità inespressa ma operante in ogni comprendere”⁴⁰; non è la separazione ente-conoscenza l'assunto di base della verità come *Übereinstimmung*? Scorgiamo già qui un dato interessante in relazione a quella specularità a nostro avviso sussistente fra l'ascesa filosofico-conoscitiva illustrata da Hegel e quella finkiana: notiamo invero come sin dal principio della sua interpretazione Fink definisca il sostrato da cui ha inizio il cammino progettante hegeliano in un modo del tutto identico a quello con cui in altri testi egli circoscrive la concettualità sottintesa dal mondo a lui contemporaneo, concettualità con cui egli stesso intende confrontarsi. Se Hegel, nella prospettiva finkiana, presenta il sorgere della sua filosofia come vero e proprio progetto ontologico e, coerentemente, se il suo proposito iniziale è quello di mettere in discussione i pilastri di progetti precedenti su cui la “coscienza naturale” fonda il proprio vivere, tali pilastri, proprio in virtù della mancata appropriazione della filosofia hegeliana da parte della contemporaneità, sono i medesimi con cui ancora Fink deve fare i conti, nel contesto di un piano di pensiero che non casualmente dichiara di non poter non passare attraverso la proposta hegeliana.

Al rapporto fra filosofia ed atteggiamento naturale si riferisce anche il terzo punto della rilettura finkiana dell'*Einleitung*, focalizzato sull'interpretazione dell'espressione “*Darstellung des erscheinenden Wissens*”⁴¹. È facile riconoscere come siano le tesi di *Einleitung in die Philosophie* ad essere qui riproposte. “L'esposizione del sapere fenomenico”, leggiamo nel corso, “è la Fenomenologia dello spirito”⁴², in quanto essa ha inizio presso l'aprobematicità del sapere naturale, appunto fenomenico, al fine di metterlo in discussione ed innalzarlo ad un sapere essenziale; “esposizione del sapere fenomenico” è cioè il peculiare

³⁹ Ivi, p. 95; Hegel, pp. 37-38.

⁴⁰ *Ibid.*, Hegel, p. 38.

⁴¹ Quanto al secondo punto, ci limitiamo qui ad indicare come esso sia dedicato a quella che Fink definisce una *Antizipation* del culmine del cammino fenomenologico, espressa dalla frase “das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist”.

⁴² E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 100; Hegel, p. 42.

modo in cui Hegel chiama la propria interrogazione della *natürliche Einstellung*, nella misura in cui questa viene “esposta” e smascherata nella sua ingenuità:

“La coscienza naturale mostrerà di essere soltanto concetto del sapere, cioè sapere non reale. Poiché però la coscienza si considera immediatamente come il sapere reale, questo cammino assume per essa un significato negativo, e la realizzazione del concetto le appare piuttosto come perdita di se stessa. Lungo questo cammino, infatti, la coscienza naturale perde la propria verità”⁴³.

Obiettivo della *Fenomenologia* è di mostrare come la verità in cui è intrappolata la coscienza naturale (*das natürliche Bewußtsein*, il nome hegeliano per designare l’atteggiamento naturale) sia in realtà una verità apparente, che attende di essere sviluppata oltre e che per questo è solo “concetto del sapere”, vale a dire, come ci spiega Fink, che è conforme ad esso solo secondo la sua intrinseca possibilità, non ancora attuata. La coscienza naturale, benché non sia ancora conoscenza autentica, detiene in sé le condizioni per superarsi: essa “è per se stessa il proprio *concetto*”⁴⁴ o, come ci viene detto con un termine a noi noto, “è schiarita dal presentimento (*Ahnung*) della sua più alta possibilità”, “presagisce (*ahnt*) la più alta possibilità di sapere”⁴⁵. Ancora una volta vediamo comprovato come Fink legga le dichiarazioni hegeliane alla luce della sua più generale concezione di filosofia (basti pensare alla tesi sul rapporto filosofia-ovvietà naturale, o alla nozione di “presentimento” segnalata nelle opere finkiane all’origine della domanda ontologico-filosofica a cui l’intera storia della metafisica avrebbe cercato di dare una risposta); oppure, guardando al rapporto tra i due pensatori in direzione inversa, come il nome di Hegel si trovi alle spalle di molte affermazioni esposte nello scorso capitolo, le quali possono essere fatte in parte derivare da una trasposizione delle osservazioni introduttive della *Fenomenologia* sul piano di un’interpretazione in chiave ontologica della metafisica *tout court*. L’autore non manca invero anche in questo caso di attraversare le considerazioni hegeliane tramite un filtro interpretativo dove a dominare è la problematica dell’essere:

“La coscienza naturale percepisce l’ente, ma nell’inerzia abituale tralascia di chiedere ciò che questo in generale è; essa comprende l’ente nella luce di un sapere vago e presagito dell’essere, □ ma non chiede di questo stesso. Dove però ora spunta l’avvertenza, si pone la domanda circa la misura in cui il percepito come ente sia propriamente reale o autentico, e questa domanda non si placa così rapidamente; l’esposizione del sapere fenomenico come la riflessione sulla pretesa d’essere in tutto ciò che anzitutto si mostra spinge l’uomo ad una lunga migrazione e ad un lungo cammino. È il cammino sul quale accade la ‘...formazione della coscienza stessa nel suo elevarsi alla scienza’, cioè la riorganizzazione del sapere naturale nel sapere della filosofia”⁴⁶.

Non è forse questa una riproposizione della correlazione, già incontrata nella prima *Vorlesung* del Nostro, fra il sorgere del filosofare ed il nascere della meraviglia per l’ente nel suo essere? Il percorso che conduce al compimento della “scienza” ha origine con lo smuoversi dell’ovvia sicurezza con cui l’uomo si orienta fra le cose del mondo, laddove questo significa, lo sappiamo, chiedere dei

⁴³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 56; tr. it. p. 153.

⁴⁴ Ivi, p. 57; tr. it. p. 157.

⁴⁵ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 99; Hegel, p. 42.

⁴⁶ *Ibid.*

suoi presupposti d'essere ed "esporli", per rimetterli in movimento sul sentiero di una "lunga migrazione" e di un "lungo cammino" che il pensiero deve attuare. Se in *Einleitung in die Philosophie* Fink ha "neutralmente" indicato una simile dinamica all'origine di qualsivoglia filosofia che possa definirsi tale, ora la medesima è ravvisata alle spalle dello schiudersi del sistema hegeliano, peculiare risposta alla questione dell'essere a sua volta basata □ così nell'interpretazione finkiana □ sul riconoscimento della cattività ontica in cui il vivere naturale è irretito e sull'ammissione del presagio del *Sein* quale costante del rapporto umano all'ente che attende di essere riconosciuta.

Altrettanto proficui sono gli spunti offerti dal quarto *Gedankenschritt* dell'analisi dell'*Introduzione*, a partire dall'ottava ora, punto specifico dove Fink può evidenziare nell'opera hegeliana una diretta tematizzazione di quella progettualità d'essere che egli prepone alla sua lettura dell'intera storia della filosofia. Fulcro dell'argomentazione è ora la seguente frase: "poiché questa esposizione viene qui presentata come un *comportamento* della *scienza* verso il sapere *fenomenico*, e, a un tempo, come *indagine* ed *esame della realtà della conoscenza* (*Untersuchung und Prüfung der Realität des Erkennens*), sembra che l'esposizione stessa non possa aver luogo senza un qualche presupposto che funga da *unità di misura* fondamentale"⁴⁷. "L' 'introduzione' alla 'Fenomenologia dello spirito'", commenta l'autore, "culmina nell' 'esame' (*Prüfung*) della 'realtà della conoscenza'"⁴⁸; sono il termine *Untersuchung* e, soprattutto, *Prüfung*⁴⁹ ad attirare la sua attenzione, riferendosi essi alla "Methode, welche die 'Darstellung des erscheinenden Wissens' ausführt"⁵⁰, fermo restando che l'espressione "realtà della conoscenza" allude al conoscere più autentico a cui la *Fenomenologia* perviene in seguito all'"esposizione del sapere fenomenico". *Prüfung*, a ben vedere, rimanda allora alla medesima accezione che le abbiamo visto assumere in *Philosophie des Geistes*, dove il suo utilizzo, ora sappiamo, si riferisce volutamente all'*Einleitung* hegeliana. In sintesi: nella misura in cui *Bewußtsein* chiede di essere "'ontologisch' begriffen", rimandando al *Seinsverständnis* e al "porre progettante di pensieri dell'essere"⁵¹, l'esame in questione consisterà nell'"autoesame della coscienza", nel movimento con cui essa progetta e si dà una misura ontologica; esame, ancora una volta, è il rimettere in moto le *Seinsvorstellungen*. Se è il sapere autentico a venire anelato, il metro per l'elevazione alla *sophia* non potrà in realtà mai venire alla coscienza dall'esterno, ma sarà essa stessa ad autoelevarsi internamente al suo campo d'azione, innalzando la propria progettualità ad una dimensione più autentica e

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 58; tr. it. p. 159. Sulla stessa parte cfr. anche E. Fink, *Hegels Problemformel "Prüfung der Realität des Erkennens" (in der "Phänomenologie des Geistes")*, in «Praxis. A philosophical Journal. International Edition», 8, 1971, pp. 39-47.

⁴⁸ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 105; Hegel, p. 46.

⁴⁹ Nonostante decidiamo qui di tradurre *Prüfung* con "esame" per conformarci all'edizione italiana della *Fenomenologia* (nello specifico alla traduzione di Cicero), teniamo a sottolineare come nel peculiare contesto dell'interpretazione finkiana sia in realtà più consona una traduzione con il termine "verifica", che abbiamo mantenuto nel capitolo precedente per rendere la medesima parola nel contesto della lettura di *Philosophie des Geistes*.

⁵⁰ Ivi, p. 102; Hegel, p. 44.

⁵¹ Ivi, p. 109; Hegel, p. 49.

ricongiungendo l'istituzione della pre-comprensione ontologica all'orizzonte da cui essa ha infine origine (la pre-indicazione della coscienza in questi termini, lo abbiamo già sottolineato, presuppone infatti circolarmente un dato contesto speculativo, che viene così in parte anticipato nell'enunciazione delle condizioni di possibilità del cammino filosofante che ad esso conduce). È solo nella pre-apertura coscienziale che è deciso ciò che è, ragion per cui solo entro i confini segnati da essa, in virtù del suo stesso autodecidersi, potrà essere guadagnata la vera "realtà della conoscenza", a cui la "verifica" e l'"esame" tendono ("la coscienza reca in se stessa la propria misura e la ricerca sarà pertanto un confronto della coscienza con se stessa"⁵²). Comprendere questo, tuttavia, comporta aver in parte già guadagnato la "realtà della conoscenza", nella messa in atto di quell'anticipazione di cui si è detto; per poter afferrare il significato di *Prüfung* si rivela cioè necessario averla in parte anche già attuata ed aver già superato l'abituale separazione di conoscere ed essere ("Hegel, in questa concezione dell'esame ontologico, ha espresso il più intrinseco desiderio del suo filosofare"⁵³). "Fintanto che pensiamo l'essere della conoscenza nell'inespressa immagine dell'essere delle cose, cioè fintanto che siamo orientati al modello della cosa, un esame del conoscere non è possibile, poiché il conoscere essenziale, la filosofia, non è dato. Esso deve prima divenire in tale esame"⁵⁴: laddove si voglia far proprio il processo verificante e capirlo nelle sue premesse, deve essere già superato il presupposto ontologico di partenza secondo il quale la coscienza sarebbe una cosa fra le cose, non coinvolta nell'essere del suo oggetto conosciuto, in direzione del riconoscimento della sua vera natura di conoscenza *a priori* abbracciante tanto il soggetto quanto l'oggetto e perciò del suo rappresentare la sola unità di misura a cui rimettere infine la stessa pre-decisione su cosa sia sapere apparente e su cosa sia sapere autentico.

Degno di nota è il sentiero di domanda che Hegel medesimo, secondo la lettura finkiana, indicherebbe, sempre nell'*Introduzione*, quale binario per l'*Untersuchung* e la *Prüfung* suindicate. Quali sono infatti gli interrogativi da cui l'automovimento verificante della coscienza sarebbe guidato? Fink, sappiamo, ci ha indicato quattro quesiti fondamentali, per ognuno dei quali vedremo come sia ravvisabile una risposta nel progetto hegeliano. Per quanto riguarda invece dichiarazioni a tal riguardo da parte di Hegel, l'autore ritrova fra le righe di alcune osservazioni dell'*Einleitung* questioni in cui possiamo riconoscere due fra i quesiti metafisici indicati sin da *Einleitung in die Philosophie* (anche se nello svolgimento dell'interpretazione della *Fenomenologia* sarà dato ritrovare, anche se in parte indirettamente, tutte le *Grundfragen* finkiane). Anzitutto: quella che abbiamo imparato a conoscere come la questione della verità, la *Wahrheitsfrage*, a proposito della quale vedremo di nuovo ribadita l'ingenua concezione della *Übereinstimmung* in veste di progetto di partenza da cui doversi affrancare; in secondo luogo: la cosiddetta *Gottesfrage*, intesa finkianamente come interrogazione relativa ad un livello ontologico superiore a cui il piano ontico-fenomenico rimette da ultimo la propria misura d'essere. Nei propositi hegeliani,

⁵² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 59; tr. it. p. 161.

⁵³ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 117; *Hegel*, p. 57.

⁵⁴ Ivi, p. 104; *Hegel*, p. 45.

ci dice Fink, i due quesiti risultano fusi insieme, nella misura in cui l'approfondimento della relazione sapere-essere è per Hegel □ e, vedremo, anche per il nostro autore □ tutt'uno con l'abbandono della fossilizzazione nella dimensione dell'ente e con l'elevazione al piano dell'assoluto; in quanto ricondurre il conoscere al suo luogo originario implica nel contempo l'elevarsi alla conoscenza di "Dio", non più ovviamente inteso come un Dio trascendente, ma come l'assoluta vita dell'idea che è tale solo nell'uscita da se stessa, appunto nello svolgersi nello spazio relazionale del rapporto veritativo.

Alla luce di questa duplice *Fragebahn* viene interpretata da Fink la seguente affermazione: "la meta è il punto in cui il sapere non ha più bisogno di andare oltre sé perché trova se stesso, il punto in cui *il concetto corrisponde all'oggetto e l'oggetto al concetto*"⁵⁵; parafrasato da Fink: "la corrispondenza di oggetto e concetto è il sentiero di domanda in cui si muove l'esame ontologico della coscienza"⁵⁶. Un modo per dire che una tale corrispondenza sintetizza in sé le *Grundfragen* alla guida dell'ascesa di pensiero hegeliana (come avremo modo di vedere, non è fortuito che Fink non cerchi tracce del problema dell'ente e del mondo nelle dichiarazioni di Hegel). Così si esprime la *Fenomenologia* circa il legame fra *Gegenstand* e *Begriff*:

"Se chiamiamo 'concetto' il *sapere*, e 'essente' o 'oggetto' l'essenza o il *vero*, allora l'esame consisterà nel vedere se il concetto corrisponda all'oggetto. Se invece chiamiamo 'concetto' l'*essenza* o l'*In-sé* dell'*oggetto*, e 'oggetto' il sapere in quanto *oggetto*, cioè in quanto essere *per un altro*, in tal caso l'esame consisterà nel vedere se l'oggetto corrisponda al suo concetto.

Si vede bene come i due tipi di esame siano identici"⁵⁷.

Fink ravvisa qui, in questa duplice interpretazione dei due termini proposta dallo stesso Hegel, l'incrocio fra le due *Grundfragen* di cui si è detto. Nel primo caso, dove "concetto" è inteso come "sapere", come "das Subjektive des Begreifens, des Einsehens, des Erkennens", mentre "oggetto" è "l'Objektive der Sache selbst und zwar, wie sie in sich und an sich ist", chiedere della corrispondenza fra concetto e oggetto vorrà dire chiedere "se il concetto corrisponda all'oggetto", cioè se il "sapere" corrisponda al "vero", non nel senso di un "verificare come nei singoli casi i concetti corrispondano ai loro oggetti", ma del "pensare interrogante circa la relazione presupposta di soggettività ed oggettività"⁵⁸, dunque in conformità a quella che nello scorso capitolo abbiamo definito interrogazione sull'essenza della verità. Il quesito di riferimento, non casualmente, ci ricorda lo stesso già additato a monte della filosofia kantiana, situata da Fink nell'alveo della relazione *ens-verum*: "come può in generale essere saputo l'in-sé o l'essenza? L'essere-in-sé non ostacola la conoscibilità? Dato che nel sapere l'ente in sé diviene ente-per-un-altro, cioè per il sapere?"⁵⁹; sebbene l'accento batta qui specificamente sulla nozione di *an sich*, per ovvie ragioni non identificabile col problema kantiano, è pur sempre il rapporto *Sein-Wissen* a dover

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 57; tr. it. p. 157, corsivo nostro.

⁵⁶ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 111; *Hegel*, p. 52.

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 59; tr. it. pp. 161-162.

⁵⁸ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 111; *Hegel*, p. 52.

⁵⁹ Ivi, pp. 111-112; *Hegel*, p. 52.

essere verificato. Laddove invece “chiamiamo ‘concetto’ l’essenza o l’In-sé dell’oggetto”, e “oggetto” il *Gegenstand* in quanto “essere *per un altro*”, in quanto “l’ente nel come della datità soggettiva” e nel suo apparire fenomenico, è la *Gottesfrage* a farsi avanti e ad innestarsi così nella *Wahrheitsfrage* fondendosi con essa. “L’esame è ora la domanda: come l’oggetto corrisponde al concetto, – cioè *come l’ente fenomenico come tale si rapporta all’essenza?*”⁶⁰; in questione è qui il rapporto essenza-fenomeno, nel cui tracciato si dispiega la quarta fra le questioni metafisiche suggeriteci da Fink. Così possiamo riassumere la congiunzione fra le due istanze problematiche da cui il cammino della *Fenomenologia*, secondo i propositi dichiarati dal suo autore, avrebbe inizio: se a muovere anzitutto la *Prüfung*, in quanto *Selbstprüfung* della coscienza, è la problematizzazione della “verità ontologica” in quanto “rappresentazione fondamentale ‘presupposta’ sulla relazione di *ens* e *verum*, di essere ed essere-vero”⁶¹, è anche il legame essenza-fenomeno a trovarvi nel contempo una risoluzione, e ciò poiché ad essere qui pretesa è la destabilizzazione della *Wahrheitsdimension* non per quel che attiene generalmente alla relazione sapere-ente (è ancora il caso di Kant, come del campo tematico delimitato in *Philosophie des Geistes*), ma, abbiamo letto, per quel che concerne più nello specifico il rapporto sapere-ente *in sé* (è infatti di “essenza” e di “vero” che ci parla Hegel, anche ove si tratti di verificare se “il concetto corrisponde all’oggetto”). Già nella domanda-guida sulla verità all’origine del cammino hegeliano, secondo il senso enunciato da Fink, si troverebbe dunque implicitamente coinvolta anche la domanda sull’essenza, “si vede bene come i due tipi di esame siano identici”⁶².

⁶⁰ Ivi, p. 112, corsivo nostro; *Hegel*, p. 52.

⁶¹ Ivi, p. 119; *Hegel*, p. 58.

⁶² In questo incrocio di vettori in cui si articolerebbe lo svolgimento hegeliano della *Seinsfrage* Fink scorge nel contempo il doppio canale, rispettivamente moderno ed antico, in cui la storia della filosofia avrebbe indirizzato il dispiegamento della medesima domanda, qui considerata dall’autore per quel che attiene nello specifico alla tematizzazione e alla definizione di nozioni filosofiche, fra loro connesse, quali “concetto”, “razionalità”, “fenomeno”. Sul binario problematico segnato dalla relazione veritativa si inserisce la risposta moderna: “La modernità afferra soprattutto il concetto come qualcosa di soggettivo; la razionalità non è primariamente un potere dominante nell’ente, essa ha il modo d’essere del soggetto; la razionalità si trova nell’autocertezza del soggetto che sa se stesso; e per quest’ultimo il problema diventa fino a che punto il suo sapere razionale dell’ente incontri l’ente in se stesso, fino a che punto cioè il concetto corrisponda all’oggetto” (ivi, pp. 112-113; *Hegel*, p. 53). Sul binario verticale della relazione essenza-fenomeno, ci dice Fink, le medesime problematiche sono state invece messe in gioco da parte della filosofia antica: “Per l’antica concezione dell’essere questo è in se stesso razionale; il concetto è l’*ousia* ed il *to ti en einai*; esso si essenzializza nell’ente stesso; inoltre l’ente ha il peculiare modo di esistere nella salita, nel venire fuori nel suo aspetto, nel mostrarsi. Tale mostrarsi sorgente non ha anticamente il senso primario della presentazione per un soggetto conoscente. L’apparire è l’adattarsi in una forma, in un aspetto. Che un ente possa sempre apparire ad un soggetto di conoscenza, per il quale esso può divenire oggetto, si fonda nell’essere sorto dell’ente” (ivi, p. 113; *Hegel*, p. 53). È soprattutto quest’ultima considerazione a destare la nostra attenzione, essendovi teorizzati nodi teoretici che torneranno più volte nelle opere di Fink e che non faranno che confermare ai nostri occhi il debito dei capisaldi strutturali del suo concetto di mondo nei confronti della prospettiva hegeliana. Hegel, fondendo insieme lo spazio risolutivo della questione della verità e di quella relativa al rapporto essenza-fenomeno, proporrebbe al contempo una mediazione fra istanza antica ed istanza moderna per quel che concerne il problema della fenomenicità, la quale risulterà infine interpretata sia come esibizione (*Darstellung*)

Se questa è la sfida che muove l'intera opera, nel suo innalzarsi dalla coscienza ingenua alla filosofia, si tratterà infine di cogliere in che modo essa vada svolgendosi ed intervenga ad alimentare quel faticoso lavoro del concetto, quel ripensamento di *Seinsvorstellungen* che la *Fenomenologia dello spirito* rappresenta; si tratta cioè di vedere come il vivere naturale possa concretamente elevarsi verso quella verità in parte già anticipata nella predelineazione della nozione di *Prüfung*. Rammentando cioè che “il concetto e l'oggetto sono dati nella coscienza stessa”, per cui “ci viene risparmiata non solo la fatica di andare alla ricerca della misura, ma anche quella del confronto tra misura e misurato e, in definitiva, dell'*esame* nel senso stretto del termine”⁶³, in che modo l'*Entsprechung* fra di essi funge da motore per lo svolgersi dell'“esame”? E cosa significa chiedere della loro corrispondenza? Manteniamo come filo conduttore la prima accezione incontrata relativa al rapporto fra i due termini, quindi quella collimante con la relazione sapere-essere, avendo visto come essa trascini automaticamente con sé anche la seconda. Posto dunque che la *Prüfung* verte anzitutto sul modo della relazione fra *Begriff* e *Gegenstand* intesi come il sapere ed il vero, e posto che una tale indagine verificante si gioca interamente nello spazio, ontologicamente interpretato, schiuso dalla coscienza (in quanto “*Selbstkritik des erscheinenden Wissens*”), possiamo tradurre così la questione sollevata dal concetto di *Entsprechung*: nella pre-comprensione ontologica sottesa alla concezione della coscienza naturale per quel che concerne il rapporto essere-sapere, conosce quest'ultimo davvero il suo oggetto, corrisponde appunto ad esso? Premettiamo alla stessa domanda due passaggi. Primo passaggio: come si è visto, è la coscienza a definire in anticipo l'essenza della verità, decidendo il criterio che fa sì che qualcosa possa essere definito vero (in senso forte) e stabilendo perciò sia quel che deve valere come “das Wahre, Eigentliche, Wesenhafte”, sia, per conseguenza, quel che potrà essere considerato sapere autentico (“da un lato, infatti, la coscienza è coscienza dell'oggetto, dall'altro lato, invece, è cosciente di se stessa: (a) coscienza di ciò che ai suoi occhi è il vero, e (b) coscienza di sapere questo vero. Poiché entrambi i momenti sono *per la coscienza*, essa è il loro confronto”⁶⁴); la coscienza, ci dice Fink a questo proposito, *erklärt* (letteralmente “spiega”, ma tradotto con “definisce” nell'edizione italiana), cioè progetta, ciò che per essa è il vero, stabilendo così nel contempo la misura a cui il sapere deve

dell'essenza, sia come rappresentazione (*Vorstellung*) per un soggetto (cfr. a tal proposito il terzo capitolo di *Sein und Mensch*, cit., pp. 44 e sgg.). Benché la questione possa qui essere solo accennata, essendo appieno comprensibile solo alla luce dell'esito finale dell'odissea hegeliana della coscienza, ci sembra però importante anticiparla sin da ora, in quanto è ad una mediazione affine che mira anche la cosmologia finkiana, nell'ambito di una volontà di superamento-conservazione analoga a quella ravvisata nel caso di Hegel. È questo uno dei maggiori elementi di originalità dell'interpretazione di Fink, com'è del resto non scontata una decifrazione in tale chiave della frase hegeliana da cui siamo partiti. Heidegger, solo per citare un esempio alternativo, legge invece la duplice direzione concetto-oggetto ed oggetto-concetto alla luce del punto di vista interno alla coscienza e di quello del “noi” che ne osserva il cammino (cfr. M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in *Holzwege*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2003, pp. 171-172 ; tr. it. *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Scandicci 1997, p. 156).

⁶³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 59; tr. it. p. 163.

⁶⁴ *Ibid.*

misurarsi e pre-decidendo l'essenza della verità *tout court*. Secondo passaggio, che poniamo in forma interrogativa: in un tale progetto dell'essenza della verità è davvero raggiunto il fine preposto? Combaciano e “corrispondono” il sapere ed il proprio oggetto (appunto concetto e oggetto), per cui il primo può realmente definirsi sapere “von dem was man als das ‘Seiende’, das Wahre, das Eigentliche ansetzt”? Laddove ciò non accada, laddove cioè il vero si mostri in realtà come una mera apparenza e la conoscenza abitualmente considerata vera come un conoscere altrettanto apparente, ecco che la definizione di entrambi dovrà essere messa in discussione e che la coscienza, mossa dal suindicato incrocio di *Grundfragen*, si troverà spinta a riprogettare ciò che è l'essere e ciò che è il sapere (“nella tensione di queste fondamentali idee ontologiche si fonda la possibilità dell'esame della realtà della conoscenza”⁶⁵). Si badi però bene a non confondere il problema interessato con quello inerente alla conoscenza dell'ente: la questione non riguarda l'oggettività della conoscenza ontica, non il fatto che io riesca o meno ad afferrare oggettivamente la cosa che mi sta davanti nel suo “in sé”, la concezione della quale resterebbe così la medesima, seppur accompagnata dall'ammissione dei limiti del sapere umano che si appresta a conoscerla; il contrasto, ben più a monte, sorge ove a non reggere sia proprio la definizione di “in sé”, nel momento in cui, cioè, quanto prima era ritenuto il vero, l'essere autentico, venga invece smascherato e degradato al rango di realtà apparente.

Proprio tale tensione si viene ad instaurare nella conformazione ontologica *a priori* che Fink ravvisa all'inizio del progetto hegeliano, coincidente con quella che il filosofo ha altrove definito concezione della verità come “corrispondenza”:

“La coscienza, intesa come comprensione dell'essere, progetta preliminarmente, prima di tutto il percepire dell'ente, l'essere-in-sé o l'essenza; conformemente a tale pre-progetto essa predispone l'incontro delle cose essenti come tali, che sono “in sé” (*an sich*) e che sono “in sé” (*in sich*), cioè coincidenti con l'essenza. A questa idea pre-progettata di essere-in-sé corrisponde anche l'idea di sapere che le appartiene; sapere è percepire l'ente-in-sé, l'essere dell'ente non viene toccato attraverso il sapere, ne è indipendente; il sapere comprende se stesso come autentico e vero se si orienta all'essere-in-sé o essenza delle cose”⁶⁶.

Nel dominio del *natürliches Bewußtsein* l'oggetto, il vero, coincide con “le cose essenti come tali” nel loro essere in sé, vale a dire nella loro estraneità e chiusura rispetto al soggetto conoscente, il quale, nulla togliendo ad una tale estraneità, può raggiungere una conoscenza vera dove, nella percezione dell'ente in sé, si conformi ad esso e lo colga come esso è; è questo l'implicito presupposto su cui si regge la coscienza naturale del mondo. Tuttavia, è a partire da un simile terreno iniziale, tale per cui, in linguaggio hegeliano, l’“in-sé” non è ancora colto come “l'essere-per-la-coscienza di questo in-sé”⁶⁷, che inizia l'itinerario di interrogazione mosso dalla domanda “wie Ansich und Wissen zueinanderstehen”. Naturalmente ciò può essere compreso solo qualora non si perda mai di vista l'incrocio fra *Wahrheitsfrage* e *Gottesfrage*, ove cioè non si dimentichi il vicendevole condizionamento fra questione della verità e questione della Verità,

⁶⁵ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 110; *Hegel*, p. 51.

⁶⁶ Ivi, pp. 109-110; *Hegel*, p. 50.

⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 60; tr. it. p. 165.

in quanto a dover essere guadagnato è per Hegel il punto in cui il concetto corrisponde all'oggetto e viceversa, ossia è l'autentica conoscenza dell'essenza e del vero, non semplicemente un progetto circa il modo del conoscere fenomenico (il che poi non significa che anche quest'ultimo, che possiamo collegare alla *Wahrheitsfrage* sganciata dalla *Gottesfrage*, non venga indirettamente sviluppato). Se così non fosse, non si potrebbe comprendere la spinta interna che nella *Fenomenologia* preme la coscienza naturale a ricalibrare il proprio *Maßstab*, spinta che ha di mira la corrispondenza con l'essenza, con il vero, e che Fink chiama anche "*Ahnung des Absoluten*", "presentimento dell'assoluto", insistendo dunque espressamente sulla centralità della *Gottesfrage* nella conduzione della costruzione concettuale hegeliana e nel suo fornire una risposta anche alle altre *Grundfragen*. In virtù di questa spinta, che fa sì che la coscienza aneli appunto ad una piena *Entsprechung* fra momento soggettivo e momento oggettivo, ad una conoscenza che sia *wahrhaft*, sorge il dissidio fra gli iniziali *Grundgedanken* essere e sapere, da cui il concetto di entrambi viene cambiato e con ciò la misura stessa della *Prüfung*. Dove infatti l'ente *an sich* venga assolutizzato nel suo essere *an sich*, nel suo essere chiuso in se stesso, e dove l'essenza venga fatta coincidere con esso, le due idee di *Wissen* e *Ansichsein* "sembrano non andare d'accordo", sorgendo inevitabilmente fra di esse uno scarto che ne compromette la corrispondenza:

"Se qualcosa deve essere saputo come essente-in-sé (*An-sichseiendes*), così esso smette tuttavia palesemente di essere 'in sé', esso diviene un in-sé saputo, un in-sé per noi; questo concetto paradossale mostra la lotta in cui incappano le rappresentazioni ontologiche fondamentali di essere e sapere. La lotta fra questi pensieri incompatibili di 'essere-in-sé' e 'sapere' costringe a ciò, a cambiare tanto il concetto del sapere quanto il concetto di oggetto; ma con ciò viene cambiata anche la misura precedentemente impostata, il criterio dell'esame. Prima il criterio era l'essere-in-sé; la presa di coscienza (*Besinnung*) mostra che, conformemente a ciò, il sapere non può essere mai vero, nella misura in cui esso non può mai arrivare all'oggetto che resta in sé, bensì solo all'oggetto che si mostra per noi; la misura del sapere deve diventare un'altra, l'idea dell'essere-in-sé è da cambiarsi; ma ciò ha come conseguenza che anche la natura del sapere debba essere cambiata e che debba essere cercato un nuovo criterio per l'esame. Hegel chiama ora questi cambiamenti nei pensieri fondamentali dell'essere un movimento dialettico"⁶⁸.

La falla che si viene ad aprire nella concezione naturale del rapporto veritativo sorge col verificarsi della discrepanza di cui si è detto, per cui ciò che dovrebbe essere il vero si mostra in realtà altrimenti. L'essente-in-sé, ciò che da ultimo è e che è progettato come oggetto della vera conoscenza e come sua misura, non viene in realtà mai incontrato in questo essere-in-sé, ma, dove conosciuto, è sempre un "in-sé per noi" (vediamo così chiaramente come ad una non-corrispondenza concetto-oggetto si accompagni una non-corrispondenza oggetto-concetto, fenomeno-essenza): "a dire il vero, sembra che per la coscienza l'oggetto sia soltanto come essa lo sa, quasi che *non* riuscisse a trovare l'oggetto com'è *in sé*, ma solo com'è *per essa stessa*; l'oggetto non pare quindi idoneo a costituire il banco di prova per il sapere della coscienza"⁶⁹. Poiché il conoscere

⁶⁸ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., pp. 115-116; *Hegel*, pp. 55-56.

⁶⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 59; tr. it. p. 163. È interessante notare come Fink, guardando allo stesso tempo a Hegel e all'intenzionalità husserliana, utilizzi la medesima argomentazione anche altrove, quale dimostrazione dell'aporeticità intrinseca alla

“non può mai arrivare all’oggetto che resta in sé, bensì solo all’oggetto che si mostra per noi”, esso “non può essere mai vero”, sfuggendo costantemente il suo *Gegenstand* ad un’effettiva prensione e conferma del suo statuto ontologico. Lo ripetiamo: il problema non sorge qui per il fatto che la conoscenza ontica non riesce a realizzarsi come sapere autentico, ammettendo perciò di poter accedere solo all’ambito del fenomenico (diciamo in termini kantiani). La non-corrispondenza concetto-oggetto non ha a che vedere con l’inafferrabilità dell’ente; ipotesi, questa, che porterebbe ad intendere il successivo cambiamento di *Maß* quale semplice conseguenza dei limiti della facoltà conoscitiva umana, quasi una sorta di “fuga” e “ripiego” di fronte ad essi. Piuttosto (è la questione kantiana dell’“in sé” a venire così implicitamente riformulata sin da subito): proprio in quanto l’ente conosciuto è infine “per-noi”, nella misura in cui l’“in-sé” pare sempre spostarsi innanzi al conoscere della coscienza, sarà la stessa originaria identificazione verità-*an sich* a rivelarsi illusoria, mostrando in realtà di contraddire costantemente se stessa. Il concetto non corrisponde all’oggetto non perché, sul piano ontico, non riesca a conformarsi ad esso e cerchi scappatoie, ma perché, sul piano ontologico, la sua definizione dell’oggetto si rivela autocontraddittoria. Ecco che allora, in forza di quel presentimento originario intrinseco alla coscienza, non importa che lo si chiami *Seinsfrage* o *Ahnung des Absoluten*, il criterio su cui poggia il rapporto sapere-essere deve venire riformulato, stridendo i due termini fra loro e non convogliando in una conoscenza vera; ciò che valeva come l’oggetto, l’essenza, non potrà che trasformarsi, essendosi mostrato inadeguato e non fedele al ruolo assegnatogli nell’orizzonte di pre-comprensione globale in cui esso è inserito. Ma se la misura per il sapere, l’*Ansich*, cambia, il sapere stesso, come abbiamo letto, sarà destinato a divenire un altro, nell’ambito di una rinnovata compagine del rapporto così inteso nella sua interezza, compagine nata dall’autentica *Erfahrung* che la coscienza fa con se stessa in quanto *Selbstprüfung*.

A partire dall’iniziale estraneità *Bewußtsein-Gegenstand* con cui la *Fenomenologia* ha inizio, è perciò questa costante tensione a sospingere sempre oltre il cammino fenomenologico-dialettico, i cui momenti costitutivi sempre dovranno essere superati in quanto mossi dall’esigenza di una “corrispondenza” anelata ma non ancora realmente raggiunta:

“Essa [la coscienza naturale] deve attraversare una serie di forme, stazioni del suo cammino di sofferenza, prima che la coscienza si porti a casa nella sua vera essenza e sappia allora autenticamente cosa è autenticamente. La molteplicità di questi *progetti dell’essere* (*Seinsentwürfe*) staccati gli uni dagli altri, la loro storia e con ciò l’andamento del percorso, non si mostra alla coscienza naturale tranne che alla fine, dove essa si ricorda del suo cammino. La coscienza, dopo ogni scossa che essa fa, si ferma di nuovo; essa deve essere sempre di nuovo spinta oltre questo arresto dal presentimento dell’assoluto”⁷⁰.

Le parole appena riportate ci offrono lo spunto per un’ultima riflessione a partire dall’*Einleitung*, utile per contestualizzare l’esposizione successiva.

concezione tradizionale di verità. Si veda ad esempio il capitolo settimo (*Aporien des Phänomen-Begriffs*) di *Sein, Wahrheit, Welt*, cit., pp. 79 e sgg.; oppure *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum □ Zeit □ Bewegung*, Nijhoff, Den Haag 1957, pp. 31-32.

⁷⁰ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., pp. 116-117; *Hegel*, p. 56, corsivo nostro.

Nonostante la *Fenomenologia dello spirito* venga definita da Fink come sviluppo di un singolo progetto ontologico, poi sfociante nel sistema e nel sapere assoluto, vediamo come l'autore chiami i singoli momenti che vanno a comporre tale progetto *Seinsentwürfe*, progetti ontologici, termine che, secondo l'utilizzo che l'autore ne fa in altri contesti, parrebbe rimandare al susseguirsi di una molteplicità di prospettive filosofiche, sembrando così appoggiare un'interpretazione della *Fenomenologia* in senso storico. Scostandoci da una lettura di questo tipo, contraddittoria rispetto alle precedenti dichiarazioni finkiane e all'intera interpretazione dell'*Introduzione*, siamo invece propensi a suggerire un'altra chiave di lettura, scorgendo nell'uso della parola *Seinsentwürfe* un'utile indicazione circa il modo in cui leggere il cammino della coscienza e in cui poter intendere in una visione più particolareggiata lo svolgimento progettuale che esso vuole rappresentare. Il progetto ontologico percorso da Hegel □ questo a nostro avviso vuole dirci Fink □ è a sua volta costituito da una sorta di scala di ulteriori progetti ontologici, dal passaggio attraverso una molteplicità di strutturazioni del piano dell'*a priori* in cui costantemente vediamo ridisegnata la relazione uomo-essere: dall'iniziale separazione fra sapere e "in-sé" sino ad arrivare al ricongiungimento della coscienza con la sua origine assoluta. Pur mantenendo sempre presente come ci si stia in realtà muovendo all'interno di un solo "progetto" in senso stretto, di un'unica riformulazione della pre-comprensione ontologica a partire dal suolo dell'atteggiamento naturale, è dunque in quest'ottica che dobbiamo affrontare le singole tappe della *Fenomenologia dello spirito* nel proseguire dell'interpretazione finkiana: guardando ad esse come a differenti combinazioni giocate nella regione che precede il nostro incontro con le cose, in una serie dove ognuna risulta "naturale" per quella che segue ed il cui insieme, nel suo essere superato e nel contempo trattenuto, va a costituire l'interna articolazione di quell'imponente "fondazione di una nuova epoca del mondo della filosofia" con cui la cosmologia finkiana direttamente si confronta.

3. Dall'atteggiamento naturale alla conoscenza dell'assoluto: il cammino della coscienza

3.1. Essere dell'ente ed essere del mondo: das Bewußtsein

Non resta dunque che inoltrarci nell'attraversamento delle singole tappe costituenti il cammino di pensiero che nella *Fenomenologia* conduce dall'atteggiamento naturale alla realizzazione dello spirito, nella convinzione che dietro ai medesimi passaggi sia leggibile finanche la costruzione del progetto concettuale su cui si reggono le numerose affermazioni ed argomentazioni finkiane relative al concetto di mondo. A partire dall'*Introduzione* dell'opera hegeliana abbiamo del resto già mostrato le premesse analoghe delle due proposte filosofiche, che sia Hegel, sia Fink, enunciano a titolo di indispensabile anticipazione per poter seguire i rispettivi processi di ascesa speculativa: la necessità per la coscienza di emanciparsi dal torpore del suo vivere naturale, da quella che Fink, con un termine heideggeriano, chiama anche *Seinsvergessenheit*, al fine di rimettere in discussione l'abituale concezione di verità fondata sull'estraneità conoscente-conosciuto e di ricondurne l'origine al suo vero inizio, a

sua volta mediato dalla preliminare apertura coscienziale per l'intera regione del rapporto soggetto-oggetto. Benché Fink affronti una tale premessa attraverso una via più lunga, derivandola dalla sua peculiare interpretazione della storia della filosofia e rimettendo ai progetti ontologici passati la specifica struttura ontologica sottesa al nostro rapporto col mondo □ che è poi il retroscena che l'autore presuppone anche alle spalle del punto di partenza della *Fenomenologia* □, è pur sempre lo stesso quadro propedeutico ad essere nei due casi enucleato all'inizio del filosofare vero e proprio, vale a dire il riconoscimento di come l'ovvio e naturale distacco io-mondo sia da superarsi e, per prima cosa, da ricondursi al suo *entworfen werden* nel preliminare pre-gettare la forma ontologica del reale da parte della *menschliche Transzendenz*. Da questo presupposto prende avvio tanto il percorso fenomenologico di Hegel, quanto l'ingresso di Fink nella sua filosofia cosmologica, per la quale la "*Philosophie des Geistes*" è solo una preparazione.

Volgiamoci allora alla lettura delle figure della *Fenomenologia dello spirito* presentata dal corso del '48-49 che stiamo analizzando. Ci concentreremo innanzitutto sull'impalcatura ontologica che Fink fa corrispondere ad ogni tappa e sul significato che il suo superamento, successivo alla *Prüfung* corrispondente, viene ad assumere.

Com'è noto, le prime tre figure sono raccolte nella sezione intitolata *Bewußtsein*, "coscienza". All'interno del cammino della "scienza dell'esperienza della coscienza" inerente allo svolgimento dell'intero *Weg*, dove *Bewußtsein*, abbiamo visto, è da Fink interpretato come la stessa pre-comprensione dell'essere all'origine dell'intero progetto hegeliano, pare qui profilarsi un significato di coscienza più ristretto, che dello scandirsi di tale progetto sembra invece abbracciare solo alcuni momenti. In negativo troviamo ancora l'appunto già incontrato: "se noi con coscienza, come d'abitudine, comprendiamo l'intero dell'intendere rappresentante, cioè i vissuti in cui percepiamo l'ente che noi non siamo, allora non perveniamo mai al sentiero problematico di Hegel. Poiché qui non si tratta di un'analisi o di una ricerca della vita di coscienza. La domanda di Hegel è ontologica"⁷¹. Ancora una volta il termine "coscienza" non è da assumersi in senso husserliano, riferito cioè al *Bewußtseinsleben* e ai *Bewußtseinsphänomene*, ma *ontologisch*, attribuito al piano d'indagine filosoficamente precedente in cui solamente un'analisi del vivere coscienziale può trovare fondazione. Nello specifico: "nel primo capitolo della *Fenomenologia dello spirito* intitolato 'coscienza' Hegel scioglie i fondamentali pensieri tramandati dell'essere-ente e del mondo. Non si tratta dei fenomeni di coscienza, ma solo ed unicamente dei progetti avutisi sin qui di ciò che è un ente e l'ente in toto"⁷². Tali parole fungono ai nostri occhi da importante spia, in quanto ci dicono come nell'opera hegeliana, insieme ai problemi dominanti della verità e del rapporto essenza-fenomeno, vengano trattate anche le questioni corrispondenti alle altre due *Grundfragen* finkiane, appunto quella sull'essere-ente dell'ente e sul mondo come totalità ontica: "l'aspetto fondamentale in cui Hegel inizia è il fondamentale problema metafisico dell'interpretazione dell'essere-ente dell'ente.

⁷¹ Ivi, p. 120; Hegel, p. 59.

⁷² *Ibid.*

Ciò viene perlopiù ignorato⁷³. Come Fink non manca di sottolineare in altri contributi, quello hegeliano è il titanico ripensamento dell'apparato concettuale della filosofia occidentale in tutte le sue direzioni costitutive, nessuna esclusa, direzioni che il nostro autore, nell'ambito di un progetto di pensiero di pari ambizione, ripercorrerà, seppur su un livello speculativo differente.

3.1.1. *La certezza sensibile*

Specificato il significato globale attribuito alla prima parte, passiamo alla figura da cui l'odissea della coscienza ha inizio: la "certezza sensibile".

La *Fenomenologia dello spirito* trova innanzi a sé, quale primo compito da adempiere, la *Prüfung* della forma di conoscenza più semplice ed immediata, quella ottenuta mediante i sensi, interrogata non per quel che concerne il suo significato epistemologico-conoscitivo, ma, Fink ribadisce, solo in relazione alla *Seinsvorstellung* ad essa sottesa e conformemente alla quale "das Farbige, Klingende, Greifbare 'ist'"; "la sensibilità dell'uomo", ci dice infatti l'autore sulla falsariga di quanto già esplicito nell'interpretazione del titolo e dell'*Introduzione*, "non è mai senza pensieri. Ciò non significa che dei pensieri elaborino o in qualche modo accompagnino le impressioni sensibili, le 'sensazioni'. [...] La certezza sensibile pensa nella misura in cui intende l'essere"⁷⁴.

Chiediamo allora: qual è la silenziosa compagine ontologica presupposta dalla conoscenza dei sensi, dove si dica che l'oggetto di sensazione "è" e dove ci si fermi ad identificarlo con il vero?

Hegel, com'è noto, esordisce contrapponendo all'apparente ricchezza della *simliche Gewissheit* ("essa appare come la conoscenza *più vera*, in quanto non ha ancora trascurato nulla dell'oggetto"⁷⁵) il riconoscimento del fatto che essa rappresenta in realtà "la verità più astratta e più povera". A ciò segue questa definizione:

"Il suo sapere si riduce soltanto all'enunciazione 'esso è', e la sua verità contiene unicamente l'essere della cosa (*das Sein der Sache*).

In questa certezza, da parte sua, la coscienza è soltanto *puro Io*, o meglio: *Io* sono solo un *puro Questo*, e, analogamente, anche l'oggetto è solo un *puro Questo*. *Io, questo*, sono *certo* di questa *Cosa*, non perché *Io* mi sia sviluppato come coscienza e abbia messo variamente in moto dei pensieri, né perché *la Cosa* di cui sono certo avrebbe in se stessa, secondo una moltitudine di caratteri distinti, una ricchezza di rapporti, oppure perché sosterebbe un insieme di molteplici comportamenti verso altre cose. Nessuna di queste due circostanze riguarda la verità della certezza sensibile. [...].

Nella certezza sensibile, insomma, la *Cosa* è, ed è soltanto perché è"⁷⁶.

Fink, dal canto suo, traduce così da un punto di vista ontologico le osservazioni hegeliane:

⁷³ *Ibid.*; Hegel, p. 60.

⁷⁴ *Ivi*, p. 131; Hegel, p. 69.

⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 63; tr. it. p. 169.

⁷⁶ *Ibid.*; tr. it. pp. 169-171.

“La certezza sensibile sa ciò che essa percepisce sensibilmente come ciò che alla meno peggio è semplice; essa è retta da una rappresentazione d’essere che pensa l’essere come semplice ed immediato, come in sé non differenziato, come non dissociato in autentico e non-autentico; l’idea di essere della certezza sensibile non è dispiegata e non è elaborata; ciò che è percepito sensibilmente è, e nulla più. L’iniziare con la certezza sensibile è da Hegel giustificato con la *primitività ontologica* della stessa”⁷⁷.

O ancora:

“Dell’‘è’ essa [la certezza sensibile] non sa più che, appunto, questo: che è. La cosa (*die Sache*) è, poiché essa è: di più non può dire. La certezza sensibile è ontologicamente primitiva. Essa pensa l’essere dell’ente in essa percepita come semplice immediatezza; e prende l’io come semplice, immediato, □ e prende anche la relazione stessa fra io e cosa come una relazione semplice, immediata. Hegel caratterizza la primitività ontologica della certezza sensibile come il sapere singolare di una cosa singolare; questo io sa questo. [...]. Alla pienezza e alla concrezione della conoscenza dei sensi Hegel contrappone la sua povertà ed astrattezza; più esattamente: egli lo mostra in ciò che la stessa certezza sensibile esprime sull’essere; essa dice solo che esso è. La conoscenza dei sensi è sapere singolare del singolare; l’essere del singolare è anzitutto colto come il ‘factum brutum’ della semplice esistenza”⁷⁸.

La certezza naturale, nonostante la sua “ricchezza” ontica, è “ontologicamente primitiva”⁷⁹; essa, in quanto primo passo nel cammino dialettico-verificante della coscienza, coincide con la forma meno problematizzata della naturale relazione umana alle cose. “Ciò che è percepito sensibilmente è, e nulla più”: a valere come essere e come conseguente misura per il sapere è qui solo ciò che viene di volta in volta visto, toccato, odorato..., la sempre rinnovata relazione *aisthesis-aistheton*; ad essere è questa cosa che sto vedendo, odorando e toccando, “nulla più”. Niente è ontologicamente postulato dietro alle mie sensazioni o prima delle mie sensazioni, mentre solo dell’esistenza di ciò che esse mi consegnano posso dire che “è”, solo di esse posso dire che incarnino la conoscenza vera (come leggiamo subito dopo nel capitolo corrispondente dell’opera hegeliana, “l’atto con cui lo accogliamo [questo sapere], dunque, deve prescindere da qualsiasi comprensione concettuale”⁸⁰). Della cosa saputa □ *Sache*, non casualmente utilizzata in luogo di *Ding*, che, rimandando più specificamente alla struttura cosale, sarà invece al centro della figura successiva □ non si conosce che la bruta esistenza, il suo mero essere “qui ed ora” di fronte a me, il semplice ed immediato “*Daß-sein*”⁸¹.

Coerentemente con la centralità assunta per Fink dalla problematica ontologica, vediamo come nella sua argomentazione manchino del tutto riferimenti a distinzioni di carattere epistemologico. Pensiamo nello specifico alla distinzione sensibilità-percezione: ci pare che nella definizione finkiana di certezza sensibile venga già automaticamente ed aproblematicamente inglobata anche la percezione della forma della singola cosa (sappiamo infatti come parlare di *Daß-sein* equivalga per Fink a parlare delle categorie e perciò della conformazione cosale) e

⁷⁷ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, p. 121; *Hegel*, p. 60, corsivo nostro.

⁷⁸ Ivi, p. 125; *Hegel*, pp. 63-64.

⁷⁹ *Ibid.*; *Hegel*, p. 63.

⁸⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 63; tr. it. p. 169.

⁸¹ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, p. 125; *Hegel*, p. 63. Cfr. la distinzione fra *Was-sein* e *Daß-sein* di cui si è parlato nel quarto paragrafo del capitolo secondo sulla scorta di *Philosophie des Geistes*.

che la sensibilità, senza che ciò venga motivato o espresso, non venga ridotta, come ci si aspetterebbe, a semplice bombardamento di sensazioni, da differenziarsi dal caso in cui io percepisca invece qualcosa di determinato, ma venga estesa anche a forme più complesse di sintesi, in cui l'indeterminatezza dei contenuti dei sensi è già stata domata (non casualmente troviamo utilizzata l'espressione "das Vernommene der sinnlichen Gewißheit", che mette parimenti insieme conoscere sensibile e percettivo). Nel testo finkiano vediamo utilizzati indistintamente esempi in cui l'oggetto del conoscere sensibile è esplicitamente individuato in cose ("in quest'aula vediamo ad esempio la cattedra, vediamo il soffitto, gli uomini, le finestre, la porta..."⁸²), così come espressioni esemplificative quali "io sento il tono, vedo il colore"⁸³, in cui il riferimento è all'*Empfindung* consegnataci isolatamente dai singoli sensi. Precisazioni relative a simili sfumature, che l'autore sicuramente conosceva dal suo passato fenomenologico, vengono qui completamente eluse: sia che con certezza sensibile si intenda una disordinata molteplicità di sensazioni, sia che con essa già si rimandi ad una loro organizzazione, ad interessare a Fink è solo il modo in cui l'essere è in essa preliminarmente pensato, modo che resta in entrambi i casi il medesimo. A venire ravvisato quale oggetto di esame all'interno della critica hegeliana è invero unicamente la preliminare concezione ontologica per cui l'essere, sia esso l'essere delle singole *Empfindungen* o della cosa istantaneamente percepita nella sua esistenza, è immediato ed irriflesso, il "questo" singolare che io, nella mia immediatezza, so in questo luogo ed in questo momento, non oltre: "la conoscenza dei sensi è sapere singolare del singolare". Anche ove si consideri la seconda opzione, del resto, ove cioè si guardi alla *sinnliche Gewißheit* come *Vernehmen* dell'esistere di qualcosa, non è ovviamente la stabilità sostanziale ad essere interessata, ma, come troviamo precisato, "l'*on symbebekos* di Aristotele", la casualità e l'aleatorietà delle proprietà, colte nella loro vicinanza ma non ancora radicate nella permanenza dell'*ousia*: "la certezza sensibile non vuole sapere nulla dell'universale", giacché è solo il "Dieses", "das Einzelne, Wirkliche und Nicht-Allgemeine", a rappresentare il suo oggetto, ad essere per essa l'essenza o il vero.

Se è questa la silenziosa unità di misura intrinseca al primo progetto ontologico con cui la coscienza si deve confrontare, è qui che dovranno insediarsi il suo esame e la sua interrogazione, al fine di verificare, sappiamo, se davvero il concetto corrisponde all'oggetto. Per la certezza sensibile l'ente, ciò che è, coincide con l'immediatezza dell'esistenza attuale, *hic et nunc*; è così che essa lo concepisce nel suo saperlo. Ma esso è davvero tale? Oppure la coscienza, guardando in se stessa e distruggendosi per così dire dall'interno, scoprirà che ciò che crede essere immediato è in realtà mediato, e dunque già un altro oggetto? È proprio questo che la *Prüfung*, nei suoi vari passaggi, mette infine in luce. Fink, schematizzando, ci parla del susseguirsi di tre differenti *Prüfungen* la cui prova la certezza sensibile non riuscirebbe a superare, parallelamente a tre differenti tesi che essa presenterebbe per tentare di difendere sino alla fine la sua equazione ontologica "ente=singolare immediato". Partendo dall'analisi del qui e dell'ora costitutivi della conoscenza in questione, si succedono tre differenti "versioni"

⁸² Ivi, p. 125; *Hegel*, p. 64.

⁸³ Ivi, p. 126; *Hegel*, p. 64.

della medesima struttura veritativa di base: dall'assunto di partenza, per cui ad incarnare il criterio ultimo del conoscere sensibile è il "questo" oggettivo (vero ed essenziale è l'oggetto "sentito", "il suono ascoltato, il colore visto, il profumo odorato" verso cui il comprendere si volge passivamente), si passa alla tesi opposta che vede lo sbilanciamento della relazione in direzione del "questo" soggettivo (io so di essere nell'immediatezza del mio conoscere, mentre della realtà dell'oggetto non so nulla), sino all'assunzione del semplice spazio relazionale e della sua *Unmittelbarkeit*, oltre la quale nessuno può dire se soggetto e oggetto veramente siano. Tutto ciò per salvare la pre-comprensione su cui la certezza sensibile regge se stessa: *Vor-Verständnis* per cui il vero è il singolare, il semplice, l'immediato, mentre dell'universale "non si vuole sapere nulla". Eppure, sarà a ben vedere proprio all'universale che approderà ognuno dei singoli esami in cui il lungo e complesso processo di interrogazione della prima figura della *Fenomenologia* si articola: il singolare è in realtà un universale, nel suo presentarsi come *einzel* esso contiene già in sé la mediazione, è una singolarità che include la molteplicità; il qui e l'ora, in luogo di essere confermati nella loro pretesa valenza "puntiforme" e priva di dispiegamento interno, al termine dei tre esami, seppur in modo ogni volta differente, sortiranno sempre il medesimo risultato, mostrandosi nella loro universalità e vedendo esteso il rispettivo isolamento nella regione totalizzante della spazio-temporalità (tema di centrale importanza nella filosofia di Fink). Questo dunque l'esito dell'intera *Prüfung*:

"Essa [la certezza sensibile] ha condotto se stessa alla conoscenza per cui ciò che essa pensa rispettivamente come l'essere e ciò che contemporaneamente intende come il singolare è in fondo 'universale'. L'esame ha un risultato distruttivo: il sapere non corrisponde all'oggetto e l'oggetto non al sapere. Essa intende il singolare e lo può comprendere solo in modo universale; e l'inteso non esiste in essa come essa crede"⁸⁴.

La certezza sensibile non può infine che ammettere di non aver riconosciuto i propri pensieri dell'essere per quel che sono in realtà: essa pensava il singolare, mentre questo era già in sé universale, l'immediatezza che essa ammetteva come il vero e l'essenza già si dava in realtà come mediazione. La prima figura del cammino fenomenologico si trova così ribaltata e messa nella condizione di superarsi, in quanto emblema di un progetto ontologico che non regge alla verifica di se stesso e che per necessità, non in forza di un'imposizione esterna ma del proprio autosviluppo, diviene un progetto differente. Come sappiamo dall'*Introduzione*, tanto la concezione dell'oggetto, quanto quella del suo sapere, devono modificarsi: mentre il primo non verrà più fatto coincidere con il "questo" qui ed ora, del secondo, parimenti, non sarà più possibile affermare che esso è "sapere singolare del singolare". Sostenere questo, specifica Fink, non significherà tuttavia negare realtà all'oggetto della conoscenza sensibile, negando validità al conoscere dei sensi da un punto di vista *erkenntnistheoretisch*, non vorrà dire dubitare di quanto i sensi ci insegnano: "das Sinnfällige ist. Aber eben in der Weise, wie es 'ist', ist es wichtig; sein Sein ist ein nichtiges"⁸⁵; ad essere messa in discussione è solo l'assegnazione dell'ultima parola ontologica alla tesi

⁸⁴ Ivi, p. 152; *Hegel*, p. 87.

⁸⁵ Ivi, p. 156; *Hegel*, p. 90.

della *sinnliche Gewißheit*, secondo cui l'essere è l'immediato ed il vero sapere è sapere dell'immediato. Dove ciò accada, dove cioè la dialettica non sia stata ancora messa in moto e non abbia portato al riconoscimento della silenziosa universalità sottesa ad ogni conoscere singolare, l'uomo, ci dice l'autore concludendo la trattazione di questa parte, vive ingenuamente nell'indifferenza verso l'originario presentimento che da sempre lo accompagna, nella dimenticanza dell'essere che "rende per noi possibile l'abituale permanere presso la certezza sensibile" e l'usuale conferimento a quest'ultima del *Maßstab* del reale, nella misura in cui l'uomo "dichiara come ente, e precisamente come ente in senso autentico, ciò che i sensi gli mostrano"⁸⁶.

3.1.2. La percezione

Con il capovolgimento di questa convinzione accediamo direttamente alla seconda forma di *a priori* ontologico presentata dalla *Fenomenologia*, corrispondente al secondo capitolo dell'opera hegeliana: "La percezione, la cosa e l'illusione" (*die Wahrnehmung, das Ding und die Täuschung*). Al sapere della certezza sensibile e alle rappresentazioni d'essere sottintese alle sensazioni umane (concepite nella loro disgregazione o assemblate in una prima forma di organizzazione che sul piano epistemologico possiamo già far ricadere nell'ambito della problematica percettiva) si sostituisce ora il presupposto ontologico celato al di sotto della percezione propriamente detta. Utilizzando un esempio caro a Husserl, possiamo affermare che ad essere ora interessata non è più la singola percezione di questo o quel lato della casa (dove pure vediamo già una casa, e non un ammasso di sensazioni), ma la coscienza di identità (*Identitätsbewußtsein*) che fa sì che nel susseguirsi delle singole percezioni dei vari lati io veda sempre *la medesima casa*⁸⁷. Anche in questo caso Fink non manca di puntualizzare in via preliminare come il problema non inerisca alle potenzialità conoscitive della modalità di conoscenza in questione, come non si tratti della "descrizione di una percezione cosale e delle possibilità di illusione che le appartengono", allo stesso modo in cui ad essere in gioco per la certezza sensibile non era un discorso relativo a *Sinnesorganen* e *Sinnesempfindungen*⁸⁸. A venire interrogata, ancora una volta, è la concezione dell'essere silenziosamente espressa ove si dica che l'oggetto percepito "è". E la risposta di Fink, come sempre frutto di un'interpretazione del testo hegeliano attuata con strumenti di derivazione heideggeriana⁸⁹, suona così: "la percezione è per Hegel il pensiero della cosità

⁸⁶ Ivi, p. 153; *Hegel*, pp. 88 e 89.

⁸⁷ Cfr. ad esempio E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesung 1907*, Husserliana XVI, hrsg. von U. Claesges, Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 25 e sgg.

⁸⁸ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 158; *Hegel*, p. 93.

⁸⁹ Una precisazione si rivela qui obbligatoria, al fine di evitare fraintendimenti. Sostenere infatti che Fink legge Hegel con strumenti heideggeriani non significa affermare né che l'autore parte da una prospettiva uguale a quella di Heidegger, né tantomeno che la sua lettura del testo hegeliano è avvicinata a quella heideggeriana. Come ci dice giustamente Spinelli, "se, [...], Fink interpreta Hegel con Heidegger (cioè con il bagaglio filosofico del pensiero heideggeriano), questo non vuol dire che lo interpreti con lo Hegel di Heidegger, ma, al contrario, la lettura di Fink si trova, [...], spesso in esplicito contrasto con l'interpretazione heideggeriana" (A. Spinelli, *Eugen Fink: la radice greca dell'ontologia hegeliana nella Fenomenologia dello spirito*, in G. Cotroneo, G.

della cosa (*das Denken der Dingheit des Dinges*); l'essere è ora la cosa (*das Ding*, non più *die Sache*, con cui si rimandava invece alla semplice datità istantanea della "cosa sentita"). Mentre a fornire il metro della realtà era prima l'oggetto immediato della conoscenza immediata, "nella percezione abbiamo a che fare con cose, con case, alberi, uomini, ecc... con ciò che ha in sé colore, che è vibrante, che è solido, duro, liscio, e così via; [...], abbiamo a che fare *con il proprietario di proprietà*"⁹⁰; non più, dunque, con *Eigenschaften* fra loro sganciate o tutt'al più accostate, bensì con il sostrato cosale e sostanziale a cui esse appartengono. "Il sensibile è perciò ancora presente, ma non come il singolare opinato nella certezza immediata, bensì come universale, come ciò che si determinerà come proprietà"⁹¹: se nell'analisi della *sinnliche Gewißheit* il "Dieses" era accostato all'*on symbebekos*, al concetto di accidente, nell'indagine sulla percezione vediamo come quest'ultimo venga ricongiunto al sostrato stabile a cui tradizionalmente appartiene, sostrato che per necessità non potrà più dirsi immediato, ma, coerentemente con lo svolgersi dialettico, "*allgemein*", nel significato, emerso nella figura precedente, di "una semplicità che è in sé mediata"; "in tal senso, l'oggetto si mostra come *la cosa dalle molte proprietà*"⁹², esattamente come loro "medium universale", come un'unità che è tale solo nella molteplicità (noto è l'esempio che fa Hegel a questo proposito, per cui "questo sale è un Qui semplice e, a un tempo, molteplice: è bianco e *anche* sapido, e *anche* di forma cubica, e *anche* di peso determinato, ecc..."⁹³). Il "questo" singolare, in luogo di essere rigettato, viene così innalzato e superato (*aufgehoben*, tradotto con "rimosso" nella nostra edizione italiana), trovando la propria verità in quel luogo di mediazione verso cui da ultimo premeva l'universalità celata nella propria apparente singolarità: "la ricchezza del sapere sensibile", ci dice Hegel, "appartiene alla percezione, non alla certezza immediata, nella quale tale ricchezza era soltanto un gioco collaterale e accidentale"⁹⁴.

Ad essere qui oggetto di verifica è per Fink la concezione della *Seiendheit des Seienden* dominante l'intera storia della metafisica occidentale: la concezione dell'ente come sostanza⁹⁵. È questo ai nostri occhi un momento-cardine nella

Furnari Luvarà, F. Rizzo □ a cura di □, *La Fenomenologia dello spirito dopo duecento anni*, Bibliopolis, Napoli 2008, p. 585).

⁹⁰ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 158-159; *Hegel*, p. 93.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 72; tr. it. p. 189.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Anche Hyppolite legge la percezione alla luce di un "cosalismo che dalla coscienza comune si consolida in una metafisica della sostanza non intesa come negatività assoluta, o in una metafisica della monade senza porte né finestre" (J. Hyppolite, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1946; tr. it. *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, introduzione e bibliografia di V. Cicero, tr. di G. A. De Toni, Bompiani, Milano 2005, p. 136). Hyppolite sottolinea inoltre □ ed è questa un'analogia che, benché non espressa nel corso finkiano in esame, ci rimanda a considerazioni a cui Fink si dedicherà diffusamente in altri luoghi □ l'estendibilità di questa concezione sostanziale della cosa ad una certa concezione del fondamento di derivazione pre-critica (in quella che noi potremmo definire un'applicazione della stessa matrice concettuale tanto alla *Dingsfrage* quanto alla *Gottesfrage*), traducendo così il punto di vista sotteso alla *Wahrnehmung*: "Tutto è una cosa, la cosa estesa e la cosa pensante, lo spirito, dio stesso" (ivi; tr. it. p. 126). Non troveremmo perciò qui

riproposizione del processo hegeliano, in quanto, oltre a scoprire che l'essere autentico, l'assoluto, non risiede nella *Dingheit des Dinges*, veniamo anche a sapere □ e qui troviamo il progetto dell'essere-ente dell'ente a cui accennava Fink a proposito della prima parte della *Fenomenologia* □ che la stessa struttura della cosa non può infine consistere nella compagine sostanziale, che *la cosa non è sostanza*.

Ma vediamo innanzitutto come l'oggetto della percezione trovi una definizione e quali siano dunque gli elementi costitutivi di questa nuova visione d'essere sui quali la sua *Prüfung* potrà far leva. Ciò equivale anche a chiedere, nell'ottica finkiana: in che modo Hegel “smonta” nelle sue componenti la nozione tradizionale di *Substanz*, per contestarne dall'interno la validità? “Come pensiamo l'essere, se lo pensiamo come l'essere delle cose”⁹⁶? L'oggetto della percezione, abbiamo detto, è “la cosa dalle molte proprietà”. E ciò significa: essa è la cosa che mi sta di fronte nel suo essere *quella* specifica cosa individuata e separata dalle altre, nonché, contemporaneamente, la sede di mediazione delle molteplici *Eigenschaften*. “Il medium, pertanto, non è soltanto un *Anche*, unità indifferente, ma anche *Uno, unità esclusiva*”⁹⁷: la cosa che la *Wahrnehmung* assume a proprio oggetto è tale come *unità* e, nel contempo, come *universalità*, e solo nella reciproca convivenza dei due momenti essa può restare quello che è (Fink fa notare come si nasconda qui, benché ancora *unbegreiflich*, la problematica tradizionale della relazione fra *essentia* ed *existentia*, fra *Was-sein* e *Daß-sein*, nella misura in cui, benché il termine “universalità” venga riferito alla *Versammlung* delle diverse proprietà e non direttamente all'*eidos*, sarebbe già il carattere universale di quest'ultimo ad essere sotterraneamente preso in causa, essendo la proprietà un elemento che la singola cosa condivide con le altre cose e da cui si vede accomunata ad esse). È pertanto con questa duplice articolazione che l'esame della coscienza deve fare i conti, verificando la *Seinsvorstellung* per cui *das Ding* è uguale a se stessa, nucleo sostanziale separato dalle altre cose, e nel contempo l'irradiarsi di proprietà; detto altrimenti: la convivenza di sostanza e accidente. L'autore, nel sintetizzare il nucleo ontologico su cui la seconda figura della *Fenomenologia* si fonda, dà come sempre prova di un'esemplare capacità di chiarezza e resa plastica delle problematiche filosofiche affrontate:

“Problema è il compendio della cosa. L'essere-cosa viene afferrato come essere-isolato (*Abgesondertsein*). In quanto uguale a se stessa, in quanto identica, la cosa è staccata da tutti i riferimenti, da tutte le relazioni; è ir-relativa, assoluta. L'indipendenza, compresa come mancanza di riferimenti, vale per noi come il carattere assoluto della cosa. Noi la intendiamo allora come strappata e mantenuta fuori da tutti i collegamenti e da tutte le composizioni con altre cose; noi, inoltre, siamo ordinariamente dell'avviso che solo la cosa autonoma può entrare in relazione; noi prendiamo così l'identità come qualcosa di più originario delle relazioni. [...]. Una cosa è prima se stessa e poi ha relazioni”⁹⁸.

E poco dopo:

solo il superamento di un certo modo di intendere l'ente, ma già anche l'esclusione della possibilità di comprendere il vero con categorie cosali tradizionali.

⁹⁶ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 158; *Hegel*, p. 93.

⁹⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 73; tr. it. p. 191.

⁹⁸ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 170; *Hegel*, pp. 103-104.

“[...] certo ammetteremo che tutte le cose stanno anche in relazione, ma la relatività è meno essenziale dell’indipendenza; le relazioni sono possibili solo fra due *relata* a sé stanti, noi facciamo così la differenza fra un essenziale ed un inessenziale; [...]. Noi diciamo che un ente entra in relazione in quanto è già se stesso; esso è un nucleo in una molteplicità di riferimenti ad altri enti”⁹⁹.

È perciò in sintesi questo che la “percezione” afferma, ergendosi a portavoce della conformazione cosale sottintesa dalla tavola aristotelica delle categorie: l’essere è l’essere della cosa e la cosa, a sua volta, è polo sostanziale che è per sé¹⁰⁰, chiusa in se stessa ed individuata in virtù di una tale chiusura, nucleo ontologico precedente tanto le sue proprietà quanto la relazione con le altre cose (il *pros ti* è del resto per Aristotele una delle categorie alternative a quella di “sostanza”, dunque inerente all’essere accidentale). Ci troviamo qui ancora sul suolo della coscienza naturale, benché già ad un livello di problematizzazione ulteriore rispetto alla “primitività” della “certezza sensibile”: ove l’uomo alzi lo sguardo dall’immediatezza di ciò che di volta in volta lo circonda e si chieda “cos’è realmente?” e, ancora, “cos’è una cosa?”, pretendendo pertanto una mediazione concettuale per l’istantaneo *hic et nunc*, è questa la definizione naturalmente fornita (e sappiamo come Fink riconduca un tale presupposto all’antica progettualità concettuale della filosofia greca): la realtà è composta da centri cosali fra loro indipendenti, il rapporto fra i quali, insieme al modo del loro mostrarsi, è secondario, in quanto già richiede la *Selbstständigkeit* di ogni nucleo sostanziale; il mondo, secondo una simile visione, è costituito da cose fra loro isolate.

Anche il *Seinsgedanke* della percezione non regge tuttavia all’esame che la coscienza attua su se stessa. I due momenti costitutivi della *Dingheit des Dinges*, unità ed universalità, se sottoposti a verifica si mostrano nella loro intrinseca contraddizione, la quale non rende possibile il permanere presso il pensiero della cosa nel modo in cui esso è stato esposto: “la contraddizione fra universalità e determinatezza (cioè essere-uno) annienta la possibilità di pensare la cosa come proprietario delle proprietà; in questa contraddizione la cosa esplode”¹⁰¹. Senza poterci addentrare nello snodo delle complesse aporie specifiche che Hegel, e con lui Fink, segue nel definirsi dell’oggetto della percezione, ci limitiamo a riassumerne l’esito affermando che il carattere di tale *Gegenstand*, la sua *Besonderung*, si rivela infine in contrasto con la sua universalità e con il suo essere medium di proprietà: i due tratti costitutivi della cosa intorno a cui ruota l’iniziale progetto ontologico della *Wahrnehmung* stridono fra loro e si escludono l’un l’altro, non possono stare insieme nella composizione del singolo ente, almeno fintanto che questo è ammesso come *Sichselbstgleichheit* escludente da sé la contraddizione. Schematicamente: come la percezione concepisce la cosa quale assoluta identità che è nel contempo perno sostanziale di qualità e relazioni

⁹⁹ Ivi, pp. 170-171; *Hegel*, p. 104.

¹⁰⁰ Fink offre un preciso chiarimento relativo ai significati che la nozione di “*Fürsichsein*” ricopre nella filosofia hegeliana, specificando però come nel presente contesto, in relazione alla cosa, essa si limiti a significare “*Abgesondertsein*”, rimandando alla sua identità assoluta. Cfr. ivi, p. 170; *Hegel*, p. 103.

¹⁰¹ Ivi, p. 163; *Hegel*, p. 97.

accidentali, così essa deve allo stesso tempo ammettere che il connubio di questa duplice istanza, in quanto intrinseca contraddizione, laddove venga situato unilateralmente nell'oggetto va a ledere la stessa identità cosale. Il sapere, ora, non potrà più considerarsi come semplice *Hinnehmen* della cosa esterna intesa nel modo descritto e riporre in essa il suo criterio di verità. Ancora una volta il concetto ha mostrato di non corrispondere al proprio oggetto: “alla percezione si frantuma il suo pensiero dell'essere”, il sapere “ha fatto l'esperienza dell'illusione (*Täuschung*)”¹⁰².

Ma come prima per la certezza sensibile, il *Wissen*, anche in questo caso, non è disposto a rinunciare sin da subito alla conformazione della sua dimensione ontologica. E posto che il problema è sorto dalla tensione e dal contrasto fra unità ed universalità all'interno della cosa, ecco che, pur di salvarne la compartecipazione nella strutturazione del reale, è disposto a “prendere la colpa su di sé” e a sacrificare “l'essere-uno e l'universalità della cosa come contenuto appartenente alla sua illusione”¹⁰³; o l'unità dell'ente o, in alternativa, il suo avere proprietà, sono sottratti al fronte oggettuale, in cui non potevano convivere con l'altro aspetto se non facendo “esplodere” la struttura cosale, per essere invece ricondotti nella loro origine allo stesso *Auffassen* della coscienza (“la coscienza”, così Hegel, “non è più mera percezione, ma è anche consapevole della propria riflessione entro sé, e separa questa riflessione dalla stessa apprensione semplice”¹⁰⁴). Continuando a postulare la percezione della “cosa dalle molte proprietà” □ che è ciò che qui si vuole salvaguardare □, occorrerà però ammettere che essa è condizionata da una serie di momenti non appartenenti al percepito, ma che sono *mitgebracht* dal soggetto percipiente; o il momento dell'unità, o quello dell'universalità procurato dalle molteplici proprietà, dovrà passare dalla parte del soggetto, pena l'“esplodere” dell'autonomia del nucleo sostanziale.

E questo un punto molto interessante dell'interpretazione finkiana, poiché ci si mostra come Fink ravvisi nel capitolo della *Fenomenologia* dedicato alla percezione non solo un superamento del concetto di sostanza nella sua versione aristotelico-scolastica, ma, più ampiamente, anche una messa in discussione di traslazioni alternative che esso avrebbe incontrato nel corso della storia della filosofia, tra cui il suo ripensamento critico-trascendentale. Nel caso in cui l'essere-uno venga attribuito all'oggetto esterno e sia l'io a fungere invece da medium universale delle proprietà, caso in cui “questa cosa è bianca solo ai *nostr*i occhi, ed è *anche* sapida solo alla *nostra* lingua, ed è *anche* cubica solo al *nostro* tatto, ecc...”¹⁰⁵, abbiamo invero una posizione in cui possiamo facilmente riconoscere, come Fink ci suggerisce, la diffusa teoria moderna delle “qualità secondarie”¹⁰⁶, per cui solo in relazione alla nostra organizzazione sensoriale una cosa risulta colorata, con un determinato sapore e odore, e così via. Laddove invece, al contrario, le proprietà vengano lasciate alla cosa e l'unità ricondotta all'*Auffassen* soggettivo, ad essere implicitamente chiamata in causa è quell'*erkenntnistheoretische Auffassung* secondo la quale “al soggetto è predato

¹⁰² Ivi, p. 164; Hegel, p. 98.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 75; tr. it. p. 197.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Cfr. E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 166; Hegel, p. 99.

un materiale sensibile, ma la sua formazione categoriale, la relazione ad un oggetto, si basa su sintesi soggettive”¹⁰⁷, *Auffassung* appunto inaugurata con la rivoluzione copernicana di Kant¹⁰⁸. Le due differenti possibilità in cui va scandendosi l’esito della prima *Prüfung* vengono perciò inquadrare da Fink in un pensiero della sostanza che non la comprende unilateralmente come modo d’essere dell’oggetto, ma ne riporta in parte il sorgere all’intervento soggettivo, mostrandosi questo come l’unico modo per poter evitare il contrasto fra *Allgemeinheit-Einssein* e salvare così l’identità cosale dalla lacerazione procurata dalle sue stesse componenti essenziali.

Eppure, nulla varrà a perseguire un tale intento, non sfuggendo comunque l’unità cosale ad una sorta di interno squarcio che ne compromette in ogni caso l’uguaglianza con se stessa. Sia che il sapere prenda su di sé la molteplicità scomposta delle molte proprietà, sia che, al contrario, lasci questa all’oggetto e spieghi l’unità del singolo ente tramite le proprie funzioni di sintesi, resta il fatto che entrambe le opzioni sono possibili, il che però equivale a denunciare come la cosa, a dispetto del *Rettungsversuch* compiuto dal sapere, abbia già in sé i due momenti che di volta in volta può acquisire, sia già in sé *zweideutig*, bivalente. Detto con Hegel: “nella cosa sono presenti due verità opposte”¹⁰⁹. Detto con Fink: “la cosa ha evidentemente un modo in cui si mostra ed un modo in cui è”¹¹⁰.

Nonostante le astuzie della *Wahrnehmung* per salvare il proprio oggetto, l’autonomia sostanziale è di nuovo ricacciata alla tensione a cui l’aveva condotta la prima verifica; il concetto di sostanza pare in ogni caso destinato a saltare in aria. Da qui l’avvio verso la risoluzione di questa seconda tappa dialettica: “forse dobbiamo proprio rinunciare all’idea dell’uguaglianza della cosa con se stessa”¹¹¹. Ed è infatti su tale idea che verte la terza ed ultima *Prüfung* della percezione, la quale, in seguito all’esito dei due esami precedenti, sottopone direttamente al vaglio i pensieri ontologici al cui interno l’intera verifica si è sino ad ora operativamente mantenuta: la *Sichselbstgleichheit* della cosa, divenuta inizialmente degna di domanda e che il sapere ha poi cercato di salvare, viene ora tematizzata e trasformata nell’esplicito tema della dialettica. Quanto detto circa l’*Abgesondertsein des Dinges*, circa l’assolutezza e l’ipostatizzazione del polo cosale prima di ogni sua relazione: è ciò a venire ora interrogato; non più, quindi, il rapporto universalità-unità, bensì, più radicalmente, la concezione ontologica che nel *Seinsverständnis* della percezione un tale rapporto sottintende, compromettendone però al contempo anche la possibilità.

Il risultato comporterà una vera e propria rivoluzione per la struttura cosale, per l’essere-ente dell’ente:

“Da un unico e medesimo punto di vista, l’oggetto è piuttosto il contrario di se stesso: è per sé in-quanto è per altro, ed è per altro in-quanto è per sé. L’oggetto è per sé, è riflesso entro sé, è Uno; ma questo essere per sé, riflesso entro sé, Uno, è in unità con il suo contrario, con l’essere

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Anche nell’interpretazione di Hyppolite troviamo un’indicazione in questo senso: cfr. J. Hyppolite, *Genèse et structure...*, cit.; tr. it. p. 136.

¹⁰⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 77; tr. it. p. 201.

¹¹⁰ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 166; Hegel, p. 100.

¹¹¹ *Ibid.*

per un altro, e perciò è posto soltanto come un qualcosa di rimosso; detto altrimenti: questo essere-per-sé è inessenziale tanto quanto quel riferimento ad altro che doveva essere invece l'unico inessenziale¹¹².

Mentre il vero della percezione era inizialmente rappresentato dalla cosa colta alla luce del rapporto sostanza-accidente, dunque come nucleo ontologico "riflesso entro sé" e solo in un secondo momento dispiegantesi nella relazione con le altre cose e nell'"essere per un altro", l'esperienza dialettica porta ora a scoprire che "l'essere-per-sé in se stesso già significa il rapporto verso l'altro"¹¹³. Non c'è più l'essere-per-sé e poi, quale momento accidentale, l'essere-per-un-altro, ma l'essere-per-sé in quanto tale, la chiusura entro sé della cosa, può essere solo in virtù della sua contemporanea apertura per l'altro, sia nel mostrarsi tramite le sue proprietà, sia, più direttamente, nell'entrare in rapporto con esso, conformemente alla specifica modalità di esibizione indicataci dalla categoria aristotelica della relazione; ripetendo le parole di Hegel: l'oggetto "è per sé in-quanto è per altro, ed è per altro in-quanto è per sé".

Era dunque questo che Fink aveva in mente indicandoci nella *Seiendheit des Seienden* una delle questioni trattate fra le righe della prima sezione della *Fenomenologia*. Nonostante a guidare l'intero cammino dell'opera siano la *Wahrheitsfrage* e la *Gottesfrage*, anche le prime due domande metafisiche vi troverebbero una precisa risposta, espressa ed articolata proprio nelle pagine hegeliane che stiamo ripercorrendo. Se il problema del mondo, all'interno dell'interpretazione finkiana, riceverà indirettamente una soluzione nella figura successiva, abbiamo qui una prima indicazione precisa per quel che attiene all'interrogativo intorno all'ente, alla cosa: quest'ultima non può essere compresa secondo la concezione tradizionale di sostanza, che la vede come stabile sostrato di una molteplicità di proprietà inessenziali, concorrendo invero tali proprietà alla sua conformazione essenziale o, guardando con Hegel al rapporto di condizionamento inverso, essendo l'essere-per-sé "inessenziale tanto quanto quel riferimento ad altro che doveva essere invece l'unico inessenziale". L'*ousia*, come sempre avviene nella dialettica hegeliana, non è negata, ma superata e trattenuta, per così dire riassorbita, in un disegno ontologico che la contiene e che allo stesso tempo, non fermandosi ad essa, la ingloba in una prospettiva di mediazione più ampia: la sua identità, per quanto non rifiutata, è stata infine riconosciuta nel suo carattere paradossale di essere contemporaneamente anche differenza, non-identità e relazione all'altro; la sua determinatezza ed unità fa infine tutt'uno con la sua universalità.

3.1.3. L'intelletto

Una traslazione positiva dei paradossi della percezione avviene corrispondentemente alla sezione successiva della *Fenomenologia*: *Forza e intelletto. Fenomeno e mondo soprasensibile*. "Questo capitolo ha una posizione

¹¹² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 79; tr. it. p. 205.

¹¹³ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 171; Hegel, p. 104.

chiave nell'intero della 'Fenomenologia dello spirito'"¹¹⁴. Mentre certezza sensibile e percezione si muovevano sul terreno della coscienza naturale e della sua concezione dell'essere variamente problematizzata, con l'intelletto abbiamo per così dire il "decollo" della *pars construens* hegeliana, che nella lettura di Fink troverà il proprio culmine con l'inveramento dell'autocoscienza. Parallelamente, a sostegno della nostra tesi, si vede come l'autore faccia per la prima volta conoscenza in queste pagine di elementi che in corsi universitari successivi verranno invece presentati quali tratti costitutivi della sua prospettiva cosmologica. Utilizzando ancora una volta come parametro di lettura le quattro *Grundfragen* metafisiche, si può affermare che in questa parte dell'opera si trovi, oltre ad una risoluzione in termini positivi della questione della cosa, anche una parallela risposta al problema della verità in senso stretto (inerente cioè al rapporto ente-sapere, cosa-sapere), nonché un'indiretta indicazione del modo in cui Hegel intende la totalità ontica (mondo), indicazione tramite cui il processo dialettico può abbandonare il semplice punto di vista cosale per guadagnare il terreno della *Gottesfrage*, del rapporto sussistente fra il piano ontico-fenomenico e quello del "vero essere" da cui quest'ultimo trae la propria misura. Se l'intelletto inizia come superamento dell'ottica percettiva sulla cosa, offrendo di questa un'interpretazione ontologica alternativa, il portare alle estreme conseguenze l'esplicazione delle sue tesi comporterà la spinta verso un suolo problematico che, se da un lato si presenta come un nuovo orizzonte di verità e perciò luogo di fondazione originario del nostro esperire un mondo fatto di cose, dall'altra assolve ad un tale compito inghiottendo in sé e superando (il verbo è ancora *aufheben*) la stessa impalcatura cosale. Possiamo dunque per comodità suddividere la trattazione finkiana corrispondente in due parti distinte: la prima relativa alla decisione circa l'essere-cosa della cosa, la seconda inerente invece alla prospettiva metafisica raggiunta con la *Prüfung* dell'intelletto, sorta di prima risposta che Hegel offrirebbe alla questione del fondamento.

Qual è dunque la definizione di *Ding* che viene ora proposta, data l'impossibilità di pensare la *Dingheit* come nucleo sostanziale uguale a se stesso? Il risultato della parte precedente, sorto dalle contraddizioni fra l'unità cosale ed il suo esibirsi, ha coinciso con la distruzione dell'ipostatizzazione di una tale unità e con l'ammissione, paradossale agli occhi della percezione, per cui il primo termine non sarebbe altro rispetto al secondo, per cui il momento dell'uno, nella cosa dalle molte proprietà, non accetterebbe di irrigidirsi e chiudersi in se stesso, potendo essere tale solo nel suo aprirsi come molteplicità (delle proprietà). Ora, l'intelletto traduce positivamente con un nome ben preciso ciò che la *Wahrnehmung*, ancora coincidente col punto di vista *des gesunden Menschenverstandes*, non può che pensare come insolubile contraddizione: "il decisivo concetto fondamentale dell'intelletto è per Hegel la forza. Nel concetto

¹¹⁴ Ivi, p. 175; Hegel, p. 108. Così anche Gadamer, che indica nel capitolo su "Forza e intelletto", e specificamente nell'ultima parte dedicata al concetto di "mondo invertito", la vera fondazione dell'idealismo. Cfr. H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1971; tr. it. *Il mondo invertito*, in *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Marietti, Torino 1973, pp. 46 e sgg. Gadamer, come Fink, non manca inoltre di far leva sul fatto che brani appartenenti a questa sezione della *Fenomenologia* torneranno, e con un'estensione ben maggiore, nella *Logica* e nell'*Enciclopedia*.

della forza viene pensato l'essere-cosa della cosa: la forza è la categoria delle categorie"¹¹⁵. Forza è il concetto con cui, in questo nuovo spazio di pre-comprensione ontologica, viene portata in movimento la staticità degli elementi che, proprio in virtù della loro rigida separazione, non potevano coincidere nella figura precedente: se là si poneva necessariamente un *aut-aut*, tale per cui la cosa non poteva essere sia uguale a se stessa, sia persa nelle molteplici proprietà, bensì solo o l'uno o l'altro, la nozione di *Kraft* mette ora in moto l'opposizione dei due poli e li pensa insieme, trasformando così in esperienza positiva l'esito paradossale della percezione e dicendoci che la cosa è compenetrazione e reciproco scambio dialettico fra l'affermazione della sua identità, il suo essere-per-sé, e la sua dispersione nel molteplice e nell'essere-per-un-altro ("l'unità dell'essere-per-sé e dell'essere-per-un-altro, cioè l'opposizione assoluta, è posta immediatamente come una sola e medesima essenza"¹¹⁶). In tal senso la forza è la "categoria delle categorie": così come nella struttura categoriale, spiega Fink, viene normalmente pensato il *Bau des Dinges*, lo stesso avviene ora con il concetto di forza, che si pone come principio più originario che trattiene e nel contempo supera la discrepanza sostanza-accidente a cui il compendio cosale tradizionalmente si ferma. "Tutte le categorie particolari", e con esse la distinzione fra essenziale ed accidentale che esse portano con sé, "sono solo formazioni di questo principio fondamentale"¹¹⁷: ogni ente è forza, e solo come momenti di tale forza, dunque nella loro reciproca co-appartenenza, devono essere compresi tanto il baricentro della sua individuazione (non più definibile come sostanziale), quanto il suo mostrarsi in questo o quel modo.

"[...]: la cosa è il passaggio dell'uno nel molteplice, l'estensione di un ente-in-sé, è l'essere-per-un-altro di un ente-per-sé. [...]; per Hegel il controgiooco di questi riferimenti viene afferrato come movimento unitario nel concetto della forza. Poiché l'essenza della forza è di esternarsi, di estendersi, di riversarsi □ e tuttavia, in tutta l'estensione ed il riversamento, di essere unita insieme. La forza è nello spiegamento della forza; l'esternazione è l'essere-all'opera della forza; la forza agisce mentre si esterna, mentre esce da sé; nell'uscire però non si perde, essa è solo forza vera, agente; essa resta in sé andando fuori di sé"¹¹⁸.

"Con il concetto di forza è afferrato prima di tutto il carattere di movimento di quel movimento che al contempo rende molteplice l'uno, che al contempo rende il contrario di se stesso ciò che resta uguale a sé, □ precisamente senza pensare ancora una contraddizione"¹¹⁹.

Diversamente dalla nostra abituale concezione della cosa, che la vede permanere al di sotto dei suoi cambiamenti e delle sue variazioni (l'*hypokeimenon* greco, *das Zugrundeliegende*), è ora il concetto di movimento a determinare la compagine cosale e a trascinare con sé la stabilità della *substantia*: *Ding* equivale ora a *Bewegung*. Benché il singolo ente non si perda nell'indeterminatezza, il suo sussistere, possiamo dire, non poggia su alcuna struttura (*Gefüge*) stabile, ma è retto dal dinamico dominare della forza (quindi più da una *Fügung* che da un

¹¹⁵E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 182; *Hegel*, p. 115.

¹¹⁶G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 83; tr. it. p. 213.

¹¹⁷E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 182; *Hegel*, p. 115.

¹¹⁸Ivi, p. 186; *Hegel*, p. 118.

¹¹⁹Ivi, p. 187; *Hegel*, p. 119.

Gefüge), dal suo costante oscillare fra l'esternazione ed il tornare a se stessa (rammentando come questo secondo momento sia sempre tutt'uno con la sua *Äußerung* e non possa venire pensato autonomamente da essa): "la cosa è il contrario di se stessa poiché è forza; la cosa si esibisce, è cioè un essere-per-un-altro, □ e resta tuttavia in sé nonostante tutta l'esibizione, è separata, per-sé; in quanto esibentesi la cosa è esternazione della forza, in quanto essere-per-sé è però la forza premuta in sé"¹²⁰.

Questo, dunque, per quel che riguarda la prima fondamentale decisione che Hegel avrebbe preso a proposito della *Seiendheit des Seienden*. Alla domanda "cos'è una cosa?" la *Fenomenologia dello spirito* risponde "la cosa è forza", il concetto di *Kraft* è la sua ultima parola circa l'ambito cosale, prima che lo sguardo si volga al soprasensibile. A ciò segue, rimanendo sempre nel medesimo ambito problematico, una seconda decisione fondamentale guadagnata da Hegel tramite l'esplicazione e l'approfondimento della stessa nozione e la riflessione dialettica sulle implicazioni della sua struttura. Mentre fino ad ora ci si è mossi nell'alveo più ristretto della *Dingsfrage*, il discorso pare adesso aprirsi all'ambito della *Wahrheitsfrage*, intesa finkianamente come domanda sul rapporto sapere-ente. Se la cosa è forza, come sarà da concepirsi la sua conoscenza? Qual è l'essenza della verità ontica? È questo un punto del testo in cui le parole e le formule concettuali utilizzate da Fink per la spiegazione delle pagine hegeliane anticipano quasi letteralmente quelle che l'autore utilizzerà per la trattazione delle medesime problematiche nel corso del chiarimento della sua prospettiva di pensiero. Il punto d'avvio è un approfondimento della nozione ontologica di *Kraft*, che Hegel analizzerebbe utilizzando come modello ciò che comunemente si intende con questa parola sul piano ontico. Al controggioco fra l'esternazione ed il ritorno in sé, sorta di duplice tensione da cui è composta quell'unica forza che costituisce l'ente in quanto tale, si aggiunge ora un'ulteriore determinazione, che contribuisce a rendere via via più complesso il quadro che Fink, seguendo le indicazioni di Hegel, sta cercando di tracciare. In sintesi: il dominio della forza non si ferma con il suo esternarsi, ma giunge a comprendere anche ciò su cui agisce, il patire è sempre già compreso nella forza agente; se essa è essere-per-sé e nel contempo essere-per-un-altro, questo "altro", a ben vedere, non sarà esterno: "l'altro che sollecita la forza tanto all'estrinsecazione quanto al ritorno entro sé, è *esso stesso forza*"¹²¹. Fink fa l'esempio del calore, che scalda "il riscaldabile" attraverso il fuoco:

"Per lo sguardo superficiale sembra che il riscaldabile (ad esempio la pentola sul fuoco) sia qualcosa di estraneo, che si aggiunge alla forza dall'esterno, affinché essa possa esternarsi; ma il fuoco, come forza del calore, è sempre già riferito a qualcosa di riscaldabile; esso non ha casualmente la sua esternazione in sé, se per caso gli capita lungo la strada qualcosa di riscaldabile; in quanto forza è già riferito ad un campo della sua esternazione; la forza porta comunque sempre già con sé un campo della sua esternazione; ma essa è con ciò dipendente da qualcosa su cui, come noi diciamo in modo calzante, può riversare la sua forza. La forza ha bisogno di una controparte"¹²².

¹²⁰ Ivi, p. 184; Hegel, p. 125.

¹²¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 85; tr. it. p. 219.

¹²² E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 180; Hegel, p. 122.

Il concetto di *Kraft* ingloba in sé anche il versante passivo su cui essa si estrinseca; questo rappresenta il suo campo d'azione, di cui non può far senza. Ma vale anche il contrario: la forza passiva, nel suo patire, ha il suo ineludibile medium nella forza attiva, che indirettamente le appartiene. Le due forze, apparentemente autonome, costituiscono in realtà il dispiegarsi della sola forza, la quale è perciò *gioco* (*Spiel*, termine usato a tal proposito da Hegel¹²³ e che tanta risonanza avrà nelle riflessioni finkiane a cavallo fra gli anni Cinquanta e Sessanta), nello specifico *Gegenspiel* di forze contrarie che si condizionano reciprocamente tanto nella loro esternazione quanto nel loro essere-in-sé: “il controgio di due forze nella forza reale è [...] un movimento che in se stesso produce i poli tra cui gioca”¹²⁴. Come si è rivelato un intendimento esteriore ed astratto il fermarsi alla sostanza quale fulcro dei suoi mutamenti accidentali, si rivela un'astrazione altrettanto insufficiente pensare la forza isolata dal nesso con le altre forze, dunque ancora tramite un modello sostanziale.

Ma che significato ha tutto questo se trasposto sul piano ontologico in cui Fink legge le affermazioni di Hegel? Se la forza, abbiamo detto, corrisponde all'ente, a cosa alluderà una tale estensione della sua estrinsecazione e della sua stessa definizione ad una controparte? Siamo così condotti innanzi a quella che Fink definisce una *Grundvoraussetzung* del pensiero hegeliano:

“Ma per Hegel la forza non diviene solo puro compendio della cosa per eccellenza, ma egli interpreta anche il rapporto della cosa alla coscienza sulla relazione fondamentale della forza. La forza non diviene con ciò solo categoria della cosa, essa viene anche posta come struttura fondamentale che domina lo spazio relazionale di essere e sapere. [...] L'esternazione della cosa viene ora primariamente afferrata come esibirsi-per la coscienza, come il mostrarsi-al-sapere, come controstare, come presentarsi ad un rapporto conoscitivo. L'esternazione della cosa è presa come apparire per la coscienza. Coscienza e cosa stanno nella relazione della forza attiva e della forza affetta, esse costituiscono insieme lo spazio d'azione della forza”¹²⁵.

Quanto affermato sull'ente investe ora anche la relazione alla coscienza. L'intelletto non pensa solo il *Grundriß des Dinges*, ma anche il suo rapporto al sapere; portando alle estreme conseguenze le implicazioni della nozione di *Kraft*, a partire da un'analisi formale del suo significato ontico che giunge infine a considerarne il dominio come controgio di forza sollecitante e sollecitata, Hegel, nell'interpretazione finkiana, può completare il quadro ontologico del mondo fenomenico in cui la coscienza finita soggiorna. E la tesi che ne emerge dichiara: in quanto forza, l'ente, la cosa, esibisce se stessa e, facendo ciò, si mostra al conoscere; la sua esternazione è contemporaneamente esternarsi-per-un-soggetto.

Interessanti sono le valutazioni mosse in proposito da Fink, le quali decifrano questo punto della sua interpretazione alla luce della problematica dell'apparire, questione decisamente centrale per il nostro autore, se pensiamo come il suo filosofare sorga nella volontà di scavare al di sotto della fenomenologia husserliana e, per conseguenza, anche della sua concezione di fenomeno.

¹²³ Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 86; tr. it. p. 221.

¹²⁴ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 187; Hegel, p. 128.

¹²⁵ Ivi, p. 190; Hegel, p. 130.

“Cos’è in generale apparire?” Il quesito attraversa in modo trasversale sia la *Dingsfrage*, sia la *Wahrheitsfrage*. Il filosofo distingue storicamente l’approccio antico e l’approccio moderno. Nella concezione antica *Erscheinen* rimanda al sorgere e al venire alla luce dell’ente; le cose si mostrano poiché esse stesse “zum Vorschein kommen” nell’ampiezza del mondo, in quanto la loro individuazione già implica che esse non stiano chiuse in sé, ma siano già sempre coinvolte nella relazione con ciò che le circonda. “Che una cosa che appare si mostri ad una relazione conoscitiva”, secondo la visione antica, “si fonda appunto nell’apparire universale. La relazione conoscitiva è possibile solo perché la cosa è apparsa”¹²⁶. Diversamente per la concezione moderna. “La modernità”, spiega Fink, “non pensa più espressamente la salita al mondo dell’ente come presupposto della sua conoscibilità; l’ente viene primariamente colto come oggetto, la cosa è l’oggetto che si oggettivizza e contrappone al soggetto e che viene rappresentato dal soggetto. [...] L’esternazione di forza della cosa diviene presentazione”¹²⁷; il fatto che l’ente si manifesti e sia conoscibile, nella concezione moderna, si radica pertanto nel rapporto soggetto-oggetto. Ed è proprio questo che Fink ravvisa anche in Hegel, il quale, identificando l’apparire dell’ente con l’apparire-per-una-coscienza, “pensa qui a partire dalla tradizione metafisica della modernità”, innestandola nella prospettiva antica e mediando fra di esse. Scorgiamo qui un tratto caratterizzante della personale interpretazione che Fink offre della *Fenomenologia* e del suo autore, vedendo come il Nostro rifiuti radicalmente un’unilaterale collocazione dell’idealismo assoluto nel contesto della filosofia post-cartesiana, polemizzando così in modo implicito con altre prospettive interpretative, prima fra tutte quella heideggeriana, volte ad insistere su un tale sbilanciamento¹²⁸. Per Fink Hegel è da leggersi all’incrocio, che è nel contempo *Aufhebung*, fra istanza antica ed istanza moderna: la concezione antica di *Erscheinen*, per cui l’ente si mostra a partire dal suo verticale *zum-Vorschein-kommen*, e quella moderna, che delinea invece orizzontalmente, nella sua relazione al soggetto, l’origine del suo esibirsi, si fonderebbero insieme nella misura in cui l’apparire è sia l’*Aufgehen* dell’ente (in quanto esternazione della forza), *Darstellung*, sia presentazione per il soggetto, *Vorstellung*.

Una simile connotazione della problematica dell’apparire si rivela ricca di conseguenze per quel che concerne la relazione e la concatenazione fra questione della cosa e questione della verità. Dire infatti che l’umano conoscere è radicato nell’esibirsi dell’ente per la coscienza comporta due sottese decisioni: per prima cosa vediamo il superamento di quella verità come *Übereinstimmung* che sia per Hegel, sia per Fink, caratterizzerebbe il vivere naturale, parallelamente all’apertura di un preliminare spazio relazionale da cui tanto il soggetto, quanto

¹²⁶ Ivi, p. 191; Hegel, p. 131.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Su questa componente antica che Fink intende salvaguardare nella filosofia hegeliana si concentra il già citato saggio di Spinelli, volto a presentare i diversi momenti in cui essa si articola all’interno dell’interpretazione finkiana, sulla base sia dei corsi sulla *Fenomenologia dello spirito* del 1966-67 (dove ritroviamo in parte letteralmente il testo su cui ci stiamo concentrando), sia della *Vorlesung* del 1950-51 sul tema *Sein und Mensch*, anch’essa dedicata a Hegel. Cfr. A. Spinelli, *Eugen Fink: la radice greca dell’ontologia hegeliana nella Fenomenologia dello spirito*, cit.

l'oggetto, sarebbero abbracciati; secondariamente □ e questo segna la direzione fondamentale in cui Fink ha intenzione di sviluppare il problema trascendentale □ si mostra come un simile spazio non venga ripiegato, kantianamente o conformemente all'ontologia del "primo Heidegger", sulla "trascendenza" del soggetto, ma si dia per contro con il sorgere delle cose, dunque a partire da un luogo originario che il soggetto si ritrova alle spalle. Sottolineare come il problema dell'apparenza non venga ricondotto unilateralmente all'asse cosale o alla conoscenza soggettiva comporta per Fink l'indicazione di un avvenuto superamento della separazione fra i due poli, cosa e sapere, che tanto l'antichità, quanto la modernità (almeno fino a Kant) presuppongono, superamento non avvenuto però (in ciò diversamente da Kant) radicando la loro unione nell'apertura umana al mondo, bensì insistendo sull'esibizione del mondo per l'uomo. Questa è la concezione di verità ontica che Fink pare estrapolare dalle pagine hegeliane prima che il problema divenga la verità in senso forte, vale a dire il problema dell'assoluto. E ciò, abbiamo visto, in virtù di un'interpretazione della cosa che non la vede più come sostanza, ma che la pensa come forza, movimento di autoestrinsecazione che giunge infine a coinvolgere finanche la relazione al sapere umano, il quale □ ulteriore conseguenza evidenziata da Fink □ non potrà più concepire l'apparizione dell'ente come un ostacolo che nasconde la sua vera essenza, ma come semplice elemento di mediazione fra questa e l'intelletto. Ci si ripropone così con maggiore chiarezza la compresenza dei due motivi incontrati nell'esplicazione del duplice rapporto fra concetto ed oggetto nelle pagine dedicate all'*Introduzione*: il contrasto fra sapere ed in-sé (concetto ed oggetto) e quello fra fenomeno ed essenza (oggetto e concetto), rispettivamente corrispondenti alle linee direzionali in cui la modernità e l'antichità dispiegano la questione dell'apparire, si incrociano ora nella decisione per cui "la cosa è in-sé ed è per-il-sapere in quanto l'apparire dell'essenza è interpretato come divenire-oggetto"¹²⁹. Nonostante il cammino dialettico hegeliano debba proseguire oltre, non fermandosi ad individuare in questo quadro il vero essere e portando a conseguenze ben più radicali tanto il rapporto *Wesen-Erscheinung* quanto quello *Sein-Wissen*, già qui, allo snodo fra i due vettori di domanda, nel luogo di definizione del modo del darsi fenomenico, si vede come le due istanze non siano contemplabili isolatamente, nutrendosi del loro stesso incrocio.

Un giro di vite nella radicalizzazione del sentiero di domanda fenomenologico lo abbiamo già nella seconda parte del capitolo interessato. Qui viene abbandonata l'interpretazione ontologica della dimensione ontica, tramite un innalzamento dello sguardo alla tematica, già annunciata nel titolo, del "mondo soprasensibile". Sono essenzialmente tre le premesse che consentono un tale salto, che andiamo ad elencare sinteticamente. La prima inerisce al significato acquisito dall'intelletto rispetto alle due figure precedenti. Se è infatti vero che, come Fink ci dice, anche la certezza sensibile, in quanto determinata forma di pre-comprensione ontologica, si basa su una specifica concettualità nascosta, è anche vero che essa, insieme alla percezione, identifica l'essere con ciò che troviamo sotto ai nostri occhi (sentito o percepito), il *Dieses* immediato o la cosa dalle molte proprietà. Diversamente per l'intelletto, con cui nel cammino della coscienza subentra il riconoscimento della

¹²⁹ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 192; Hegel, p. 132.

verità del pensiero: con l'intervento del concetto di forza ci è stato mostrato che il vero è coglibile solo attraverso il pensare, non più tramite la nostra esperienza più o meno immediata; come afferma Hegel, in una frase ripresa e commentata anche da Fink, "la verità della forza, dunque, resta soltanto il *pensiero* della forza stessa"¹³⁰. Entriamo così nella dimensione del *noein*, solo presupponendo la quale è possibile comprendere lo sviluppo successivo del testo. Il secondo assunto da tener presente riguarda le stesse implicazioni del concetto di *Kraft*, la verità fondamentale dell'intelletto. Quali conseguenze ha infatti l'inveramento della concezione della cosa come sostanza nella determinazione dell'ente come forza? Con Fink: "con questa impostazione Hegel apre una nuova dimensione nella cosa; le determinazioni categoriali non si trovano su un piano; la cosa si scinde in un esterno e in un interno; ciò non ha un senso spaziale, non intende il contrasto fra la superficie e ciò che vi si trova sotto, bensì il contrasto fra apparizione ed essenza (*Erscheinung und Wesen*)"¹³¹. Così come l'identificazione dell'essere-ente col movimento della forza significa che i fenomeni vengono salvaguardati e non ridotti a mera accidentalità, allo stesso tempo comporta anche, come altro lato della medaglia, che l'esibizione cosale venga colta quale esibizione di un'essenza, di un in-sé che, malgrado non venga spostato ma solo mediato dal fenomeno, apre alla questione del mondo vero al di sopra di quello sensibile, segreto presupposto dell'intelletto che ora la dialettica deve problematizzare. Infine, un terzo elemento la cui comprensione Fink addita come necessaria per poter accedere al passaggio seguente dell'opera hegeliana, è il fatto che Hegel passi dalla trattazione del rapporto essenza-fenomeno in relazione alla singola cosa a quella del medesimo nesso relativamente alla *totalità di tutte le cose*, al *mondo*. La prosecuzione del cammino dialettico poggia sull'automatica estensione di quanto detto circa la forza dell'ente (compreso il discorso sul "gioco delle forze" da cui si originerebbe la stessa relazione ente-sapere) a tutti gli enti: l'argomentazione hegeliana presuppone ora tale totalità, ragion per cui l'interrogazione del legame essenza-fenomeno diviene la domanda su ciò che, perlomeno dopo l'attacco nietzscheano, viene comunemente nominato col binomio mondo vero-mondo apparente, aldilà (*Jenseits*) e al-di-qua (*Diesseits*). La *Kraftäußerung* si estende adesso all'intero dominio mondano del fenomenico, mentre l'in-sé, il nucleo propulsivo della forza, diviene l'essenza da pensarvisi a monte. Se un simile *Übergang* risulta plausibile nell'economia dell'opera, Fink insinua qui la sua concisa critica (la sola critica diretta che l'autore muove a Hegel nel corso del suo commentario), in cui vediamo indicata quella che agli occhi del pensatore è la vera mancanza della filosofia hegeliana, colmare la quale significherà sviluppare il cammino di Hegel riportandone però i singoli risultati su un terreno che hegeliano non è più, appunto un terreno che considera diversamente il problema della *Weltganzheit*. Estendendo aproblematicamente la lente dalla cosa al mondo, contesta infatti Fink, si vede tra le righe la risposta offerta da Hegel al *Weltproblem*, la quale, limitandosi ad assumere la totalità come insieme di cose, opera ancora con "il concetto di mondo volgare": Hegel "non si assicura sufficientemente la base per la sua elevazione. L'interpretazione ontologica della

¹³⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 87; tr. it. p. 225.

¹³¹ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 184; *Hegel*, p. 125.

cosa nello schema della forza viene unicamente estesa nell'intero, senza verificare criticamente la possibilità di una tale estensione"¹³². Questo sia per ora solo accennato.

Ma veniamo quindi alla *Prüfung* da cui è investita la concezione dell'intelletto, coincidente infine con il pensiero di un aldilà che, mentre si mostra nella mediazione del fenomeno, nel contempo si nasconde: "la distinzione fra apparizione e mondo soprasensibile è il pensiero ontologico fondamentale dell'intelletto; egli fa questa distinzione poiché pensa l'ente come forza"¹³³. Come pensare l'essenza, ciò che resta stabile nel movimento della forza, oltreché il modo del suo relazionarsi all'ambito del transeunte, del sensibile? Hegel espone il susseguirsi di tre differenti forme del pensiero dell'essenza, alla cui interpretazione da parte di Fink non possiamo che accennare, essendo per noi fondamentale, ai fini di un parallelismo con la cosmologia finkiana, solo la struttura ontologica dell'ultima proposta. Il primo *Entwurf*, che l'autore identifica con la concezione kantiana della cosa in-sé, è quello per cui il mondo vero è il "vuoto", l'inconoscibile. Con Hegel: "per la coscienza, [...], l'Interno è un puro aldilà. Inoltre, è un Interno vuoto, in quanto non costituisce altro che il nulla del fenomeno o, in senso positivo, l'universale semplice"¹³⁴. Ma "l'Interno, cioè l'aldilà soprasensibile, è invece *sorto e proviene* dal fenomeno, il quale costituisce la sua mediazione"¹³⁵; il che significa: pensare l'interno del fenomeno come semplice "vuoto", come cosa in-sé non raggiungibile dall'intelletto, equivale a contraddire e non pensare in modo autentico la considerazione da cui la riflessione è partita, che vede la totalità ontica come estrinsecazione della forza. Affermare infatti che l'*Erscheinung* è esternazione della forza come "vuoto", dando così una definizione negativa dell'in-sé, basata sulla sottolineatura della sua inconoscibilità e del suo stare "dietro" al fenomeno, significa ancora non pensare sino in fondo la natura dell'essenza come motore della *Kraftbewegung*, che è tale *solo* nel suo uscire da sé e nel venire mediata dall'al-di-qua: "se noi pensiamo i rapporti della categoria fondamentale dell'intelletto a partire dalla forza, dobbiamo appunto porre come mondo vero quello che va al di fuori di sé, che esce, che si esterna; esso stesso è l'apparente nell'audace senso letterale dell'entrare-nell'apparenza, di ciò che si riversa in essa; esso non è l'apparso, ma ciò che si getta nell'apparire"¹³⁶. Nonostante la cosa in-sé kantiana, l'indicazione di una mera "X sconosciuta", non rappresenti un mondo parallelo rispetto a quello sensibile ed apparente, il suo concetto si rivela ancora insufficiente.

È in forza di queste contraddizioni che la nozione di "vuoto" viene così superata e sostituita con quella di "legge" (*Gesetz*), nuova risposta del testo alla questione dell'*An sich*: "il mondo *soprasensibile* è quindi un *quieto regno di leggi*, certamente al di là del mondo percepito □ questo, infatti, presenta la legge solo attraverso il continuo mutamento □, ma non per questo meno *presente* in esso, e sua copia immediata e calma"¹³⁷. Ora l'essenza del mondo non è più un

¹³² Ivi, p. 199; *Hegel*, p. 138.

¹³³ Ivi, p. 213; *Hegel*, p. 150.

¹³⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 89; tr. it. p. 229.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 205; *Hegel*, p. 143.

¹³⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 91; tr. it. p. 233.

indefinibile “segno meno” indeterminato e pensato oltre il dominio del fenomenico, ma la legge da cui quest’ultimo è regolato. Fink traduce come sempre sul piano dell’*a priori* ontologico le affermazioni hegeliane, operazione che, per stessa ammissione dell’autore, si rivela in questo caso particolarmente ardua, parlandoci Hegel delle leggi empiriche della natura senza specificarne il valore “analogico”, senza chiarire cioè il loro mero fungere da modello ontico utile per fornire plasticità al discorso inerente all’essere stesso. E il *Seinsgedanke* che Fink legge nelle pagine della *Fenomenologia* dedicate alla “legge” è il seguente: *Gesetz*, il nuovo nome per la vera essenza delle cose, è “la struttura d’essere del mondo apparente”, la struttura categoriale ed il regno delle essenze, con Platone possiamo dire delle “idee”, che di volta in volta si concretizzano nel mostrarsi delle singole cose, nel loro *Daß-sein* e nel loro *Was-sein*, e che solo in una tale concretizzazione si danno nel rispettivo valore essenziale. Nel confronto con la spiegazione di questo punto scopriamo come l’espressione *Spiel der Kräfte* alluda per l’autore anche al reciproco rimando e condizionamento fra gli enti non umani, non solo al rapporto cosa-coscienza. Laddove la realtà empirico-transeunte □ egli spiega infatti □, in quanto “gioco delle forze” e perciò costante avvicinarsi dei contrari e produzione della loro distinzione, è dominata dal divenire e dal cambiamento, “wie das Kalte dem Warmen weicht oder das Leidende dem Tätigen usf.”, a regolare una tale sfera e a far sì che essa non cada nel caos e nell’indeterminato è la stabilità e l’invariabilità della sua legge, delle strutture (categorie ed idee) che la dominano. La nuova posizione dell’intelletto suona pertanto così: il vero è la forza intesa come immodificabilità della compagine del regno fenomenico, la cui estrinsecazione si dà come flusso del cambiamento ed *Aufspaltung* nel gioco dei contrari e delle opposizioni.

Eppure, nonostante pensi in modo più autentico la connessione fra i due regni ontologici interessati, anche questa seconda interpretazione della cosa in-sé si rivela inadatta esattamente come la precedente. Chiara la sintesi finkiana dell’ennesima tensione dialettica: come identificare l’“interno” delle cose con il vuoto significa considerarlo “troppo lontano”, situarlo nella legge lo colloca per contro “troppo vicino”, “dato che le pure strutture d’essere sono le strutture dell’ente apparente”¹³⁸. Si tratterà dunque di guadagnare un’ennesima posizione, la terza, che non guardi “*zu fern*” ma nemmeno “*zu nah*”, che si erga cioè a mediazione tanto dell’estraneità e della trascendenza ancora denunciate dal concetto di “vuoto”, quanto dell’immanenza implicata da quello di “legge”. Il che equivale a dire: la forza è sia altro dall’*Erscheinung*, sia l’*Erscheinung* stessa; il mondo soprasensibile, senza confondersi con il dominio del fenomenico (è ciò che avviene ancora con la nozione di *Gesetz*), è, in quanto tale, passaggio in esso, movimento dell’essenza nel fenomeno, della semplicità della prima nella molteplicità del secondo. Vengono così pensati sino in fondo i presupposti che la nozione di *Kraft* porta con sé sin dall’inizio: col dire che la totalità dell’ente è regno delle forze si è spalancata la dimensione problematica del rapporto fra i “due mondi”, aventi grado ontologico differente, del sensibile e del soprasensibile, fra i rispettivi domini □ possiamo dire semplificando con una nota terminologia scolastica □ del divenire e dell’essere; a cui segue ora, quale coerente

¹³⁸ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 211; Hegel, p. 147.

conseguenza di una tale premessa, che il “mondo vero”, non per contraddire l’assunto iniziale ma per rinsaldarlo ed ampliarlo, è esso stesso l’identità del diverso e del non-identico, la *Selbigkeit des Unterschiedenen und des Nichtidentischen*. Il cuore della forza non solo si estrinseca, ma è proprio nel movimento di questa estrinsecazione, nello stesso *Übergehen* (dunque non come retroscena indeterminato che sfugge alla comprensione e non come struttura che si dà già a livello di apparizione). Ciò equivale a riattraversare l’iniziale struttura che Hegel esplicita come struttura cosale: l’essenza, pur mantenendo la sua semplicità e la sua uguaglianza con se stessa, attraversa nel contempo la dimensione del suo uscire-da-sé, ossia la regione dell’ente e di ciò che ha grado d’essere inferiore. Esteso alla totalità mondana: il mondo, la regione della *dóxa*, è tale nel suo essere comunque intrisa di “Dio” e della sua identità, la quale resta tale sfaldandosi nel molteplice (“apparizione e mondo soprasensibile sono la stessa cosa. Coincidono, □ ma non in una semplice identità”¹³⁹); se la forza si esibisce, essa, nella sua unità, entra in questa esibizione.

Tuttavia, poiché suddetto pensiero dell’intelletto deriva dalla sintesi dialettica fra i due *Entwürfe* precedenti, fra il vuoto e la struttura eidetico-categoriale, sarà quest’ultima, possiamo dire, a rappresentare (qui nel senso di *vertreten*, non *vorstellen*) il polo del *Wesen* in quello dell’*Unwesen*: è tramite l’impalcatura su cui l’individuazione delle cose si regge che l’unità della forza si autorealizza nel mondo. Chiaro in proposito l’esempio dell’elettricità, che Fink riprende da Hegel, traducendolo nel suo sotteso valore ontologico: allo stesso modo in cui l’elettricità si esterna nella legge della tensione polare, la quale domina nei singoli casi sussumibili sotto di essa, così l’unica forza articola se stessa nell’impalcatura categoriale e nella molteplicità delle essenze¹⁴⁰, dominanti nel movimento e nel cambiamento dell’ente sensibile. Ciò ha conseguenze tutt’altro che inessenziali per la concezione dell’*eidōs* e della categoria:

“Col fatto che l’intelletto pensa ora in uno la forza articolata e strutturata, la legge, e la forza semplice (non dispiegata), porta il momento dello stesso cambiamento nel mondo delle idee e delle categorie, inteso sinora come privo di trasformazione. Il silenzioso regno della legge entra in movimento; le sue differenze vengono colte come uscite da un differenziare, come differenziazione della forza indifferente”¹⁴¹.

L’essenza e la struttura cosale a cui le categorie rimandano, nel loro dominare dall’interno l’architettura del mondo, non sono da intendersi alla stregua di un tessuto struttivo privo di movimento che attraverserebbe l’ente nella sua staticità, conferendo confini a ciò che cambia senza per questo cambiare, bensì, in quanto

¹³⁹ Ivi, p. 213; *Hegel*, p. 150.

¹⁴⁰ Nella chiara delineazione di questa struttura ontologica, la stessa che ritroveremo nella definizione del concetto finkiano di mondo, ci pare di scorgere una certa influenza schopenhaueriana. Nonostante Schopenhauer sia un autore a cui il Nostro non si dedica (eccetto sporadiche critiche o prese di distanza), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, come ci dice Bruzina, resta una delle prime opere lette dal giovane Fink negli anni universitari, insieme a Bruno e Kant. Cfr. R. Bruzina, *Hinter der ausgeschriebenen Finkschen Meditation: Meontik □ Pädagogik*, in A. Böhmer (hrsg.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, p. 197.

¹⁴¹ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 214; *Hegel*, p. 151.

assorbite dall'uscire-da-sé della forza, vengono ora colte nel loro costante venire alla luce quali "uscite da un differenziare"; dunque non più *Gefüge*, ma, ancora una volta, *Fügung*, movimento dell'individuarsi dell'ente nel suo sorgere dall'autosuddivisione della *Selbigkeit* dell'unica forza, dell'autentico mondo vero. Lontani accenti neoplatonici sono rinvenibili nell'immagine che ne emerge (e del resto è lo stesso Fink ad additarci la tarda filosofia platonica quale figura filosofica di riferimento di questo nuovo esito hegeliano): l'uno dispiega se stesso in una sorta di discesa che, passando attraverso l'idea e la categoria, si suddivide nei contrasti da cui queste sono costituite (quali la relazione sostanza-accidente, causa-effetto, ecc...), sino a disperdersi nella molteplicità ontica, nel fatto bruto. E tutto questo in un movimento che è costante e da cui ogni momento risulta sottratto alla staticità e messo in moto, in quanto travolto dal continuo esternarsi del semplice.

"L'ente □ questa è la decisiva impostazione metafisica di Hegel □ non sta, non riposa, non ha la costanza e la calma del sempre-uguale-a-se-stesso, ma è in sé movimento, è il *gioco della forza*. Il movimento attraversa l'essere fino alla sua massima interiorità. La differenza appartiene perciò alla natura dell'essere stesso; non è qualcosa che perviene esteriormente ad un qualsiasi ente in paragone ad un altro; è affondata nella più intrinseca profondità dell'essere; essa è differenza interna; l'essere si essenzializza nel differenziare, ha la negatività in sé. Poiché Hegel coglie l'essere come gioco della forza e come movimento, egli deve far dimorare il nulla, la negatività, nell'essere stesso. L'ente in sé, l'aldilà, è compreso come forza, l'uno che si divide, ma la divisione non è un lacerarsi dello stesso in due parti che sussisterebbero per sé; l'unità dell'uno si appiglia alla sua intrinseca divisione e altrettanto la supera di nuovo"¹⁴².

"Con ciò Hegel", ci dice subito dopo Fink, "su un lungo sentiero di pensiero dell'esame dialettico, ha sviluppato il concetto speculativo fondamentale in cui egli pensa l'essere stesso"¹⁴³: è qui che cade a ben vedere la decisione ontologica hegeliana, di cui la parte seguente della *Fenomenologia* non sarà che sviluppo e ripetizione. L'essere, ciò in virtù del quale l'ente è ciò che è □ vediamo come Fink legga questo traguardo del percorso hegeliano alla luce della differenza ontologica heideggeriana □, è interna negatività, differenza, autosuddivisione; è l'uno che, in quanto uno, si dipana nel molteplice in un costante susseguirsi di sistole e diastole.

Molteplici sono i nomi utilizzati da Hegel per designare la nozione di essenza così emersa. Anzitutto: "il mondo invertito" (*die verkehrte Welt*), per cui "das Jenseits ist das verkehrte Diesseits"; dove l'"inversione" (*Verkehrung*) interessata, spiega Fink, non è da confondersi con una semplice immagine speculare rovesciata, come un raddoppiamento in senso inverso del mondo sensibile, quanto piuttosto da comprendersi come "puro scambio" (*reine Wechsel*), espressione hegeliana con cui ancora una volta si alluderebbe al fatto che "il mondo soprasensibile deve essere pensato come l'uno che si differenzia in se stesso, si divide e tuttavia resta con sé concorde, che va fuori di sé e tuttavia non si perde, che pone le differenze e così le supera di nuovo"¹⁴⁴. In secondo luogo: l'"infinito" (*das Unendliche*), letteralmente ciò che non è finito, tuttavia non secondo i

¹⁴² Ivi, pp. 216-217; *Hegel*, p. 153, corsivo nostro.

¹⁴³ Ivi, p. 217; *Hegel*, p. 153.

¹⁴⁴ Ivi, p. 216; *Hegel*, p. 152.

significati per noi più abituali tratti dalla teologia (come infinitezza del Dio cristiano, “che è separato attraverso un abisso da tutto l’essere finito del creato”) o dalla matematica (il “cattivo infinito” di cui parla Hegel¹⁴⁵), bensì come allusione all’infinitezza dell’essere in quanto movimento della forza; non, quindi, un infinito contrapposto al finito, ma un infinito che è la sua stessa contrapposizione e, al contempo, il suo superamento (“l’infinito è per lui [per Hegel] proprio ciò che si finitizza, che si divide nel contrario e dalla divisione di nuovo si riprende”¹⁴⁶). Infine: la vita (*das Leben*), definita da Fink come metafora ontologica volta a designare il vivere dell’essere infinito nel suo movimento di finitizzazione, nel suo costante processo di costruzione e, contemporaneamente, distruzione di forme finite; con parole hegeliane: “ora, questa infinità semplice, che è poi il Concetto assoluto, dev’essere definita l’essenza semplice della vita, l’anima del mondo, il sangue universale che, onnipresente, non viene turbato né interrotto da nessuna differenza. Il sangue universale, piuttosto, è esso stesso tutte quante le differenze e, a un tempo, il loro essere-rimosse; entro sé, esso è pulsazione immobile, quieto scuotimento”¹⁴⁷.

Comunque la si nomini, è questa la verità a cui approda l’intelletto: il vero è estrinsecazione dell’unica forza essenziale, la quale, proprio nel suo uscire da sé, dà luogo all’individuazione cosale e, in forza dello stesso esibirsi ontico, alla relazione cosa-sapere. Questa è la definizione di verità a cui il percorso fenomenologico è sinora giunto.

Ma, continua Fink, è adesso che subentra il “sorprendente rivolgimento di Hegel”, che segna il passaggio alla seconda parte dell’opera. Finora, infatti, la coscienza era guidata dalla concezione secondo cui l’ente da essa saputo era qualcosa di estraneo, l’oggetto ad essa contrapposto. Ogni tappa della prima sezione della *Fenomenologia dello spirito*, nel riferimento al *Dieses*, alla cosa e alla distinzione fenomeno-mondo soprasensibile, ha presupposto che quanto ritenuto di volta in volta vero fosse altro rispetto al conoscere; l’ontologia della “coscienza” è un’ontologia dell’essere oggettivo, ontologia della cosa e poi dell’infinito, entrambi oggetti di una conoscenza che mantiene il conosciuto di fronte a sé. Il susseguirsi di progetti ontologici all’interno della parte sul *Bewußtsein*, prima dell’entrata in scena del *Selbstbewußtsein*, ha riguardato il pensiero del *Gegenstand*, sempre di nuovo ripensato ma mai messo in discussione nella sua oggettività; la coscienza, possiamo dire, non si è qui ancora elevata alla consapevolezza della propria valenza progettuale, già anticipatamente annunciata nell’*Introduzione* ma non ancora portata allo scoperto nei suoi presupposti ontologico-strutturali.

È ora proprio a questo che la nozione di infinito apre:

“Ma se tutte le differenze in fondo sono tali per cui esse allo stesso tempo non sono, per cui sono così superate, □ se tutte le finitezze trascorrono nel movimento dell’infinito e in ciò sono solo momenti che scompaiono, allora anche la differenza di soggetto ed oggetto è una differenza

¹⁴⁵ Sul tema rimandiamo ai due saggi di V. Verra, *Hegel critico della filosofia moderna: matematica e filosofia e L’infinito della ragione*, entrambi in ID., *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 41-67 e pp. 113-128.

¹⁴⁶ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 218; *Hegel*, p. 154.

¹⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 99; tr. it. p. 253.

che deve essere portata allo scomparire. Lo scomparire di questa differenza di soggetto ed oggetto avviene come l'“autocoscienza”¹⁴⁸.

L'elevazione nella concezione dell'oggetto dal “questo” immediato sino all'essenza soprasensibile espressa col concetto di forza, in cui abbiamo visto essere in discussione tanto la tradizionale concezione della cosa quanto la tramandata concezione di Dio, approda infine ad una conclusione rivoluzionaria anche per quel che concerne la distinzione soggetto-oggetto, conclusione che, leggiamo, assume infine le sembianze dell'“autocoscienza”. L'unità dell'infinito trascinerrebbe infine con sé, insieme ad ogni altra differenza finita, anche quella su cui una tale distinzione si regge, rivelandosi essa da ultimo quale semplice estrinsecazione apparente dell'essenza: l'oggetto non è più altro rispetto al soggetto, la loro separazione viene a cadere.

Proprio qui si pongono le condizioni per una nuova fase del processo dialettico, centrato sul sapere e non più direttamente sull'essere; la caduta dell'estraneità dell'oggetto, infatti, come è la coerente conseguenza dell'esplicazione della nozione di forza, così è anche la *conditio sine qua non* per una rinnovata problematizzazione del ruolo del versante soggettivo, che non si limiti ad individuarlo unilateralmente quale semplice metà di una relazione di *Entgegensetzung*, ma che lo scopra più originariamente nel suo inglobare anche il versante opposto. Grazie alla falla aperta dal pensiero della vita infinita nella strutturazione della compagine ontologica, il cammino dialettico può ora tornare all'atteggiamento naturale e riproblematizzarlo, stavolta per quel che attiene ai suoi presupposti relativamente alla concezione dell'io, sinora rimasti non toccati. Se, parallelamente al commento dell'espressione “gioco delle forze”, ci siamo prima limitati a scoprire che il polo soggettivo e quello oggettivo sono infine riuniti insieme in uno spazio relazionale schiuso dal mostrarsi dell'ente, senza però nulla togliere alla distinzione fra i due ambiti e, soprattutto, lasciando non tematizzata la concezione del versante coscienziale, è ora a quest'ultimo che si andrà volgendo la *Prüfung*, nello sviluppo di un radicale *Bedenken* delle premesse inaugurate da un'altrettanto radicale interrogazione del concetto di *Kraft*.

3.2. L'autocoscienza

Con l'entrata in scena dell'“autocoscienza” vediamo quindi il coinvolgimento della sfera soggettiva nella dinamica ontologica emersa con la dialettica della “coscienza”; “autocoscienza” significa “verità della certezza di se stesso” (*die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst*). Mentre nella parte precedente, seguendo l'interpretazione di Fink, ad essere investigata era la tradizionale concezione ontologica della cosa e del mondo, è ora su di sé che il sapere volge lo sguardo, interrogandosi proprio in quanto sapere; esso è sia il soggetto, sia l'oggetto dell'indagine, tanto la sua verità quanto la sua certezza. Mentre sino ad ora ci è stato detto che, sul piano oggettivo, l'essere non può trovare il proprio valore definitivo a livello di struttura cosale, ad emergere adesso è il coinvolgimento del

¹⁴⁸ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 219; Hegel, p. 155.

polo opposto nella medesima salita speculativa. L'infinito, possiamo dire, non ammette di rimanere esterno alla coscienza che lo pensa, ma richiede che questa, insieme al suo conoscere, venga assorbita al suo interno, che venga essa stessa identificata quale componente infinita. Il cammino dispiegato nella seconda parte del testo hegeliano può perciò essere fatto coincidere con la graduale conquista di un tale pensiero, che si tratterà di attraversare e svelare nelle sue profonde implicazioni e nel suo reale significato tramite un ennesimo alternarsi di *Prüfungen*.

Anzitutto, a titolo introduttivo: qual è il filo rosso che unisce le figure della *Fenomenologia* sussunte sotto il titolo "autocoscienza" e in che termini la coscienza ha ora a che fare con la "verità della certezza di se stessa"? Il che equivale poi a chiedere: in che modo il discorso sulla coscienza concorre a riassorbire la *Fragebahn* già percorsa? Coerentemente con la sua interpretazione dell'opera hegeliana orientata alla problematica dell'essere dell'ente, è per prima cosa un certo orientamento interpretativo che Fink tiene ad escludere (da non dimenticare è il fine didattico per cui il testo in esame è sorto, il che motiva la presenza di alcune precisazioni forse in parte scontate ed evitabili agli occhi della critica specialistica, ma che sicuramente intervengono a rinsaldare l'effetto plastico della ricostruzione finkiana): il passaggio all'autocoscienza, iniziando col darle una definizione in negativo, *non* significa il passaggio da un'ontologia della cosa ad un'ontologia del sé, da un'analisi dell'essere ad un riferimento riflessivo all'interiorità del soggetto; non vuol dire l'abbandono della concretezza ontologica del mondo esterno a favore della profondità coscienziale. Interpretare così il significato di *Selbstbewußtsein* implicherebbe invero il rimanere ancorati alla divaricazione far soggetto finito e cosa finita, che già con l'idea di infinito è stata per contro superata. Benché anche in questo caso i modelli "analogici" ed esemplificativi utilizzati da Hegel possano sviare, riferendosi esplicitamente l'autore all'autocoscienza nel suo senso tradizionale e finito di analisi introspettiva nella singola soggettività, è sin dall'inizio escluso che ci si stia qui riferendo ad un ripiegamento che la coscienza attuerebbe su di sé, ad una semplice operazione di riflessione che l'io metterebbe in atto distogliendo lo sguardo dalla realtà esterna e volgendosi al proprio interno. *Selbstbewußtsein* non ha nulla a che vedere con l'ordinaria concezione del soggetto contrapposto all'oggetto; oppure, detto altrimenti insieme a Fink: "solo nel tramonto di ciò che abitualmente interpelliamo come autocoscienza nasce la vera autocoscienza"¹⁴⁹. La quale, anziché riguardare una discesa nel polo egologico, sottintende a ben vedere proprio il significato opposto: la "verità della certezza di se stesso", lungi dall'ignorare la presenza dell'oggetto, implica l'assorbire anche quest'ultimo nella vita di coscienza. O meglio, inversamente: implica che la coscienza ritrovi se stessa, appunto la propria verità, nell'oggetto. "Il concetto hegeliano di autocoscienza è riferito al controconcetto dell'autoalienazione (*Selbstentfremdung*). Non il mero e semplice rapportarsi-a-sé, ma il venire a sé da un essere-fuori-di-sé, il guadagnarsi-indietro da una perdizione, tale è per Hegel l'essenza dell'autocoscienza"¹⁵⁰: la certezza di sé comporta □ e ritroviamo così

¹⁴⁹ Ivi, p. 229; *Hegel*, p. 164.

¹⁵⁰ Ivi, p. 227; *Hegel*, p. 162.

quanto anticipato nell'*Einleitung* quale premessa per la comprensione dello snodarsi del cammino fenomenologico □ il ritrovarsi presso gli oggetti che prima parevano esterni ed estranei, significa uscire dallo stato di autooblio dell'*ego*, dimentico di costituire l'origine del mondo esterno che gli si leva innanzi in un'apparente separazione. I termini oppositivi della questione non sono il soggetto e l'oggetto, bensì l'alienazione dell'io che ancora crede in un tale binomio e la sua liberazione nella riconduzione di quest'ultimo allo stesso spazio soggettivo: "l'autocoscienza deve diventare a sé trasparente come l'intero di tutte le cose"¹⁵¹, nonché degli stessi membri finiti della coppia *Subjekt-Objekt*. Ovviamente a patto che tutto ciò, precisa ancora Fink, non venga frainteso nel senso di una "soggettivizzazione della totalità del mondo" e di una sua degradazione a mera immagine dell'io (secondo le versioni più volgari della filosofia idealista). Non la realtà delle cose viene portata nella coscienza, ma, diversamente, "l'io si trova nella cosa e lì si scopre"; nel contesto, dunque, non di un ripiegamento dell'io entro se stesso, bensì, al contrario, di un suo allargamento ed autoriconoscimento in ciò che gli sta attorno. L'essere non viene con ciò negato, ma, piuttosto, risulta evidente come l'"Ontologie des Dinges" e l'"Ontologie des Selbst", per utilizzare l'opposizione cui Fink si richiama, "beides dasselbe ist", siano la stessa cosa. Lo stato di cattività che vincolava ed incatenava l'uomo ad un mondo da lui separato lascia così il posto ad un processo di liberazione dell'io in cui questo si scopre infine nella sua identità con l'elemento ritenuto prima opposto: "con l'autocoscienza, [...], siamo entrati adesso nel regno originario della verità"¹⁵².

Seguire le tappe lungo le quali siffatto rivolgimento si dispiega non sarà pertanto un semplice lasciarsi alle spalle le acquisizioni ontologiche maturate nel corso della prima serie di *Prüfungen*, ma una loro ripetizione a partire da una prospettiva progettuale ulteriore che le trattiene e nel contempo le scavalca, additandole come esternazione di un'autocoscienza che ancora non sapeva se stessa.

Se il pensiero dell'infinito apre al ritorno-a-sé da una simile autoalienazione secondo la sua possibilità, è però di un lungo cammino, di un "*langer Weg*", che necessita la sua concreta e completa realizzazione. L'autentico inveramento del significato di *Selbstbewußtsein* non potrà darsi come mera autoaffermazione di una tesi con cui l'estraneità della coscienza viene semplicemente messa da parte, ma, ancora una volta, dovrà conquistare la propria verità a partire dalle discordanze da cui essa è costituita, tramite il loro graduale assorbimento in un processo di composizione dialettica da cui risultino infine *aufgehoben*. Solo al

¹⁵¹ Ivi, p. 232; *Hegel*, p. 167. Lo spazio esclusivo in cui si muove l'interpretazione finkiana del concetto di "autocoscienza", vogliamo puntualizzare, resta quello della relazione uomo-essere, dunque un orizzonte problematico di matrice ontologico-gnoseologica. Diversa, ad esempio, è la lettura di Hyppolite, che intende invece l'entrata in scena del *Selbstbewußtsein* come passaggio dalla coscienza teorica alla coscienza pratica, da una filosofia della natura ad una filosofia della libertà (binomio che chiederà poi di essere a sua volta superato): "A quel modo che nella *Critica della ragion pratica* l'autocoscienza, l'autonomia, è concepita come negazione della natura, e nella *Dottrina della scienza* l'io pratico si concepisce come sforzo infinito per raggiungere l'identità originaria □ l'io = io, il principio tetico di tutta la *Wissenschaftslehre* □ così nella *Fenomenologia* l'autocoscienza si presenterà in contrapposizione alla coscienza, come la coscienza attiva" (J. Hyppolite, *Genèse et structure...*, cit.; tr. it. p. 178).

¹⁵² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 103; tr. it. p. 261.

termine di tale processo potrà emergere il contenuto a cui effettivamente allude il concetto appena introdotto, cosa cioè realmente si intenda con quell'annessione (*Einverleibung*) del mondo esterno verso cui si dirige lo sviluppo di questa seconda sezione dell'opera hegeliana.

3.2.1. Signoria e servitù, stoicismo e scetticismo

La storia dell'autocoscienza inizia con la tensione fra i due momenti da cui essa è intrinsecamente composta: da una parte la coscienza dell'oggetto esterno, dall'altra la semplicistica dichiarazione dell'identità Io=Io. Se la nozione di *Selbstbewußtsein* implica la *Selbigkeit* di entrambe queste componenti, conformemente ad una presa di coscienza di sé che è tale solo come autoriconoscimento nell'altro, sarà il faticoso tentativo di portarle insieme a guidare ora la dialettica. Non basta infatti la formale dichiarazione della scomparsa dell'oggetto nel soggetto perché davvero la si raggiunga, non basta che l'io si arroccchi in un tracotante autoconvincimento di negazione dell'altro-da-sé. Occorre piuttosto che una tale certezza, lungi dal presentarsi nella sterile contrapposizione immediata all'opposta condizione di cattività nell'estraneo, maturi nel suo graduale prenderla sulle spalle, appunto come posizione che sorge solo nell'appropriazione del diverso. Non è sufficiente rinnegare il non-Io, ma è necessario che lo si assuma, lo si introietti, lo si sopporti; solo così esso potrà dirsi realmente superato.

È a un simile dilemma che si riferisce la celebre figura con cui il cammino dell'autocoscienza prende avvio: la relazione signoria-servitù. Hegel, suggerisce Fink, espone l'interna *Doppelung* costituente il *Selbstbewußtsein* "come se" si trattasse di due differenti persone, assumendo il loro rapporto ed il loro reciproco riconoscimento come indicazione simbolica della necessaria compenetrazione, reale e non estrinseca, da realizzarsi fra la tautologia *Ich=Ich* e la *Befangenheit* nell'essere esterno. Ad essere in gioco, nonostante l'utilizzo di immagini ontiche e nonostante l'anticipazione di concezioni che saranno centrali nella *Sozialphilosophie* hegeliana, è per Fink come sempre la problematica ontologica; specificamente le "forme fondamentali dell'autocoscienza" e della relazione all'ente che essa presuppone: "das reine Sichselbstwissen und das Befangensein in der Hingebung an den Gegenstand"¹⁵³. La dinamica che segna lo svolgersi del legame fra signoria e servitù non è che lo sforzo con cui la coscienza si libera dall'estraneità del mondo esterno, senza limitarsi con ciò ad un'affrettata dichiarazione di possesso, ma facendo i conti con la sua ineliminabile realtà.

La parola che contraddistingue il vivere del padrone è *Genuß*, "godimento", vale a dire, nel significato attribuitogli da Hegel, "la negazione pura della cosa"¹⁵⁴. Il padrone, come simbolo di un'autocoscienza che si afferma esteriormente ma che non ha in realtà ancora guadagnato il proprio campo, è il detentore di una libertà tutta apparente che si limita a negare il resto ma che non si impegna ad attuare una tale negazione, che si dichiara libera dalle catene dei vincoli esterni ma che lascia sussistere questi vincoli per quello che sono. A rendere possibile la

¹⁵³ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 241; Hegel, p. 174.

¹⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 113; tr. it. p. 285.

libertà ed il godimento del padrone è in realtà il lavoro del servo, ancorato al mondo oggettuale, simbolo della cattività coscienziale che chiede di essere rimossa. Solo perché il servo si rapporta all'indipendenza del reale con la propria fatica, mediando fra esso ed il padrone, quest'ultimo può affermare la "facile, troppo facile negazione della realtà autosufficiente"; la sua libertà è illusoria, presupponendo un rapporto di rielaborazione della realtà che è qualcun altro a dover sopportare. Ed è così che avviene il capovolgimento dei due ruoli, nonché il superamento della loro rigida opposizione: il signore deve riconoscersi nel servo e viceversa. Il primo, essendo la sua signoria resa possibile dalla mediazione del lavoro servile, si riconoscerà infine anch'egli come servo, come "servo del servo"; il secondo, in vista della sua *Arbeit* che è *Bildung*, che è reale *Umformen* dell'oggetto, si scoprirà invece come la forza effettiva in virtù della quale solamente il signore può esercitare il suo potere e la sua libertà, scoprirà cioè come "egli [il signore] possa con facilità negare interamente poiché il servo esegue la più pesante negazione parziale"¹⁵⁵. I due poli opposti si riconoscono così l'uno nell'altro, portandosi ad una mediata unità: la negazione attuata dalla forma di autocoscienza rappresentata dal servo non sarà più "parziale", mentre la libertà del signore, emancipatasi dal "godimento" ed avendo inglobato il lavoro della servitù, sarà ora una libertà effettiva, appropriatasi di ciò dei cui vincoli si è liberata.

Ma a cosa corrisponde la raggiunta uguaglianza fra signoria e servitù sul piano ontologico a cui Fink riporta il significato delle pagine hegeliane interessate?

"L'uguaglianza e la coincidenza di signore e servo sembra essere già raggiunta per l'autocoscienza se essa considera l'esperienza dialettica che aveva già fatto con l'oggetto. Questo era prima un solido oggetto sensibile che si poteva afferrare, vedere, sentire; era semplicemente lì, impenetrabile nella sua fatticità; la coscienza lo ha solo recepito; ma la coscienza riferita all'oggetto ha rigettato sempre più l'aderenza sensibile e guardato attraverso l'involucro sensibile in cui l'ente le si contrapponeva; quando essa alla fine ritrovò nella cosa stessa (*in dem Ding selber*) il concetto, così era diventata pensiero. [...]. Pensiero è quel rapporto all'ente incontrato come oggetto che sfonda la scorza sensibile e trova la cosa stessa (*das Ding selbst*) come puro concetto. [...]. Se la coscienza dell'oggetto (il servo) è così diventata coscienza pensante, allora l'estraneità dell'oggetto collima con essa stessa: il concetto nella cosa e il concetto nell'intelletto pensante sono uguali"¹⁵⁶.

Le due *Grundgestalten* dell'autocoscienza risultano infine unificate quando "il concetto nella cosa e il concetto nell'intelletto pensante sono uguali". Il superamento dell'unilateralità delle due forme, per cui la signoria accetta di scendere a patti con il reale, mentre la schiavitù si riscatta dalla propria condizione servile, è ottenuto ove entrambe si riconoscano nella loro unità come pensiero, il quale, affermando se stesso, può nel contempo riconoscersi nella concettualità pensabile della realtà esterna; "il pensare (così compreso) porta al servo la libertà"¹⁵⁷. Nella parte sull'intelletto abbiamo visto come la verità si sia aperta un varco, mostrando di non poter più coincidere con la semplice *Faktizität* dell'ente e approdando invece al "concetto", al vero "nascosto" che solo il *noein* può

¹⁵⁵ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 243; Hegel, p. 176.

¹⁵⁶ Ivi, pp. 244-245; Hegel, p. 178.

¹⁵⁷ *Ibid.*

cogliere. Orbene, è ora l'estensione del momento concettuale dall'oggetto alla coscienza che lo pensa o, per meglio dire, il riconoscimento della *Gleichheit* della concettualità dei due versanti, soggettivo ed oggettivo, a garantire la prima forma compiuta in cui il *Selbstbewußtsein* si afferma: l'"ontologia della cosa" e l'"ontologia del sé" vengono a coincidere ove il concetto con cui nel secondo caso è teorizzato il pensiero della verità dell'essere non sia concepito come semplice strumento conoscitivo, ma afferrato nel suo fare tutt'uno con l'essere che appunto descrive. Il pensiero e la realtà sono così portati alla coincidenza; essi vengono scorti nella loro comune natura.

Affermare tuttavia l'emancipazione della coscienza servile al rango di autocoscienza pensante non significa ancora aver portato alla conciliazione tutte le dissonanze che il genuino *Zu-sich-kommen* deve comporre in sé, come mostrano le due figure immediatamente successive: stoicismo e scetticismo. Ciò a cui realmente si allude con la dichiarazione dell'identificazione realtà-pensiero resta infatti ancora indeterminato. Dal modo in cui una simile equazione viene intesa dipende, come vedremo, tanto l'autentico significato da attribuirsi all'autocoscienza, quanto la svolta che per Fink condiziona l'intero senso della *Fenomenologia*. È con le decisioni prese in questa sede che si determina il modo in cui leggere il percorso sinora svolto; è qui che cade la scelta filosofica volta a segnare il discrimine fra un attraversamento del percorso dialettico conforme al proposito hegeliano ed una sua ripetizione □ è il caso di Fink □ che, per quanto fedele, ne riassume i singoli momenti in un tipo di conclusione differente.

Quanto a stoicismo e scetticismo, sono poche le righe che Fink vi dedica. Di entrambe, molto sinteticamente, si limita a sottolineare come ancora non si tratti dell'effettiva realizzazione dell'autocoscienza, in cui la diatriba servo-padrone deve risultare unificata: la libertà del pensiero, pensata dai momenti storico-filosofici a cui le due tappe rimandano, non sarebbe ancora concretamente attuata, non sarebbe avvenuto il genuino passaggio reciproco del padrone nel servo e del servo nel padrone. Malgrado si tenti una tale liberazione dal reale tramite il pensiero, il concetto della cui necessità è stato ormai guadagnato, né la "libertà astratta" dello stoicismo, né la presunta emancipazione dello scetticismo riescono a prendere su di sé l'elemento estraneo. Pur non trattandosi più della vuota e tautologica autoaffermazione del signore, essendo ormai sorta l'esigenza dell'identità fra il "concetto nella cosa" ed il "concetto nell'intelletto pensante", questa identità non è stata ancora portata alle sue estreme conseguenze; non basta ammettere che l'essenza dell'ente è della stessa natura del pensiero per farlo realmente proprio.

Così si esprime Hegel a proposito della coscienza stoica:

"La coscienza stoica, dunque, non ha certo come essenza un altro da sé, né l'astrazione pura dell'Io, bensì piuttosto l'Io che ha in sé l'essere-altro. Tuttavia, si tratta solo di una differenza pensata, e quindi l'Io, nel suo essere-altro, è immediatamente ritornato entro sé: al tempo stesso, pertanto, questa sua essenza è soltanto un'essenza *astratta*. La libertà dell'autocoscienza è qui *indifferente* verso l'esistenza naturale, e perciò *l'ha emancipata, l'ha lasciata altrettanto libera*. In altri termini, la *riflessione* della coscienza stoica è una *riflessione duplicata*"¹⁵⁸.

¹⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 118; tr. it. p. 297.

E a proposito della coscienza scettica:

“Nel complesso, dunque, la coscienza scettica è questo vaniloquio inconsapevole che oscilla continuamente da un estremo all’altro, dall’autocoscienza uguale a se stessa alla coscienza accidentale, confusa e ingenerante confusione. Essa non riesce a comporre insieme questi due pensieri di se stessa: *una volta*, conosce la propria libertà come innalzamento al di sopra di ogni confusione e accidentalità dell’esistenza, mentre, *la volta successiva*, confessa di essere ricaduta nell’*inessenzialità* e di essere impegnata con essa”¹⁵⁹.

Nonostante l’identità concettuale-universale di cosa e pensiero, che fa sì che l’essenza dell’ente non sia in fondo altro dal concetto che la pensa, a restare pur sempre fuori è l’esistenza, la concretezza di ciò che è, il fatto bruto che il concetto non può cogliere e in cui per conseguenza non è in grado di riconoscersi. Come può l’autocoscienza pensante arrivare a ritrovarsi nella concretezza, passo necessario per poter realmente e definitivamente superare quella condizione di autoalienazione per cui l’oggetto è ad essa estraneo? Se lo stoicismo, come dichiarazione della libertà del pensiero, non considera il mondo sensibile e si pone come suo mero autopossesso astratto, lo scetticismo, cercando di portare a compimento ciò che la coscienza stoica “ha solo pensato”, tenta di completare il processo di autoriconoscimento dell’autocoscienza inglobandovi anche la realtà individuale e non fermandosi ad una consonanza radicata unicamente sul piano dell’universale. Eppure il suo tentativo sarà parimenti destinato allo scacco: “esso [lo scetticismo] si sforza di ritrovare l’io non solo nell’essenza universale delle cose, ma anche nel singolare; ma con ciò viene disorientato dalla singolarità casuale”¹⁶⁰. Malgrado le sue intenzioni, a nulla valgono gli sforzi della coscienza scettica di risolvere e mediare la contraddizione fra l’universale ed il singolare, tra cui continua ad oscillare senza poter trovare fra loro una reale conciliazione. Ad essa non resterà infine che fare con sé la più dura esperienza di essere una coscienza intrinsecamente divisa: non potrà che riconoscersi come coscienza infelice.

3.2.2. *La coscienza infelice*

L’insuccesso dello stoicismo e dello scetticismo ha infine portato alla seguente autoconsapevolezza: la coscienza non può ritrovarsi nella totalità della realtà, far proprio tanto l’universale quanto il particolare, essendo una coscienza *internamente* scissa, una coscienza, cioè, che costitutivamente non è posta nelle condizioni di liberarsi *in toto* dalla servitù, avendo sia il signore, sia il servo, dentro di sé.

Das unglückliche Bewußtsein, ci dice Fink, è il nome hegeliano per la finitezza umana; più precisamente: è la denominazione con cui Hegel designa la comprensione dell’essere caratterizzante l’uomo in quanto uomo finito¹⁶¹. I

¹⁵⁹ Ivi, pp. 120-121; tr. it. pp. 303-305.

¹⁶⁰ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., pp. 252-253; Hegel, p. 185.

¹⁶¹ Fink, come sempre, prende anche in questo caso le distanze dalle interpretazioni correnti, a cui rimprovera di non cogliere nell’opera hegeliana il primato della problematica dell’essere. Un riferimento critico mirato, come ci si può facilmente attendere, viene avanzato nei confronti di quelle posizioni per le quali a venire descritta con la figura della “coscienza infelice” sarebbe una

tentativi della coscienza stoica e di quella scettica paiono infine destinati a naufragare contro il riconoscimento dell'ineludibile modalità in cui si struttura l'umano rapporto all'on. È perciò alla presa d'atto dei propri intrinseci limiti che è dedicata questa ulteriore configurazione coscienziale, con cui la seconda sezione dell'opera si conclude, in uno spostamento delle tensioni sinora incontrate, simbolicamente sintetizzate nelle immagini del signore e del servo, all'interno della coscienza *tout court*.

In cosa consiste infatti l'infelicità di quest'ultima? Hegel, espressamente, parla della tensione da essa vissuta fra l'immutabile (*das Unwandelbare*) ed il mutevole (*das Wandelbare*), il cui rapporto viene nell'opera scandito tramite il susseguirsi di tre differenti forme ontologico-esperienziali, sino alla risoluzione finale del contrasto, sfociante nel passaggio dall'autocoscienza alla ragione e nel raggiungimento della verità dell'idealismo. Esponiamo sinteticamente le tre tappe. Prima tappa: la coscienza considera l'immutabile come l'essenziale ed il mutevole come l'inessenziale, ma, essendo irretita nella realtà transeunte, si riconosce essa stessa come inessenziale, dunque non in grado di elevarsi realmente all'immutabile, il quale resta pertanto un inarrivabile oggetto di *Sehnsucht*, nostalgia. Secondo momento: proprio nello iato fra i "due regni", la coscienza, nella sua limitata singolarità infelice, funge nel contempo da contatto fra di essi; nella nostalgica relazione all'immutabile si instaura comunque un legame con il suo dominio. Terzo passo, risolutivo: *das Unwandelbare* viene riconosciuto nella singolarità della coscienza che sa se stessa; esso non è altro da una tale singolarità, ma ha questa come luogo del suo evenire.

Se, molto in sintesi, sono questi i passaggi in cui nella *Fenomenologia* si snoda il *Gegensatz* mutevole-immutabile nella vicenda della "coscienza infelice", interessante è vedere come Fink collochi il significato delle due categorie e la problematica espressa dalla loro diatriba nel medesimo orizzonte di problemi in cui si è mossa la parte precedente, rimasta incastrata, abbiamo visto, nella mancata conciliazione fra universale e realtà singolare. Il rapporto all'immutabile non rimanderebbe qui, come voleva Kojève □ la cui posizione è dall'autore sinteticamente ripercorsa □, alla condizione esistenziale a monte della religione e del rapporto alla trascendenza¹⁶². "Come sorgono improvvisamente questi concetti? In verità essi non sono concetti emersi *ex novo*, bensì i concetti fondamentali che giocano il ruolo dominante nell'intera storia discussa finora dell'esperienza dialettica dell'essere"¹⁶³: il contrasto fra il mutevole e l'immutabile altro non è che una riproposizione, stavolta espressamente calata nel modo dell'umano *Seinsverständnis*, dell'opposizione fra l'universalità e la singolarità, la stessa opposizione sui cui scogli stoicismo e scetticismo si sono arenati nel

condizione esistenziale dell'uomo. Il pensiero va ovviamente alle letture di matrice esistenzialista di ambito francese, prime fra tutte quelle di Jean Wahl ed Alexandre Kojève. Nello specifico quest'ultimo, come fa giustamente notare il curatore dell'edizione Klostermann, rappresenta l'unico altro interprete dell'opera hegeliana di cui Fink faccia espressamente il nome.

¹⁶² Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Gallimard, Paris 1997; tr. it. *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études*, a cura di G. Frigo, Adelphi, Milano 1996.

¹⁶³ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 254; Hegel, p. 186.

tentativo di ridurre la realtà a pensiero. Quella che prima si era mostrata come l'incapacità di portare insieme *Selbst* e *Welt* emerge ora come la coerente conseguenza di un *Selbst* che proprio in virtù della sua stessa costituzione, quindi inesorabilmente, è destinato a rimanere ancorato al mondo. Il primo passo in cui inizia la storia dialettica della coscienza infelice, il primo momento in cui il rapporto all'immutabile non va oltre il semplice anelito di un nesso nostalgico, è per Fink da tradursi come ulteriore angolazione da cui l'aporia dello scetticismo è osservabile; se nella figura precedente è emerso il limite invalicabile della singolarità, un tale esito risulta ora indagato nelle sue conseguenze anche per quel che concerne il rapporto con l'universalità. Emerge così la condizione di una coscienza che da una parte pensa sì l'universale, attaccando l'involucro sensibile della realtà, ma dall'altra, facendo essa stessa parte di questa realtà, continua a rapportarsi all'oggetto del suo concetto come a qualcosa di estraneo, qualcosa del quale, nella sua finitezza, non può conoscere né l'origine, né, tantomeno, l'intrinseco legame con il singolare. L'universale dell'ente resta così un momento che la eccede, che può essere pensato ma a cui essa, in quanto singola coscienza irretita nella concretezza della sua insuperabile individualità, non può elevarsi, non potendo conoscere il legame con il frangente individuale né nella cosa, né in sé come sede finita in cui *das Allgemeine* viene pensato.

Così Hegel, spiega Fink, “dà una profonda determinazione della finitezza dell'umana comprensione dell'essere”¹⁶⁴, tesa fra la conoscenza dell'*essentia* e dell'*existentia* nell'oggetto. Dove pensiamo una cosa, prosegue l'autore sviluppando un'argomentazione a noi già nota, differenziamo necessariamente in essa il suo *Was-sein* ed il suo *Daß-sein*, la sua essenza universale, che essa condivide con altre cose, e la sua irripetibile singolarità, che la vede individuata in questo tempo ed in questo luogo, senza poter derivare l'origine dell'una dall'altra: “in ogni cosa l'universale ed il singolare sono insieme in un modo enigmatico”. Ma è per l'appunto qui, parallelamente al carattere bifronte dell'ente, che si situa la natura scissa della coscienza, come l'instabilità dell'esperienza scettica ci ha del resto già mostrato. Se l'essenza universale dell'oggetto si lascia infatti afferrare e penetrare dal concetto, nel quale l'io può esperire la propria libertà, essendo l'universale nella cosa “gleicher Artung wie mein Denken”, lo stesso non potrà dirsi a proposito dell'individuale, che resta impenetrabile ed inconoscibile e nei confronti del quale la coscienza è destinata a sentirsi “serva”. L'elevazione al pensiero, come può addomesticare la cosa per quel che attiene all'essenza, non può fare lo stesso quanto all'esistenza e al suo essere mero *Faktum*, che il concetto si trova sempre di fronte ma che non può attraversare, riconoscendolo come l'ostacolo insuperabile che lo divide dalla sua completa liberazione.

“L'universale ed il singolare, nel loro contrasto, mantengono la coscienza lacerata e costituiscono così la sua infelicità; la comprensione dell'essere finita è scissa nella comprensione di essenza ed esistenza. Così interpretato, il concetto hegeliano della coscienza infelice ha un senso rigorosamente ontologico. L'origine della divisione dell'essere in essere-cosa (*Was-sein*) ed essere-che (*Daß-sein*), in universale e singolare, in essenza e realtà, resta nascosta all'uomo finito, egli sta anzitutto semplicemente in questa situazione e si trova come trasposto in essa.

¹⁶⁴ Ivi, p. 264; Hegel, p. 195.

Contemporaneamente, tuttavia, l'essere è per lui anche l'uno. L'uno, che ci si apre solo in modo contraddittorio, che ci nega lo sguardo nella sua unità e rende noi stessi, coloro che comprendono l'essere, contraddittori e lacerati, □ spinto da questa necessità, avviene nella filosofia il tentativo dell'uomo di uscire dalla situazione contraddittoria in cui è trasposto □ e di afferrare l'essere più originariamente, cioè come l'origine di quella divisione. Presso Hegel questo significa il passaggio dall'autocoscienza alla ragione"¹⁶⁵.

L'*Unglücklichkeit* della coscienza risiede nel suo doversi rapportare tanto all'universale quanto al particolare, nel suo non potere né dominare il secondo, né comprendere l'origine della loro unione. La libertà del suo pensiero pare così rappresentare solo un punto isolato nel panorama di oscurità che la attornia, rimanendo essa intrappolata nella sua condizione finita e nell'impossibilità di ritrovarsi nell'oggetto esterno, il quale, benché condivida col soggetto il suo versante universale, lo mantiene schiavo della sua singolarità. Il concetto umano si rivela pertanto impotente a carpire fino in fondo l'altro-da-sé, che sempre mantiene gelosamente per se stesso un lato estraneo, inarrivabile col pensiero. Il che, da un'altra angolatura, significa anche questo: che la coscienza, non potendo padroneggiare il concreto (essendo essa stessa e la sua conoscenza concrete), resta di fatto irretita in esso, senza riuscire ad innalzarsi pienamente a quel regno del pensiero a cui ha sì accesso, ma sempre limitatamente ad una conoscenza che non può mai del tutto superare la regione della *dóxa*. *Das Unwandelbare*, come abbiamo letto, resta inizialmente inarrivabile (sebbene la stessa sede coscienziale, e siamo al secondo passaggio della "coscienza infelice", si mostri come luogo finito che, seppur nell'insoddisfazione, già ha schiuso un contatto con esso); posto che è nel proprio autoriconoscimento come pensiero che l'autocoscienza può cercarsi nelle cose (questo l'esito della dialettica signoria-servitù), una simile autoconsapevolezza deve fare costantemente i conti con un orizzonte di concretezza (il mondo fenomenico delle cose individuate e della distinzione soggetto-oggetto finito) in cui il pensiero umano non basta per inglobare l'intero impianto costitutivo del non-io (fatto dall'essenza come dall'esistenza) e a cui esso resta quindi sempre risospinto, vedendosi così interdetta la possibilità di ricongiungersi finanche alla sua autentica natura.

È qui che si situa il passaggio, vero e proprio salto nella dinamica fenomenologica, dall'autocoscienza al suo definitivo inveroamento nella verità della ragione; laddove *Vermunft*, specifica Fink, altro non è che la coscienza divenuta felice, che si è trovata nell'altro e che è riuscita a conciliare in sé il concetto e l'oggetto, l'universale ed il singolare, l'essenza e l'esistenza. Nello svolgersi dei progetti ontologici incontrati nella *Fenomenologia dello spirito* giungiamo così ad un punto cruciale: il progettare della coscienza, in seguito all'elevazione da un'ontologia meramente cosale al pensiero dell'infinito e dopo aver fatto virare su di sé la progettualità dialettica, si coglie infine come l'autentica essenza della realtà (già emersa come infinita), spingendo il cammino conoscitivo in direzione di un autoapprofondimento che conduce alla sua liberazione dalla zavorra della finitezza e allo scoprimento del proprio coincidere con l'"immutabilità" del reale, il cui riconoscimento era sinora impedito dal limite

¹⁶⁵ Ivi, p. 265; Hegel, p. 196.

dell'esistenza, sia questa l'esistere del mondo o della coscienza singola che nel mondo è imbrigliata.

Nonostante Hegel “parli qui il linguaggio dell'asceti” □ e non sono in effetti mancate interpretazioni delle pagine finali della “coscienza infelice” che vi hanno scorto una giustificazione dell'ascetismo □, è la risoluzione finale della problematica ontologica iniziata con la certezza sensibile a venire ora scorta dalla lettura finkiana.

A chiedere di essere *aufgehoben* è la condizione di stallo che Hegel chiama “*Andacht*”, “*fervore devoto*”: “e allora, in quanto fervore devoto, il pensiero della coscienza resta uno scampanio tumultuoso e informe, un'ardente nebulosità, un pensiero musicale che non perviene al Concetto”¹⁶⁶. È questo lo stato del pensiero che pensa l'universale delle cose ma che non è tuttavia ancora giunto a conoscersi come suo luogo d'origine; è lo stadio già descritto della *Endlichkeit*, in cui il pensare resta l'operazione di un ente singolo e finito che non può liberarsi dai propri limiti. Con un'altra espressione hegeliana: il pensiero resta qui concepito come un “lavoro”, lavoro del concetto compiuto sull'ente e sul suo aspetto universale già *vorhanden*, non come sua autentica creazione. Ma non è in fondo ciò a cui invece mira il cammino dell'autocoscienza e la difficoltosa autoricerca dell'io nel mondo esterno? Cosa significa la liberazione dal mondo oggettivo, dichiarata sin dall'inizio della seconda parte quale suo autentico fine, se non la radicale presa su di sé di un tale mondo, non quindi semplicemente il riconoscimento di un'identità di natura fra la sua componente *allgemein* ed il concetto? In tal caso avremmo ancora il rapporto fra l'oggetto ed il soggetto colti nella loro finitezza (la medesima finitezza che la coscienza infelice ha portato in luce), mentre, come Fink specifica sin dall'iniziale definizione di *Selbstbewußtsein*, è dal pensiero dell'infinito che ha origine il processo di autoproblematizzazione dell'io, mirando dunque quest'ultimo sin da subito ad andare oltre la sua posizione finita.

Un simile passo in più, prevedibilmente, può tuttavia avvenire solo qualora si superino i vincoli a cui la coscienza infelice si è trovata incatenata. L'emblematico termine utilizzato da Hegel a tal proposito è *Aufopferung* (sacrificio), che ben suggerisce il capovolgimento richiesto perché possa darsi il passaggio alla ragione. Affinché la coscienza, nel corso della sua odissea, guadagni se stessa, ad esserle richiesto, paradossalmente, è proprio il sacrificio di sé come coscienza: essa scopre “la sua realtà, mentre si derealizza”.

“La coscienza pensante, che pensa l'universale dell'ente, non si deve affermare come il singolo contro l'universale in esso pensato, come un singolo ente vicino ad altre cose; essa deve rinunciare alla sua autonoma realtà singola, si deve ‘sacrificare’. Fintanto che la coscienza pensante ritiene se stessa come una realtà individuata in mezzo al mondo, le universalità pensate in essa rimangono ‘fuori’. Sino ad allora abbiamo solo un ‘contatto’ delle sfere disperate del singolo □ qui della coscienza pensante □ e dell'universale, cioè delle strutture pensate”¹⁶⁷.

¹⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 125; tr. it. p. 315.

¹⁶⁷ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 268; Hegel, p. 199.

Perché la coscienza non si limiti a “lavorare” con i concetti e ad usufruire della loro portata universale per ritrovarla solo in un secondo momento nel mondo esterno, perché le “universalità pensate” non le si presentino come un apparato estraneo e meramente a portata di mano, essa deve anzitutto spogliarsi della sua singolarità, rinunciare al suo essere una cosa individuata ed autosufficiente al pari delle altre cose, al fine di scoprirsi come il luogo peculiare in cui “è deciso tutto il singolare e l’universale dell’ente”; non, perciò, come semplice cosa che trova innanzi a sé il concetto e che in virtù di un tale “dono” può attingere all’universalità delle cose esterne, le quali continuano così a rimanerle estranee, ma, più estremamente, come il luogo dove “si decide” l’universalità dell’intero mondo e, per conseguenza, il modo del conformarsi della sua singolarità.

Nel commento fornito da Fink al passaggio alla ragione troviamo una duplice indicazione, che segna fra le righe sia il contatto ravvisabile fra la concezione del soggetto sviluppata dal nostro autore (che già conosciamo dal capitolo precedente) e quella hegeliana, sia quel passo in più compiuto da Hegel che Fink non potrà seguire. Quanto al primo punto, infatti, è la concezione della “trascendenza del *Dasein*” a venire dichiaratamente presa in causa, con la trasformazione che questa comporta dalla coscienza ontico-intramondana alla “coscienza del mondo”: la soggettività umana non si considera più alla stregua di una cosa fra le cose, ma si riconosce nella sua “apertura” originaria alla compagine universale mondana, come la ragione “in cui viene pensato tutto l’universale, tutto l’essere dell’ente”. Ritroviamo qui una dinamica già incontrata nell’analisi dei testi finkiani, in cui abbiamo visto il preliminare stare-aperto del soggetto per la totalità ontica in cui è calato, totalità che, nonostante le differenze storiche, cela in sé una struttura invariabile che sempre l’uomo progetterebbe e penserebbe in modo stabile. Anche nel caso di Fink si può dire che la coscienza si riconosce nell’estraneo, come “movimento dei pensieri dell’essere” conformanti il reale e non semplicemente come loro estrinseco pensiero, così come si può similmente affermare che l’uomo non detiene una struttura ontologica uguale a quella dell’ente non umano, chiuso in sé, dovendola per contro “sacrificare” in nome di una conformazione che lo spinge a riconoscersi nel suo anticipante riflettersi sopra l’inezienza mondana. In tal senso sembrano poter valere anche per le tesi espresse nei primi corsi finkiani, anch’esse frutto di un cammino di “autocoscienza”, le parole con cui Hegel riassume la verità della ragione dell’idealismo finalmente raggiunto:

“Adesso, nella *sussistenza* del mondo, l’autocoscienza scorge la propria *verità e presenza*, e, nella sfera del mondo, è certa di fare esperienza unicamente di se stessa.

Il concetto della ragione espresso dall’Idealismo è il seguente: la ragione è la certezza, da parte della coscienza, di essere ogni realtà”¹⁶⁸.

Ma resta per noi il quesito: cosa significa per Hegel “certezza di essere ogni realtà”? In che senso la coscienza deve sacrificarsi e rinnegarsi in quanto coscienza singolare? Per Fink, come per Heidegger, la negazione da parte dell’uomo di una normale struttura ontologica di tipo cosale non significa però in realtà la rinuncia alla finitezza, almeno se per finitezza non si intende solo l’estraneità del mondo esterno, ma anche l’impenetrabilità della sua concretezza □

¹⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 133; tr. it. p. 335.

è stata del resto così intesa nella descrizione della “coscienza infelice” □: sebbene la coscienza si scopra come movimento del pensiero della realtà, quest’ultima resta tale nella sua impossibilità di essere sfondata ed il *Daß-sein*, benché riportato all’anticipante progettazione concettuale del *Was-sein* (non da intendersi solo come *eidos*, ma più generalmente come struttura universale e “legge” determinante l’individuarsi comune ad ogni ente), permane nonostante tutto come fatto bruto che in quanto tale resta inspiegabile. Un modo per dire che l’esistenza delle cose, per quanto pre-condizionata dai pensieri coscienziali, resta nella sua origine indipendente dal soggetto. Ora, si può dire lo stesso per Hegel? È l’immagine ontologica, a cui la *Fenomenologia dello spirito* è pervenuta, quella di un peculiare fondamento d’essere nella cui “vita infinita” il soggetto si ritrova coinvolto come semplice pre-pensiero dell’universale del reale? Il che significa anche chiedere: oltre che all’assunzione della propria forza di pensiero, l’interrogazione che la coscienza ha attuato su se stessa ha condotto anche alla conferma dei propri limiti finiti e dell’impossibilità di elevarsi al di sopra della differenza essenza-esistenza che è la sua infelicità? Ma non è la ragione la coscienza divenuta felice?

Rispondere a queste come a domande affini si rivela particolarmente significativo, se Fink ci dice che “la comprensione dell’essere ha trovato nell’idealismo della ragione la sua espressione adeguata”¹⁶⁹. Nonostante l’opera non si fermi, ma prosegua in ulteriori figure, tutt’altro che secondarie nella sua economia, è qui, nel passaggio dall’autocoscienza alla ragione tramite la conciliazione della coscienza infelice, che l’opera hegeliana raggiungerebbe per Fink il proprio culmine e offrirebbe una risposta alla domanda sull’essere che l’ha guidata sin dall’inizio. Comprendere appieno il modo della rimozione dell’*unglückliches Bewußtsein* ed il significato sotteso all’entrata nella *Vernunft* significherebbe pertanto accedere al cuore del progetto ontologico hegeliano e alla prospettiva di pensiero a cui le precedenti verifiche miravano.

4. La felicità della coscienza: la risposta hegeliana al problema dell’essere

Filo rosso della lettura finkiana della *Fenomenologia dello spirito* è il cammino di pensiero in cui Hegel sviluppa la sua concezione dell’essere. Premesso che l’uomo, nella sua condizione naturale, è una coscienza finita circondata da cose finite □ condizione corrispondente alle posizioni iniziali della certezza sensibile e della percezione □, come pensare l’essenza di un tale quadro, da cui necessariamente il filosofare ha sempre inizio? Questo l’interrogativo alla guida del lavoro ermeneutico svolto da Fink sulle pagine hegeliane. Ciò, come l’autore tiene più volte a precisare, non vuol dire negare che il mondo continui ad apparirci come un mondo di cose indipendenti (fra loro e rispetto all’io che le conosce), quanto piuttosto domandare dove poter situare il baricentro metafisico dell’essere dell’ente che ci circonda. Nella salita speculativa seguita nel corso del testo si è così passati dal valore ontologico ultimo della singolarità cosale al pensiero del “mondo invertito” e della vita infinita di cui il finito non sarebbe che semplice esibizione, per poi spostare il fuoco dall’oggetto al soggetto e da qui seguire il

¹⁶⁹ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 293.

processo con cui quest'ultimo si cerca nel primo. Qual è la vera essenza e natura della soggettività? Questa diviene ora la questione-cardine, facente tutt'uno con il problema del *Sein* nella misura in cui l'obiettivo a cui l'autocoscienza tende è infine il ritrovamento di sé nel reale da parte di quella stessa coscienza che conduce l'interrogazione filosofica. Dopo aver seguito per così dire dall'esterno lo svolgersi delle *Prüfungen* della prima sezione, è a se stessa che essa si volge, sviluppando il susseguirsi dei progetti ontologici successivi come sempre differente modo di concepire e tematizzare il proprio coinvolgimento nella realtà e completando il cammino precedente focalizzato sull'oggetto.

La coscienza si cerca dunque nel mondo; ciò è quanto la *Fenomenologia* anticipa già prima di inoltrarsi nelle singole figure del *Selbstbewußtsein*. Ma di che coscienza si sta qui parlando? Protagonista non potrà più essere la soggettività finita, essendo invero dal pensiero dell'infinito che questa nuova dinamica prende le mosse¹⁷⁰. Già in principio ci viene detto che l'esito dell'autocoscienza, lungi dall'incarnare un semplice spostamento dal polo oggettivo a quello soggettivo, ha a che vedere con un progetto di pensiero da cui sia l'oggetto, sia il soggetto tradizionali vengono inglobati; progetto anticipato e poi accantonato per lasciare spazio ai vari passi preposti al suo raggiungimento, che si tratta ora di affrontare nel suo concreto conformarsi.

È su tale soglia che il paragrafo precedente si è chiuso, lasciando in sospeso la trattazione e l'approfondimento di quella trasformazione dell'autocoscienza in ragione che Fink spiega, con una terminologia attuale, facendo riferimento alla "trascendenza del *Dasein*" e all'estendersi del soggetto nei pensieri ontologici *a priori* che solo permettono la disposizione ontica. La coscienza non è più solo la facoltà di pensare e di condividere il carattere universale dell'ente, ma si è riconosciuta come lo stesso luogo d'origine dell'universalità, della necessità tanto della caratterizzazione eidetica quanto della strutturazione categoriale. In tal senso si sarebbe dunque già verificato quel superamento dell'opposizione soggetto-oggetto prospettato sin dall'inizio ed un coinvolgimento della vita coscienziale nel movimento di finitizzazione dell'infinito; sarebbe inoltre finalmente raggiunta la conoscenza minima richiesta per poter seguire l'odissea fenomenologica come progressivo inveramento di progetti ontologici prospettati dalla coscienza, secondo le indicazioni anticipate nell'*Introduzione*. Sennonché, a questo livello, la finitezza non sarebbe ancora superata, mentre noi sappiamo che nel processo di *Aufhebung* della coscienza infelice si parla di *Aufopferung*, di "sacrificio" della singolarità e che Fink ha sin dal principio identificato l'infelicità in questione con l'umana *Endlichkeit*, ragion per cui la rimozione della prima dovrà per necessità coincidere con la rimozione della seconda. Il che esclude naturalmente di potersi fermare ad un'interpretazione della ragione alla luce di una prospettiva kantiano-heideggeriana (prospettiva notoriamente volta ad evidenziare la non riscattabilità del finito), imponendo di leggere in direzione più radicale tanto la certezza dell'io di essere tutta la realtà, quanto, che è lo stesso, la riduzione della realtà a concetto. Il problema pare quindi essere quello di tracciare i contorni di una posizione filosofica, apparentemente contraddittoria, in cui da una parte si conclude il

¹⁷⁰ Sul nesso fra vita infinita e autocoscienza, cfr. anche H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik*, cit.; tr. it. *La dialettica dell'autocoscienza*, in *La dialettica di Hegel*, cit., pp. 74 e sgg.

cammino dell'autocoscienza e la coscienza si libera dall'alienazione che la vedeva estranea al proprio oggetto, dall'altra, proprio nel raggiungimento di una simile emancipazione, non possiamo più pensare alla coscienza finita ed i termini del dissidio dialettico paiono aver perso il significato che possedevano all'inizio; la coscienza, richiamando a sé il mondo esterno, non è infine più coscienza. Cosa significa allora approdare ad un circolo di comprensione in cui essa arriva a coincidere con la realtà a spese della propria singolarità e cosa questo comporta per l'io conoscente? È qui, abbiamo detto, che Fink individua la risposta hegeliana alla questione dell'essere, convinzione con cui, nella *Vorlesung* del '48-49, vediamo motivata la scelta interpretativa di bloccare a questo punto il commento della *Fenomenologia* e di dedicare le ultime ore del corso all'approfondimento della dimensione ontologica così emersa nel passaggio dal *Selbstbewußtsein* alla *Vernunft*, per Fink vero apice dell'opera.

Anzitutto il filosofo puntualizza come la ragione hegeliana non ammetta di essere confusa con la *Weltoffenheit* dell'io introdotta dall'impostazione trascendentale kantiana, in cui il soggetto porta sì preliminarmente con sé lo spazio ontologico originario in cui l'ente può apparire, ma solo per quel che concerne la forma *a priori* dell'oggetto, la cui estraneità continua a permanere relativamente a quel resto empirico la cui origine la soggettività non può dominare: "l'ente non è più l'estraneo per l'io solo nel suo essere-cosa puramente universale; ma resta estraneo all'io nel suo essere-che, nella molteplicità infinita delle sue determinazioni fattuali e nella brutalità della sua realtà"¹⁷¹. Benché la concettualità soggettiva pre-condizioni il modo dell'esibirsi dell'ente estraneo, la coscienza kantiana resta di fatto ancora infelice, in quanto il suo concetto, sebbene riconosciutosi come luogo d'origine dell'universalità del mondo, non riesce a render ragione del mero momento esistenziale, che continua a rimanere estraneo. Diversamente accade invece nel caso della *Vernunft* hegeliana, in cui nulla permane al di fuori della coscienza, la quale prende entro sé tanto il *Was-sein*, quanto il *Daß-sein* delle cose.

Il quadro emerso è in sintesi questo: nell'accezione hegeliana di ragione l'individuazione ontica perderebbe la propria autonomia in quanto assorbita nel compimento dell'autocoscienza, nella realizzazione della coscienza nell'altro da sé, nell'ambito di uno scatto del processo dialettico che vede nel contempo il venir meno dell'individuazione coscienziale, in una mediazione dei due termini in una terza dimensione ontologica a cui l'ascesa del sapere filosofico può accedere solo spogliandosi delle proprie vesti finite. Sia il limitato fronte oggettivo, sia quello soggettivo, sono così negati, trovando la propria essenza in una sfera problematica che non è né oggettiva, né soggettiva. Ma perché si parla allora di autocoscienza? Un'autoconoscenza a ben vedere c'è, ma non riguarda l'uomo: "filosofia non è solo un modo dell'atteggiamento dell'uomo □ non è una cosa semplicemente umana. [...]. Essa è sapere assoluto. E ciò significa per Hegel, [...], che essa è il sapere in cui l'assoluto sa se stesso assolutamente"¹⁷². A ritrovarsi nell'interezza del mondo oggettuale non è il soggetto, ma l'infinito precedente la stessa relazione soggetto-oggetto, l'essere autentico che nel sapere filosofico umano

¹⁷¹ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., pp. 274-275.

¹⁷² Ivi, p. 313.

giunge a conoscersi: la graduale avanzata della dialettica del *Selbstbewußtsein* non ha come meta finale una determinata concezione dell'umana relazione al mondo, ma l'entrata nella conoscenza dell'assoluto, conoscenza che è al contempo autocoscienza in quanto sorta dall'interrogazione che l'*ego* finito compie su se stesso e alla fine coincidente con un sapere in cui assoluto non è solo l'oggetto conosciuto, ma anche il soggetto conoscente. Se è pur vero che la coscienza si ritrova nell'oggetto estraneo nella misura in cui la loro differenza viene a cadere, ciò accade non perché essa trascini dalla propria parte l'asse del nesso conoscitivo, ma perché entrambi i versanti vengono riportati alla loro origine comune; e ciò mentre essa, rinunciando alla propria finitezza e alla propria caratterizzazione come coscienza singola, rimette infine la sua essenza ed il suo conoscere all'essere infinito, il quale può così riconciliarsi con se stesso ("Con ciò la filosofia, [...], è data in un doppio aspetto: da un lato è un'opera umana, dall'altro essa è però l'autocoscienza dell'assoluto"¹⁷³).

La pre-comprensione ontologica della ragione non è in fondo differente da quella a cui già l'intelletto era approdato, la cui importanza nell'intera economia dell'opera ci è stata additata da Fink nella parte corrispondente. La differenza risiede nel fatto che, se ad essersi là mostrata nella sua nullità ontologica era solo la sostanzialità della cosa, fatta esplodere nel concetto di forza e poi diluita nella dinamica di finitizzazione della "vita", a venire ora superata è anche la distinzione fra la cosa ed il soggetto che la conosce, rimasto esterno al dispiegarsi della dialettica della "coscienza" e divenuto diretto tema di *Prüfung* solo in quella dell'"autocoscienza". Così pare suonare il risultato a cui Hegel alla fine approderebbe: *i limiti dell'ente garantiti dalla sua compagine sostanziale, insieme alla stessa distinzione fra io conoscente e oggetto conosciuto, sono ontologicamente nulli*, mera apparenza da superarsi in uno sguardo filosofico in grado di cogliere tali distinzioni finite (la distinzione fra cose, come fra cosa e coscienza) quali semplice frutto del processo di ontificazione dell'assoluto. Solo quest'ultimo può rappresentare la risposta alla domanda sull'essere dell'ente, mentre il cammino di pensiero con cui ci si eleva alla sua conoscenza, l'odissea della *Fenomenologia dello spirito*, troverà infine il proprio senso nella dimensione extra-finita dell'*absolutes Wissen*; dunque come *iter* che da un lato è sì conoscenza umana che dall'orizzonte dell'apparire si eleva all'essenza, ma che dall'altro, coerentemente con la concezione ontologica raggiunta, non potrà rimanere semplice "opera" dell'uomo, ma sarà esso stesso riassorbito nella sfera non umana e non finita del fondamento. Si spiega così il motivo per cui sono solo la *Gottesfrage* e la *Wahrheitsfrage* ad essa connessa (inerente alla conoscenza dell'ente autentico e del vero in senso forte) ad esserci apparse durante la lettura dell'*Introduzione* quali linee guida del filosofare hegeliano, riferendosi le altre *Grundfragen* finkiane al campo fenomenico, per Hegel destinato ad essere negato nel suo valore ontologico; e ciò vale tanto per la domanda sulla cosa, quanto per quella sull'orizzonte mondano e sulla verità ontica, tutte affrontate indirettamente nell'incedere della coscienza, ma alla fine superate nell'unica questione cruciale della conoscenza dell'ente autentico, come superato è l'ambito delle differenze fenomeniche a cui esse si riferiscono.

¹⁷³ *Ibid.*

Non resta quindi che schizzare le linee concettuali in cui pensare l'idea di assoluto a cui Hegel sarebbe così giunto, quella che per Fink rappresenta l'hegeliana concezione dell'essere dell'ente. Come già detto, ritroviamo qui la medesima dinamica originativa già incontrata col concetto di "vita" e di "mondo invertito", da cui è coinvolto ora il nesso veritativo fra l'io e il suo oggetto.

La sezione dedicata alla "coscienza" si è conclusa col pensiero dell'unitario fondamento d'essere che, in quanto frutto dell'esplicazione del concetto di "forza", è tale solo come autoestrinsecazione ed autosuddivisione; divisione che, terminando nella molteplicità e nell'individuazione ontica, trascina nel suo costante gioco e nella sua interna negatività anche le "leggi" di organizzazione del mondo, in conformità alle quali ogni ente si mostra in un'essenza e in una concreta esistenza dettata dalla struttura categoriale. Tanto il piano del *Daß-sein* (l'effettivo esistere della cosa), quanto quello del *Was-sein* (da intendersi come pre-formazione di un tale *Daß* secondo il suo *eidōs* e secondo il modo della sua individuazione) si sono pertanto mostrati come momenti di esibizione dell'Uno, luoghi di automanifestazione della sua unità.

La stessa struttura ontologico-concettuale torna ora al termine dell'"autocoscienza", includendo la definizione del soggetto. La salita dell'Uno nella legislazione *a priori* dell'ente sino alla sua concreta differenziazione porta adesso a riconoscere come solo a quest'ultimo livello sorga la differenza io-cose, la quale risulta per conseguenza azzerata nella più originaria unità delle sue componenti: "l'io e la cosa sono lo stesso: entrambi sono 'concetto'. Qui si trova il punto decisivo della filosofia di Hegel"¹⁷⁴. Il distinguersi fenomenico di *Ich* e *Ding* si mostra "*im Grunde hinfällig*", trovando entrambi la propria identità nel movimento dell'infinito e nel suo darsi come la preliminare concettualità in virtù della quale il mondo si dispone. L'apertura del *Dasein* per la struttura della sua esperienza empirica non resta piegata verso l'uomo e radicata in se stessa, ma si fonda in una più profonda *Offenheit*, quella con cui l'unità della vita infinita esce da sé nella dispersione del molteplice, che abbraccia il nascere della relazione conoscitiva e si fa garante del terreno comune che la rende possibile. Il fatto che la cosa mi appaia come cosa (con un'essenza che la accomuna ad altre cose ed individuata secondo la compagine categoriale) è dato da una struttura *a priori* che l'uomo ha già prima del suo incontro con i singoli enti, e ciò non perché una tale struttura sia da ultimo schiusa dal suo "trascendere" (avremmo così una coscienza ancora "infelice" che lascia fuori da sé l'empirico), bensì in quanto l'uomo è aperto per la regione totalizzante dove sorgono sia il suo conoscere, sia l'oggetto del suo conoscere, i quali risulteranno alla fine identici proprio in virtù di questo comune luogo d'origine. Chiare a proposito le seguenti parole di Heimsoeth, in linea con la lettura finkiana:

"Tutte le categorie, nel loro senso originario, sono le differenti definizioni o predicati essenziali dell'assoluto stesso. La 'Logica trascendentale' kantiana (la dottrina delle forme soggettive dell'intelletto umano) viene ora trasformata in 'Scienza della logica', nel senso di un sistema delle forme essenziali della ragione assoluta che si trova prima dell'intero contrasto fra soggettivo ed oggettivo. [...]. I suoi concetti sono tanto forme essenziali dell'ente, le funzioni formanti la realtà,

¹⁷⁴ Ivi, p. 277.

l'universale e necessario 'in-sé delle cose e dell'oggetto in generale' □ come sono condizioni a priori del conoscere¹⁷⁵.

Prima di appartenere all'ente (Aristotele) e prima di essere forme *a priori* del soggetto (Kant), le categorie, in quanto emblema della compagine del mondo (ma è questo un discorso che può essere esteso a tutte le componenti della struttura mondana, dalla riconduzione di ogni ente a generi e specie all'estensione spaziotemporale), sono "predicati" dell'assoluto, "leggi" della sua esibizione. Solo in seconda battuta sono anche modi del pensiero umano e del configurarsi della cosa; ancora con Heimsoeth:

"Non i soggetti producono il pensiero sovraindividuale e penetrante l'essere, bensì il pensiero sostanziale, la ragione o il concetto, fondamento di tutto l'ente, [...], si afferma nella singola coscienza! E di nuovo: le realtà oggettive, che si trovano di fronte alla coscienza in modo autonomo, non sono cose essenti in-sé, sostanze, monadi di forza □ bensì piuttosto congiunzioni, unioni di funzioni ideali, il dominare del concetto concretamente formante e vincolato nel prodotto"¹⁷⁶.

A monte del presentarsi degli enti e del loro essere saputi si trova il "dominare del concetto", l'universale "*Leben des Begriffs*" che nel suo autodispiegamento dà origine al suolo sul quale il soggetto e l'oggetto, entrambi finiti, possono incontrarsi. Come Fink puntualizza, il fatto che si parli di concetto non rimanda più ad una *Gedachtheit*, ad "un noema che viene pensato in un altro, cioè nella singola coscienza", ma "l'universale stesso è vivente, è il NOUS che domina il tutto, □ è l'universale assolutamente concreto. Questo significa la 'ragione' di Hegel"¹⁷⁷; la vita del concetto è il movimento dei pensieri dell'essere prima del loro essere pensati da una soggettività limitata, prima del loro biforcarsi nella dimensione soggettiva e in quella oggettiva. A differenza della "identità parziale" attuata da Kant fra la cosa e l'io, dove il singolare e l'universale non risultano ancora conciliati, è siffatta "identità totale" a trovare luogo nella hegeliana *Vernunft*, nell'*Aufhebung* tanto dell'individuazione cosale quanto di quella coscienziale, di cui il concetto è la comune essenza:

"L'io deve rinunciare a sé, 'sacrificarsi' come autonoma realtà accanto all'altro ente, deve divenire puro pensiero, e la cosa, che fenomenicamente ci appare come l'ente determinato, delimitato, circoscritto da estremità, deve essere colta come puro concetto. Il puro pensiero dei puri pensieri dell'essere, visto correttamente, non è né soggettivo né oggettivo, è più originario di questa differenza, è il puro dominare dell'essere stesso. A ciò unicamente mira Hegel"¹⁷⁸.

Questo è quanto pensa la ragione; o meglio: è quanto nella ragione, tramite il conoscere umano, giunge a conoscersi, nel pieno superamento del contrasto essere-sapere con cui la dialettica ha avuto inizio e da cui è stata spinta nel suo sviluppo. Ora il concetto corrisponde pienamente al suo oggetto, essendosi essi

¹⁷⁵ H. Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit*, cit., pp. 156-157.

¹⁷⁶ Ivi, p. 157.

¹⁷⁷ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., 278.

¹⁷⁸ Ivi, p. 281.

identificati nell'identità del primo, mentre l'oggetto corrisponde al concetto, altro non essendo il fenomeno che l'autoesibizione dell'essenza infinita¹⁷⁹.

Ciò che nominiamo normalmente con il termine "pensiero", suggerisce Fink, non rappresenta ancora il pensiero propriamente detto, nella sua essenza, ma solo il pensare finito con cui la coscienza si rapporta a ciò che le è estraneo. Il pensiero infinito, per contro, l'autentico pensare di cui quello umano non è che riflesso, è l'"autoilluminazione dell'essere", "né fuori 'nelle cose' né dentro nel 'soggetto'"¹⁸⁰; esso è "il gioco dei pensieri dell'essere che forma, apre ed illumina il mondo"¹⁸¹. Più che la centralità della soggettività di ispirazione moderna, Hegel avrebbe qui in mente una nozione cosmica di *nous*, il potere dominante l'ente che già i pensatori presocratici arrivarono a concepire (Fink cita in proposito il *nous* parmenideo ed il *logos* eracliteo¹⁸²): non la ragione umana, dunque, ma l'antica ragione che attraversa la totalità mondana. Più specificamente, in forza dell'autocoscienza teorizzata nella realizzazione di questo passaggio dialettico, sarebbe l'unione fra istanza antica ed istanza moderna a venire qui avanzata: Hegel penserebbe "di nuovo l'antico pensiero della ragione del mondo", ripetendolo "sul terreno dell'interpretazione moderna della soggettività" e ponendo una tale ragione "in analogia ad un ente che sa se stesso"¹⁸³.

Il *logos* in questione, disegno ontologico totalizzante che si eleva alla coscienza di sé, non è tuttavia da pensarsi quale rigida struttura immobile, come è del resto già emerso descrivendo la visione ontologica cui l'intelletto è approdato. Incisive le seguenti parole di Fink:

¹⁷⁹ Come ci dice giustamente G. Dozzi, sono queste le "caratteristiche nuove" in virtù delle quali "il pensiero onto-logico hegeliano si differenzia dalla metafisica tradizionale": "1) L'antica coincidenza concordanza corrispondenza tra essere e pensiero viene rafforzata a identità idealistico-speculativa: l'essere è ridotto al e dedotto dal pensiero. 2) La (presupposta) contraddittorietà del finito in quanto finito viene risolta e-levata nell'identità-differenza (auto-negatività) dell'Infinito. Cioè, la nuova metafisica è secondo il metodo dialettico" (G. Dozzi, *I significati dell'essere nella Scienza della logica di Hegel*, in E. S. Storace □ a cura di □, *La storia dell'ontologia*, Edizioni Albo Versorio, Milano 2005, p. 119). Vedremo come entrambi questi elementi saranno al centro della prospettiva finkiana, non a caso dichiarante se stessa come post-metafisica, benché tradotti su un terreno meno radicale sul piano speculativo, passo per Fink necessario al fine di potersi affrancare dal condizionamento metafisico da cui Hegel non si sarebbe nonostante tutto svincolato.

¹⁸⁰ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 330.

¹⁸¹ Ivi, p. 333.

¹⁸² I due rispettivi concetti di Parmenide ed Eraclito, peraltro analizzati tramite un apparato terminologico-concettuale affine a quello utilizzato per la descrizione della posizione hegeliana, sono già al centro del corso universitario tenuto da Fink l'anno prima sul tema *Grundfragen der antiken Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985. Il filo rosso che è dato rinvenire nelle prime interpretazioni finkiane ci mostra come queste non fossero casuali nella scelta del loro oggetto, ma fossero per contro guidate dall'interesse per una ben precisa struttura concettuale, che confluirà da lì a poco nel concetto di mondo. Ciò non fa che rappresentare ai nostri occhi un'ulteriore conferma di come la filosofia hegeliana rappresenti un modello di riferimento fondamentale nella ricostruzione della genesi della cosmologia del nostro autore.

¹⁸³ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 329. Così anche Gadamer: "Hegel svolge perciò una specie di riconciliazione tra gli 'Anciens' e i 'Modernes': la ragione che è, lo spirito che è, cioè *logos* e *nous* e *pneuma* da una parte, e dall'altra parte il *cogito*, la verità dell'autocoscienza, non sono delle opposizioni. Il cammino dello spirito che appare è il cammino sul quale Hegel, nella posizione dei 'Modernes', insegna a ritrovare la posizione degli 'Anciens', o 'Antiques' stessi" (H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik*, cit.; tr. it. *La dialettica dell'autocoscienza*, cit., p. 76).

“Il LOGOS è il potere articolante e congiungente, che domina tutto l’ente, lo indirizza e lo radica nell’impronta della sua essenza, □ [...]; il LOGOS è il dominare, nascosto a tutto il vedere e sentire, dei pensieri dell’essere, i quali congiungendo (*fugend*) dispongono (*verfügen*) di tutte le cose. Visto a partire dall’ente, è la legge che tutto vincola, fissa, conia e costringe, □ la necessità inflessibile a cui è sottomesso tutto ciò che respira, vive e semplicemente si trova sulla terra e sotto il cielo; ma il LOGOS in se stesso non è una rigida regola dell’essere per tutto l’ente, ma è al contrario il più vivente, è movimento. Il LOGOS è il potere della congiunzione. Congiunzione significa il congiunto ed il congiungente; la congiunzione del LOGOS è tale per cui esso, nel suo congiungere, trattiene sempre il dominio sull’ordine da lui disposto; cioè esso domina padroneggiando; vincola tutto l’ente ma non vincola con ciò se stesso; è il vincolante-non vincolato, la legge vivente”¹⁸⁴.

Ritroviamo qui una fedele riproposizione del quadro emerso con le nozioni di “vita” e “infinito” sviluppate lungo il cammino dell’intelletto, ora affrontate dal punto di vista specifico della struttura ontologica legiferante (il *logos* di cui leggiamo) che esse contemplanò nella loro definizione. Già in precedenza Fink aveva evidenziato come “il mondo delle idee” e le categorie trovino una nuova sistemazione concettuale, strappate alla staticità e travolte dal movimento differenziante della forza. La medesima argomentazione viene ora riproposta, in concomitanza con la trattazione della concezione hegeliana dell’essere finalmente raggiunta e con il suo coinvolgere finanche il pensiero umano: “i concetti muovono se stessi e l’esibizione dell’automovimento dei concetti è la Logica”¹⁸⁵. Se i *Begriffe* interessati non sono più da intendersi come “pensieri su...”, come “cose del pensiero” ed “oggetti di senso ideali” riferiti ai singoli enti (Fink, in riferimento al dibattito epistemologico contemporaneo, cita in proposito anche la distinzione “oggi troppo ovvia” fra “pensiero reale e pensieri ideali”), ma come il pensiero ontologico “nel quale solamente viene progettato l’essere-ente dell’ente, la sua costruzione, la sua costituzione”, essi non rappresentano però “il razionale nel mondo” come “un piano, un assetto, un cosmo, un’armonia prestabilita”, ma “come un essere vivente”¹⁸⁶. La razionalità cosmica non è ontologicamente da identificarsi con una rigida pianta ideale a cui le cose devono conformarsi, ma con il costante sorgere della struttura dell’*a priori* insieme al movimento che ad ogni ente dà e toglie realtà; quello stesso movimento in cui, nella prospettiva hegeliana, essa giunge infine a sapere se stessa.

Centrale è ancora il concetto di “vita”, “metafora metafisica” con cui Hegel cercherebbe di esprimere la sua tesi ontologica fondamentale. Nonostante la posizione raggiunta attenda di venire completata nelle parti successive dell’opera, è già il sapere assoluto a ricevere qui un’espressione, ove “assoluto” altro non sarebbe che l’ennesimo nome attribuito alla concezione dinamica dell’essere che abbiamo visto emergere con l’apertura alla “ragione”. Vale quanto già affermato a proposito della relazione infinito-finito: assoluto non è il contrario di relativo, ciò che vi si contrappone o affianca; l’assoluto non ammette di essere pensato tramite modelli cosali e sostanziali, come un fondamento la cui costituzione resta ispirata alla concezione di un nucleo ontologico in sé conchiuso, per-sé, che lascerebbe al

¹⁸⁴ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 335.

¹⁸⁵ Ivi, p. 327.

¹⁸⁶ Ivi, p. 329.

di fuori della propria perfezione il mondo (Fink fa ancora l'esempio del Dio della teologia, contrapposto all'ente creato che è relativo e derivato, altro rispetto alla completezza divina). "Il finito", invero, "è un momento dell'infinito", il relativo un momento dell'assoluto, essendo appunto quest'ultimo la "vita" dell'essere dell'ente dispiegantesi come il potere del negativo, "l'uno originario che si divide e che in questa autodivisione ed autolacerazione ha il suo vivere"¹⁸⁷. Come il vivente, spiega Fink, è contrassegnato dalla *Selbstbewegung* ("le piante tendono verso la luce, l'animale vaga in cerca della preda", ecc...), così anche l'essere è "das Ruhelose, Sich-in-sich-selbst-Bewegende": "questa è la fondamentale dichiarazione di Hegel, la sua parola filosofica fondamentale"¹⁸⁸. Essere e tempo, tradizionalmente mantenuti separati, vengono così portati oltre il loro rigido contrasto. Benché Hegel, rammenta Fink, nomini l'assoluto con l'appellativo di "eternità", quest'ultima parola non ha più il significato correntemente assegnatole ("Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio", secondo le parole di Tommaso). L'eternità, pur restando tale e non confondendosi con la finitezza dell'intramondano, non è più il contrario del tempo, il polo metafisico opposto in quanto extra-temporale, rappresentando invece per Hegel "il tempo originario", "il tempo dell'essere stesso"¹⁸⁹, il "presente assoluto" la cui assolutezza si dà solo come movimento del *dare-tempo*, nello svolgersi come autoscissione nella temporalità intramondana senza tuttavia disperdersi in essa; secondo le celebri parole tratte dalla *Vorrede* della *Fenomenologia*, parole spesso riprese da Fink nei suoi corsi, "tutto dipende dal concepire ed esprimere il vero non tanto come *sostanza*, bensì propriamente come *soggetto*"¹⁹⁰. L'*in-der-Zeit-sein* delle singole cose potrà darsi allora solo in virtù di codesta *Zeitlichkeit* originaria che lo precede, che allarga le sue maglie al regno del divenire mantenendo nel contempo per sé l'appellativo di eternità.

Nell'immagine speculativa articolata nel modo descritto, ottenuta con l'entrata nella "ragione", troviamo per Fink caratterizzato il peculiare progetto ontologico hegeliano, l'elevazione del sapere apparente all'autentica conoscenza del vero:

¹⁸⁷ Ivi, p. 304.

¹⁸⁸ Ivi, p. 325. Una lettura di Hegel poggianti sulla problematica ontologica e facente leva sulla nozione di vita è anche quella di Marcuse, il quale, mirando ad evidenziare la peculiare "teoria della storicità" che ne deriva, fonda la sua interpretazione sull'intento "di dimostrare che Hegel concepisce l'essere della realtà come movimento e anzi come la forma più alta e più autentica di movimento" e sull'indicazione del "concetto ontologico della vita" come "fondamento originario dell'ontologia hegeliana". Cfr. H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1932; tr. it. *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 129 e 239. Non distante dall'interpretazione finkiana è anche il giudizio che Marcuse esprime sulla *Fenomenologia dello spirito*, a proposito della quale afferma che "fin dalla prima riga il concetto ontologico della vita dà il terreno unitario per tutte le dimensioni dell'opera" (ivi; tr. it. p. 272). Differente è invece la valutazione di Hyppolite, il quale, coerentemente con il sostrato esistenzialista della sua lettura, afferma che "dire che l'intuizione fondamentale dello hegelismo sia stata 'l'essere della vita in generale', per esempio come *mobilità*, non sarebbe molto giusto. Questa ontologia della vita universale serve solo da base per una concezione dell'essere dell'uomo □ noi oggi diremmo dell'esistenza umana □ che fu la preoccupazione principale di Hegel già molto prima, nei lavori giovanili" (J. Hyppolite, *Genèse et structure...*, cit.; tr. it. p. 182).

¹⁸⁹ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 326.

¹⁹⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 18; tr. it. p. 67.

“l’ontologia generale, [...], è conclusa con la conoscenza per cui l’ente è propriamente puro pensiero, ‘concetto’”¹⁹¹. Nella parte dell’opera che segue, per conseguenza, “l’elaborazione della comprensione dell’essere in considerazione dell’essere dell’ente non viene spinta oltre”¹⁹². Nel corso del 1948-49 non è dato che un sintetico schizzo delle sezioni successive, non più indirizzate dall’oggetto al concetto, ma, all’inverso, dal concetto all’oggetto, in una sorta di movimento a ritroso che ci permette di raffigurare l’interpretazione finkiana del testo di Hegel alla luce di uno schema piramidale avente il proprio apice alla fine dell’“autocoscienza”. In seguito non è più il presagio dell’assoluto a fungere da motore del susseguirsi delle varie figure, bensì la necessità di ripercorrere lo spazio mondano alla luce del sapere raggiunto, come mappa delle forme reali in cui l’essenza, nel suo essere tutt’uno con l’apparire fenomenico, si avvicina all’autoconoscenza. *Ragione, spirito, religione e sapere assoluto* rappresentano in tal senso quattro differenti modi in cui il “concetto”, lo spirito che dir si voglia, è aperto per la propria conciliazione, culminante nel pensiero filosofico. Nel loro attraversamento la filosofia, sostiene Fink, dopo essere giunta al sapere autentico, mira ad un adeguato chiarimento di sé; sulla base del conoscere ottenuto, essa si interroga sulla sua possibilità e sul suo reale significato. L’esibizione delle altre forme di relazione al mondo, sino alla religione, non saranno perciò altro che momenti preparatori per questo esito finale a cui la *Fenomenologia* giunge, in una sorta di tracciato circolare che porta il percorso hegeliano a terminare con un’“ontologia dell’ontologia”, con una “metafisica della metafisica”¹⁹³. Mentre l’odissea della coscienza, il dispiegarsi del filosofare, ha avuto inizio come interrogare dell’uomo in mezzo alle cose, essa si chiude con il riconoscersi quale “autocoscienza di Dio”, dunque nel pieno superamento della sua posizione e del suo contesto di partenza. Insieme all’opposizione soggetto-oggetto e coscienza-mondo, anche il ruolo della filosofia, quale attività dell’uomo finito, viene tolto e trasposto nel terreno assoluto, in quel dominio della pura trasparenza del pensiero a cui la finitezza umana si è infine innalzata, sacrificandosi proprio come finitezza.

Se l’inizio della *Fenomenologia dello spirito* è l’atteggiamento naturale che vede l’uomo limitato dagli enti che lo circondano, ai quali viene attribuito il valore ontologico ultimo, la sua fine prevede invece la rimozione del suolo di partenza su entrambi i fronti: non solo non è l’oggetto della certezza sensibile e della percezione a detenere l’ultima parola circa la definizione dell’essere autentico, ma anche il limite dell’uomo, il fatto di trovarsi quale cosa finita fra cose finite, è cancellato ed assorbito nella vita dell’infinito. Il terreno da cui l’indagine comincia viene da questa travolto, mostrandosi quale sfera dell’apparenza in cui necessariamente l’essere si estrinseca, sfera da negarsi nella sua validità e da diluirsi nel movimento essenziale che ne spiega l’origine; ogni fissa determinazione deve venire così colta come conoscenza unilaterale ed assorbita nel gioco dell’infinito che solo la ragione può concepire: “dall’apparenza all’essere, dall’apparizione all’essenza □ è per così dire la tendenza dell’opera, la

¹⁹¹ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 299.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ivi*, p. 318.

forza d'urto che in essa preme"¹⁹⁴. Il suolo su cui il testo si svolge, quale passaggio dal vivere ingenuo al sapere filosofico compiuto, porta infine alla negazione di sé; la dimensione mondana in cui "in mezzo alle cose finite trovo sempre me stesso" e "mi so contemporaneamente come altrettanto finito"¹⁹⁵ trapassa al dominio del sapere assoluto e del puro pensiero, in cui quest'ultimo si coglie come movimento e vita del concetto: la *Fenomenologia dello spirito* si supera nella *Scienza della logica*. Con parole di Hegel:

"La fenomenologia dello Spirito si conclude appunto con l'essere come assolutamente mediato. Nel corso della fenomenologia, lo Spirito prepara a se stesso l'elemento del sapere. In questo elemento, i momenti dello Spirito si dispiegano nella *forma della semplicità*, la quale sa il proprio oggetto come se stessa. Qui i momenti non cadono più l'uno fuori dall'altro nell'opposizione tra essere e sapere, ma permangono insieme nella semplicità del sapere, sono il vero nella forma del vero, e la loro diversità è soltanto diversità del contenuto. Il loro movimento, che nell'elemento del vero in forma di vero si struttura in un Tutto organico, costituisce la *logica* o *filosofia speculativa*"¹⁹⁶.

La *Logica* hegeliana, elevatasi al di sopra di ogni distinzione, si muove nel regno dell'avvenuta autocoscienza dell'essere, in cui questo si pensa come movimento dei puri pensieri che ha lasciato dietro di sé l'ostacolo rappresentato dalla sua stessa esternazione sensibile. "Logica", spiega Fink, non solo non ha qui nulla a che vedere con la logica formale, ma è anche distante dalla sua accezione aristotelica (e in fondo ancora kantiana) che la vede come sinonimo di "ontologia della cosa": "essa è la onto-logica della ragione. E ciò significa che essa pensa la struttura d'essere dell'ente, il suo ontologico essere-congiunto (*Gefügtheit*), indietro nella congiunzione (*Fügung*), □ l'essere-articolato (*Gegliedertheit*) delle cose nell'articolazione (*Gliederung*), □ la legge logica in esse nel LOGOS dominante, il concetto non mosso in quello moventesi"¹⁹⁷. "Logica", detto altrimenti, non riguarda più la forma del conoscere dell'io, ma il dominare del *logos* che si trova a fondamento di tutto l'ente; non più la struttura del pensiero umano, ma quella dell'infinito.

Con questo veloce accenno al contenuto della *Wissenschaft der Logik* maturato tramite la *Fenomenologia*, si chiude la trattazione di Hegel nella *Vorlesung* finkiana che abbiamo esaminato. A partire dall'ingenuità ontologica della certezza sensibile, il ciclo di lezioni ha ripercorso l'intero processo conoscitivo che dal nostro terreno naturale, seguendo il presentimento dell'assoluto, ha infine condotto alla sua conoscenza, già raggiunta nell'accesso alla parte sulla "ragione" ed avente il proprio luogo privilegiato di trattazione nel regno della *Logica* in cui la *Fenomenologia dello spirito* è destinata a sfociare e a superarsi.

Il progetto ontologico hegeliano, seguito in ogni passo del suo svolgersi, è così compiuto. Ora non resta pertanto che chiedersi: in che misura lo snodarsi del progetto finkiano si richiama a quello appena descritto e in che modo Hegel interviene a condizionare sostanzialmente il maturare del concetto di mondo? Entrambi, Hegel come Fink, teorizzano un analogo suolo di partenza □ quello

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 319.

¹⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 30; tr. it. p. 93.

¹⁹⁷ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 336.

della coscienza naturale o atteggiamento naturale che dir si voglia □ che le rispettive filosofie si proporrebbero di problematizzare e rimettere in movimento. Come i due propositi collimano e dove si discostano?

L'interpretazione che vorremmo proporre, come già anticipato, è quella di una sovrapposibilità dei due cammini filosofici (mantenendo ovviamente di Hegel l'immagine a sfondo ontologico ricostruita da Fink), la cui differenza non riguarderebbe il modo dell'avanzare, quanto piuttosto il modo del trattenere e conservare i passi precedenti. Lo stesso Fink, al termine della *Vorlesung*, dichiara espressamente la necessità di un serrato confronto con la filosofia di Hegel, che non miri ad una sua mera ripetizione, ma ad un proficuo dialogo con essa e ad un suo ripensamento: "Hegel non è stato ancora neppure realmente assimilato, tanto meno già superato. Ma la soluzione non può significare 'torniamo a Hegel'; la grande filosofia non pretende mai la successione, bensì il dialogo"¹⁹⁸.

È sul significato di tale dialogo, sulle motivazioni ad esso sottese e sulle sue conseguenze in sede di dibattito ontologico che ci concentreremo nel prossimo capitolo, volto ad affrontare direttamente la nozione finkiana di *Welt*, resa per la prima volta esplicita dall'autore nel corso universitario successivo. Quanto ai punti in cui il pensiero hegeliano esige una *Auseinandersetzung*, Fink termina il corso enumerandone sinteticamente tre, tutti riconducibili all'insufficienza della nozione di *Aufhebung*. Li elenchiamo velocemente:

1. Hegel, attuando il passaggio da un'ontologia ispirata al modello cosale-sostanziale ad un'idea di essere come movimento, avrebbe saltato la considerazione di un elemento fondamentale per la cui messa in luce questo passaggio pone le condizioni: il ruolo ontologico della totalità del mondo, per il cui riconoscimento si rivela appunto necessario l'abbandono di un pensiero basato sulla cosa, ma che Hegel non arriva lo stesso ad afferrare a causa della sua rimozione del suolo mondano nella dinamica originativa dell'assoluto.

2. A mostrarsi insufficiente nella prospettiva hegeliana è inoltre la descrizione del rapporto essere-storia, per cui l'essenza di quest'ultima sarebbe in ultima istanza da identificarsi con il "venire-a-se-stesso dell'assoluto", con il suo "divenire-per-sé": "la storia dell'essere, come Hegel la vede, è la storia della verità ontologica. L'essere □ o, con terminologia hegeliana: la vita infinita si solleva dal nascondimento (lethe) nel quale si è persa divenendo mero essere a portata di mano, mero esistere del mondo, ed estendendosi nell'esteriorità di spazio e tempo, e respinge il lethe da sé, si porta nell'a-letheia"¹⁹⁹. In una simile concezione, che vede lo sviluppo storico tendere alla piena trasparenza dei suoi presupposti metafisici, avremmo ancora un implicito ritorno al concetto di sostanza, di qualcosa che resta "*fertig*" e che proprio nella sua *Fertigkeit* deve portarsi fuori dall'oblio; nella chiarezza del concetto avremmo cioè la rinuncia a quell'oscura ed inafferrabile sorgente d'essere implicitamente sottintesa dalla donazione d'esistenza della vita infinita²⁰⁰.

¹⁹⁸ Ivi, p. 339.

¹⁹⁹ Ivi, pp. 342-343.

²⁰⁰ È qui, in questo limite che Fink denuncia nella concezione hegeliana della storia, che è ravvisabile il motivo per cui nella sua interpretazione riveste una così scarsa importanza la sezione dedicata allo *Spirito*, a cui tante letture della *Fenomenologia* attribuiscono una posizione centrale nell'economia dell'opera. Lo "spirito oggettivo" hegeliano è in realtà un modello centrale per

3. Infine, parallelamente al punto precedente, Hegel non avrebbe colto nella sua completezza l'essenza dell'uomo, limitandola al *logos*, al pensiero, e non cogliendone la contemporanea ed inesauribile relazione all'“abissale nascondimento che è più originario di tutta l'illuminazione che accade nell'essere”²⁰¹.

Malgrado una piena comprensione di questi punti sia possibile solo alla luce della cosmologia di Fink, essi enunciano molto in sintesi i binari sui quali l'autore pensa debba essere “corretta” l'impostazione hegeliana nell'ambito di un proficuo confronto con i suoi presupposti. Per quel che concerne invece la sostanziale continuità fra tale impostazione e la cosmologia finkiana che stava allora maturando, ci pare che essa venga confermata dalle parole con cui si chiude la spiegazione del primo punto:

“Ma Hegel non può più pensare con i mezzi della sua filosofia l'orizzonte avvolgente che comprende l'infinito ed il finito, il mondo, in modo sufficiente ed originario. *Un confronto con Hegel deve necessariamente porre di nuovo la domanda su 'mondo e finitezza' (Welt und Endlichkeit)*”²⁰².

Welt und Endlichkeit, non casualmente, sarà il titolo del corso universitario tenuto da Fink nel semestre successivo, in cui per la prima volta farà la sua comparsa la presentazione di una prospettiva definita “cosmologica”.

molte considerazioni antropologiche dell'autore. Nel corso del semestre estivo 1953, intitolato *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, ci si richiama ad esempio all'etica hegeliana per quel che concerne il superamento dialettico della famiglia nello stato; concezione, questa, sposata anche da Fink. Hegel è inoltre un riferimento centrale nella *Vorlesung* precedente, dedicata al tema della coesistenza umana, questa volta nel tentativo di superare una concezione della comunità intesa come semplice “relazione”, concezione che troverebbe le proprie radici in un'etica dell'esistenza individuale (quella antica come quella cristiana). La domanda che si viene qui a porre è la seguente: è la comunità sempre rapporto fra singoli, oppure ci sono anche comunità più originarie dei singoli? Questa seconda opzione, in cui non ci è difficile riconoscere la traccia di problematiche già care a Fink negli anni di assistentato a Husserl, trova nelle riflessioni hegeliane (Fink cita ad esempio il contrasto Antigone-Creonte descritto nella *Fenomenologia*) un primo luogo di argomentazione, ancora una volta all'insegna della nozione di *Aufhebung* e della dimensione totalizzante a cui essa dà luogo. In entrambi i corsi, tuttavia, Fink non manca di accostare all'indicazione delle potenzialità delle considerazioni storico-antropologiche hegeliane anche quella delle sue riserve in proposito, legate allo specifico significato con cui il termine *Aufhebung* è utilizzato e alla stretta connessione stabilita da Hegel fra la sfera pre-individuale e la “realizzazione della libertà” a cui lo spirito da ultimo tende, nel superamento di ogni contrasto e nell'“essere in-sé-e-per-sé” del sapere assoluto. Per Fink, diversamente, l'ammissione di sfere umane di senso precedenti la singolarità non si radica nel riconoscimento di un ampliamento concentrico da attuarsi nel regno della trasparenza, ma, al contrario, ha origine in una dimensione oscura a cui l'uomo sempre si rapporta e che nessun processo conoscitivo può scalzare nella sua oscurità. Cfr. E. Fink, *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Rombach, Freiburg i. Br. 1978; *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987.

²⁰¹ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, cit., p. 346.

²⁰² Ivi, p. 342, corsivo nostro.

CAPITOLO QUARTO

Il mondo

1. Caratterizzazione del concetto di *Welt*

Avremo modo di tornare sull'incidenza di Hegel nella maturazione del pensiero finkiano e sul ruolo paradigmatico svolto dal cammino della *Fenomenologia dello spirito* nel processo della sua delimitazione. Abbiamo già anticipato come l'influenza della filosofia hegeliana rappresenti ai nostri occhi un elemento imprescindibile per la decifrazione della proposta di Fink, il che ci porterà a riconsiderare i contenuti esposti nel terzo capitolo nel corso della nostra interpretazione dell'autore.

Prima di riannodare i fili con quanto già detto, volgiamoci però al modo in cui il filosofo ci presenta la sua specifica prospettiva filosofica. Sulla base della nozione di "progetto ontologico" esposta nel secondo capitolo, l'obiettivo che ci si pone è quello di affrontare il peculiare progetto elaborato da Fink, a sua volta silenzioso presupposto per le riflessioni di matrice trascendentale incontrate. Se la filosofia, nel suo dispiegarsi storico, è *ontologischer Entwurf*, a venire progettata è ora un'esperienza dell'essere che, in virtù del riconoscimento del proprio carattere progettuale, sappia scavare alle radici dell'intera storia della metafisica, esibendone le condizioni e denunciando al contempo l'incapacità da parte di questa storia di afferrarle nel modo adeguato; un'esperienza, cioè, che problematizzi se stessa (passaggio già verificatosi nelle prime *Vorlesungen* del pensatore) e che si spinga ad afferrare il sostrato ontologico che la rende possibile.

Come filo conduttore per guadagnarci una via d'accesso nella tematizzazione del nucleo del pensiero finkiano successivo alla guerra possiamo dunque mantenere le indicazioni tratte da *Einleitung in die Philosophie* e *Philosophie des Geistes*, seppur non più lette nella sfera circoscritta della relazione uomo-essere, bensì interrogate nelle premesse che esse silenziosamente sottintendono. Specificamente: se nel capitolo secondo la definizione di filosofia ha ruotato intorno all'enumerazione di quattro *Grundfragen* in cui la domanda dell'essere si articolerebbe e a cui la tradizione metafisica avrebbe cercato da sempre di dare una risposta, si tratterà ora di chiedere da dove derivino tali domande. Perché proprio questi interrogativi e in che modo l'uomo è aperto ad essi? Perché l'umano presentimento delle questioni filosofiche di essere (dell'ente), mondo, verità e Dio? La questione che si viene a porre è a ben vedere quella dell'origine dell'*a priori* ontologico, a sua volta a monte della storicità della progettualità concettuale della metafisica. Sappiamo del resto come la "filosofia dello spirito" non rappresenti che un primo momento nella discesa investigativa finkiana, momento che attende di venire calato in un progetto più esteso che abbracci, insieme alla relazione essere-pensare, anche la definizione dell'ente, della totalità ontica e di un grado ontologico superiore.

Fink nomina un simile progetto onnicomprensivo con l'appellativo di "mondo", con cui non si limita a caratterizzare l'intero dell'ente, ma, partendo da

questo, arriva a riferirsi all'intera impalcatura ontologica alla base di ogni sua riflessione; "mondo" è il nome che l'autore attribuisce all'intero progetto d'essere con cui egli solleva l'atteggiamento naturale dalla sua ovvietà, mettendolo in discussione nel tracciato completo dei suoi fondamenti costitutivi, dalla concezione della cosa a quella del tutto ontico, dalla nozione di verità a quella di trascendenza. A partire da una determinata visione dell'insieme degli enti, del mondo in senso stretto, che il filosofo spinge oltre la tradizionale e naturale concezione di *Welt*, il discorso si amplia in direzione di una più complessa articolazione della domanda sull'essere che, in virtù del ruolo centrale in essa rivestito da tale visione, continua a mantenere per se stessa il nome di "mondo". Il presente paragrafo, volto a circoscrivere la caratterizzazione data da Fink alla sua proposta "cosmologica", seguirà una sequenza affine: si tratterà prima di sottolineare come l'autore pensa la dimensione mondana nella sua valenza totalizzante, soprattutto in relazione alla cosa intramondana, per poi estendere la trattazione al suo disegno ontologico vero e proprio, al modo in cui egli prospetta la *Seinsfrage* nel suo intrinseco articolarsi, scavando a monte delle corrispondenti *Ahnungen* evidenziate in sede di trascendenza umana; vedremo qui un graduale processo di approfondimento, che dall'ambito fenomenico □ appunto dalla dimensione mondana □ discende alle sue condizioni originarie. L'implicita risoluzione fornita a suddette domande, il cui incrocio può essere scorto in controluce all'intera argomentazione finkiana, costituisce da ultimo la risposta fornita dal filosofo al quesito: cosa e perché l'essere dell'ente? Con la sua filosofia il Nostro si introduce così a pieno titolo nella storia della metafisica occidentale, inserendosi nel dibattito ontologico ad essa intrinseco e proponendo alle sue problematiche-guida un disegno risolutivo alternativo, che vorremmo fare emergere nelle sue linee fondamentali appoggiandoci liberamente ai numerosi testi in cui esso prende forma. Solo in un secondo momento ci interrogheremo sul suo significato e sulle sue implicazioni, offrendone un'interpretazione volta a svelarne le scelte "operative" sottese, in un contemporaneo rimando tanto alla *Fenomenologia dello spirito* e a Hegel, quanto ai contenuti esposti nel primo capitolo. A partire dagli intenti dichiarati dallo stesso Fink, sintetizzabili nella volontà di presentare una proposta ontologica post-metafisica, i dubbi da sciogliere riguarderanno per prima cosa il modo di intendere le vie intraprese nel perseguire simili scopi, nonché i motivi e i riferimenti che le ispirano. Dove è possibile situare il baricentro della scelta filosofica finkiana e in che termini essa è definibile in modo coerente come post-metafisica, secondo la definizione di *Metaphysik* data dal suo autore? Un confronto con la *Kehre* heideggeriana, a cui Fink palesemente si ispira e con cui condivide i fini dichiarati, si rivelerà un utile filtro d'indagine, sia per porre domande alla prospettiva finkiana, sia, nel dare le risposte, per riconoscerne l'originalità; proprio leggendo il filosofo in controluce rispetto a Heidegger, a cui l'autore sembra talvolta rifarsi in modo quasi pedissequo, emergerà infatti la sostanziale differenza fra i due pensieri, i quali, benché entrambi si presentino come successori alternativi della vecchia metafisica, mostreranno di essere mossi da priorità differenti, essendo in realtà ancora Husserl un punto di riferimento ineludibile, anche se non espresso, per il concetto di mondo a cui ci stiamo volgendo.

Questo, molto in sintesi, il percorso che abbiamo intenzione di seguire, a partire dal modo in cui Fink, in diversi luoghi testuali, ci consegna il suo pensiero cosmologico. Cosa designa allora la nozione di *Welt*?

1.1. *Ente intramondano e totalità del mondo: la differenza cosmologica*

Conditio sine qua non per accedere all'ontologia finkiana è dunque la comprensione dello specifico modo in cui viene ripensato il concetto di mondo inteso nella sua accezione più ristretta di totalità degli enti, essendo dalla nozione di *Welt* così concepita che è possibile inoltrarsi nel significato più esteso che il termine viene ad assumere, inglobante il nesso con le tre questioni di ente, verità e □ soprattutto □ con la questione del fondamento. Si può dire che il proposito di presentare un disegno ontologico post-metafisico faccia leva su una concezione del mondo a sua volta svincolatasi da quella consegnata dalla tradizione ed ancora radicata a livello di atteggiamento naturale, in una sorta di incastro di evoluzioni terminologico-concettuali che il definitivo disegno finkiano presuppone.

Già in *Einleitung in die Philosophie*, nella seconda sezione del testo, dopo aver indicato le fondamentali domande metafisiche a cui da sempre la filosofia avrebbe cercato più o meno esplicitamente di fornire una risposta, Fink abbandona la riflessione a carattere storico-generale della prima parte e si ritaglia lo spazio per accennare alla propria personale concezione di mondo, verità e Dio (tematica, quest'ultima, solo fugacemente toccata nelle ultime pagine), seppur senza sottolinearne il legame e presentando i tre temi in modo paratattico. Quanto al mondo, viene circoscritto il campo problematico a cui il termine rimanda: quella sul mondo è la domanda "sull'ente, nella misura in cui esso, nel suo essere, è un *uno*": "può esserci mondo solo dove una molteplicità di enti è congiunta nell'unità di un essere. Un unico ente, ad esempio il concetto speculativo della sostanza assoluta, è principalmente *senza mondo*. Mondo è possibile solo nell'ambito del problema metafisico dell'uno e del molteplice"¹. Se *die Frage nach der Welt* è *die Frage nach dem Ganzen des Seienden*, quest'ultima, a sua volta, viene ora caratterizzata nella sua oscillazione dialettica tra unità e molteplicità: non l'unilaterale problema del tutto è al centro dell'interrogativo, bensì la relazione fra il tutto e "le sue parti"; chiedere "cos'è il mondo?" significa per prima cosa interrogarsi sul nesso intercorrente fra totalità mondana e cose intramondane.

Nel tentativo di portare alla luce un tale rapporto, i gradini da percorrere ci riportano indietro alle tappe scandite nel primo capitolo a proposito della *Weltvorgegebenheit* nell'ambito della filosofia fenomenologica (nel caso di Husserl come nel caso di Fink), dove, a partire da una descrizione del fenomeno del mondo, si è posto il problema relativo al dove situarne l'origine costitutiva. Ora, seppur in un contesto non più husserliano, ritroviamo un processo affine. Certo, la fenomenicità in questione è adesso assunta nella sua rilevanza ontologica, dunque già guardando ad uno sviluppo del discorso che va ben al di là del fenomenico in senso stretto; la questione che viene a porsi è quella relativa all'"ente, nella misura in cui è uno" o, più esattamente, è "la domanda sull'*einai*,

¹ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, p. 83.

sull'essere, in quanto uno"² e in quanto unità dispiegata nella molteplicità: "perché l'essere, l'uno, si divide nella molteplicità dei molti enti? [...] Nell'unità dell'essere devono necessariamente esserci molti enti e con ciò un insieme, una totalità degli stessi, un mondo?"³. Sebbene sia questo il quesito a venire ora posto in gioco, quesito dove il *Weltproblem* rappresenta un'interna modalità di articolazione del *Seinsproblem*, ravvisabile è ancora il passaggio da una descrizione del *Phänomen der Welt*, qui da intendersi in senso lato come orizzonte fenomenico-mondano (non più come mondo ridotto a mero fenomeno tramite *epoché*), ad un orizzonte originario che ne giustifichi la fondazione; orizzonte che non coinciderà più con il campo coscienziale husserliano, non con la dimensione meontica che il "primo Fink" ha indagato nella sua portata costitutiva, ma con quel concetto di *Welt* in senso lato di cui il presente capitolo intende avanzare un'interpretazione.

Come pensare dunque la relazione fra gli enti e l'orizzonte unitario che sempre li ingloba? È questa per Fink una problematica elusa tanto dalla storia del pensiero, concentrata sull'ente e non volta ad indagare la peculiare natura del tutto ontico, quanto dall'atteggiamento naturale, che da questa storia è condizionato e che vede l'uomo costantemente impegnato con le singole cose da cui è circondato, dimentico della dimensione totalizzante che esse sempre presuppongono. Con un modo di dire caro a Fink, che ritroviamo in numerosi testi preposti all'introduzione della nozione interessata, "per i troppi alberi non si vede più il bosco"⁴, nella misura in cui la singolarità ontica, con cui sempre l'uomo è impegnato, impedisce di cogliere l'orizzonte nel quale solamente il legame umano alle cose si rende possibile. Il mondo, perlopiù, non fa problema. Ove sorga invece la domanda "was ist die Welt?", dice l'autore, ci si trova in imbarazzo: come il mondo è ciò di cui tutti sanno, ciò di cui ognuno di noi ha sentore e conoscenza, la cosa più vicina, allo stesso tempo esso è anche la cosa più lontana, inafferrabile ed incerta dove si tratti di doverla definire. Come intendere allora la specificità di questo orizzonte che è sempre con noi e che, oltre a non venire mai problematizzato nell'ufficio quotidiano con gli enti circostanti, pare sfuggire a qualsivoglia presa concettuale ove si tenti di coglierlo? Questo il nucleo della risposta finkiana: il mondo non è una cosa e non è concepibile tramite modelli di tipo cosale, primo fra tutti quello che lo vede come semplice somma degli enti o come loro "contenitore". "Sono il mondo e l'ente in esso dello stesso tipo, solo che il mondo sarebbe appunto *più grosso* della quantità dell'ente in esso reperibile? È la grandezza dell'ente intramondano un pezzo della grandezza del mondo? E come ogni cosa nel mondo ha il suo luogo nello spazio, ha anche il mondo, come qualcosa di semplicemente più grande, un luogo nello spazio, così che nel suo luogo spaziale siano contenuti i luoghi spaziali delle cose? È quella del mondo una grandezza che può essere diminuita o aumentata, e a cui qualcosa

² Ivi, p. 82.

³ *Ibid.*

⁴ Anche Heidegger aveva utilizzato la stessa espressione per riferirsi all'intelletto comune e al suo dimenticare il mondo a causa degli enti: M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt □ Endlichkeit □ Einsamkeit*, ora in *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1992, p. 504; tr. it. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo □ finitezza □ solitudine*, tr. di P. Coriando a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1999, p. 445.

può essere aggiunto o sottratto? E infine, vale anche per il mondo, come per la grandezza dei corpi, il fatto che esso non sia qualitativamente differente dalle sue parti?”⁵. La diversità *Welt-Ding* non può essere pensata come una semplice distinzione di grado, per cui il mondo altro non sarebbe che “una grande cosa” che tutte le contiene. La differenza è piuttosto sostanziale e qualitativa:

“Il mondo non è tuttavia *nello* spazio come una cosa corporea incredibilmente grande, bensì lo spazio, in cui tutte le cose corporee sono, è lo *spazio del mondo*. Il mondo non ha così in generale nessuna grandezza nello spazio mondano, bensì tutte le grandezze sono *in lui*. Non ha nessun luogo, bensì tutti i luoghi sono in lui. Non è capace di alcun aumento e di alcuna diminuzione, piuttosto tutto l’aumentare qui e tutto il diminuire là accade in esso. Il mondo è qualitativamente diverso dall’ente intramondano. Mondo ed ente nel mondo non si rapportano come la parte corporea all’intero corporeo”⁶.

Seppur prevalentemente in negativo, è già qui schizzata la direzione in cui il *Weltproblem* chiede di venire affrontato. Il mondo, in quanto campo in cui le cose appaiono, non può essere compreso tramite categorie solitamente applicate all’ambito cosale. Ogni modello di pensiero abitualmente utilizzato in relazione alla grandezza dell’ente perde la propria efficacia qualora il suo uso venga esteso all’universalità mondana, essendo solo in questa che le cose si danno e, per conseguenza, che qualunque modello ontico può acquistare legittimità (si noti come la questione della cosa si radica per Fink nella *Weltfrage*). Estendere un apparato concettuale valido per le componenti intramondane a ciò che le rende possibili è palesemente un controsenso. È quanto Kant ha per la prima volta denunciato in sede di *Dialettica trascendentale*, portando in luce le “antinomie” che necessariamente sorgono ove si cerchi di pensare la totalità incondizionata del mondo tramite categorie cosali⁷. Ma è anche quanto abbiamo già visto trattato

⁵ Ivi, p. 86.

⁶ *Ibid.*

⁷ Fink, in *Welt und Endlichkeit*, si dedica ampiamente al conflitto delle idee cosmologiche presentato da Kant. Non potendoci soffermare su questa componente sicuramente significativa della filosofia finkiana, per una sua chiara ed approfondita esplicazione rimandiamo al quinto capitolo del volume di R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009. Kant, benché svaluti infine la portata ontologica dell’idea di mondo relegandola alla sfera soggettivo-regolativa (ed è questo un discorso che vale per l’idea di mondo prima ancora che per le altre idee trascendentali, contraddicendo l’immagine di una totalità fenomenica incondizionata la fondazione del fenomeno data in sede di *Estetica* e di *Analitica trascendentale*), anticiperebbe per Fink la *pars destruens* di un’autentica prospettiva cosmologica, indicando come il mondo *non* deve essere pensato. Cfr. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, pp. 33 e sgg. Il nucleo di tale rivisitazione di Kant in chiave cosmologica viene già enunciato in E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 110-112. L’importanza rivestita per Kant dalla questione della totalità ontica e dell’intero dell’ente si mostrerebbe del resto già in sede di *Estetica trascendentale*, in cui, con le intuizioni pure di spazio e tempo, verrebbe indicato lo schiudersi del campo totalizzante dove solamente le cose possono apparire. In tal senso, ci dice Fink, Kant “interpreta l’essenza del soggetto, la soggettività, con *caratteri del mondo*” (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 72). Un’utile e chiara riproposizione di questo tema trattato in *Welt und Endlichkeit*, partendo dalle sue origini già presenti nella *Dissertazione* kantiana del 1770 (da cui la stessa trattazione finkiana prende le mosse), è presente in R. Lazzari, *L’interpretazione di Kant in “Welt und Endlichkeit” e nei seminari di Fink sulla “Kritik der reinen Vernunft”*, in «Magazzino di filosofia», 11, 2003, pp. 96-108. Quanto al nascere dell’attenzione per il legame fra Kant e il problema del mondo, già caro

all'interno della scuola fenomenologica, anzitutto nella "tesi generale dell'atteggiamento naturale" tematizzata da Husserl, in secondo luogo nella ripresa e nello sviluppo dell'husserliana pre-datità mondana da parte di Heidegger, da cui l'interesse finkiano per le implicazioni del concetto di *Welt* fu condizionato già dalla fine degli anni Venti⁸.

Dove l'ente è incontrato, il mondo è già sempre presupposto alle spalle di un tale incontro: questa è la prima evidenza che lo sguardo fenomenologico trova ove si sollevi al di sopra dell'ingenuità naturale. Lo abbiamo incontrato nel primo capitolo: benché si volga attivamente verso il singolo oggetto o gruppo di oggetti,

a Fink negli anni di assistentato a Husserl, ad influire fu sicuramente anche la *Vorlesung* heideggeriana, più volte citata, seguita dall'autore nel semestre invernale 1928/29, dove troviamo un lungo *excursus* dedicato a Kant proprio a partire da tale problema. Cfr. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 27, hrsg. von O. Saame und I. Saame-Speidel, Klostermann, Frankfurt a. M. 1996, pp. 248 e sgg.; tr. it. *Avviamento alla filosofia*, a cura di M. Borghi, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2007, pp. 219 e sgg. Ciò non significa tuttavia che Fink abbia seguito le tracce di Heidegger nel rileggere la *Dialettica trascendentale* e la *Critica della ragion pura* in generale. Se per Heidegger, coerentemente con le tesi esposte nel suo *Kantbuch*, centrali restano l'*Estetica* e l'*Analitica trascendentale* e quanto in esse è fondato, a partire dalle quali è poi eventualmente possibile cogliere la pregnanza dei temi trattati nella *Dialettica*, per Fink il discorso è inverso, nella misura in cui anche la *metaphysica generalis* trattata nella prima parte dell'opera viene letta in un'ottica cosmologica, acquisendo quindi il proprio significato alla luce delle intuizioni sottese alla parte successiva.

⁸ Per un sintetico confronto fra l'husserliana nozione di *Lebenswelt* e l'*In-der-Welt-sein* heideggeriano, cfr. F.-W. von Herrmann, *Lebenswelt und In-der-Welt-sein. Zum Ansatz des Weltproblems bei Husserl und Heidegger*, in W. Beierwaltes-W. Schrader (hrsg.), *Weltaspekte der Philosophie. Rudolph Berlinger zum 26. Oktober 1972*, Rodopi, Amsterdam 1972, pp. 123 e sgg. Interessanti le parole con cui il saggio si chiude, parole riferite a Husserl dal punto di vista della posizione heideggeriana, ma a cui non è palesemente estraneo il retroterra problematico e terminologico di Fink, di cui von Herrmann fu del resto assistente fino al 1971: "Wenn aber mit Welt nicht die horizonthaft bewußte Gesamtheit des realen (und idealen) Seienden, sondern die Erschlossenheit von Welt (Lichtung, Offenheit) als ontologische Ermöglichung für das Begegnen von Seiendem als Innerweltlichem (und somit auch für das bewußtseinsmäßige Gegebensein von Objekten) gemeint ist, dann ist auch das Husserlsche intentional bestimmte Bewußtsein, sowohl das objektivierte als das transzendental-konstituierende, als *weltlos* zu bezeichnen. Weltlos deshalb, weil es intentional nur auf lebensweltliche Objekte und auf den die Gesamtheit aller möglichen Objekte umfassenden Universalhorizont der Lebenswelt, d.h. nur auf *Innerweltliches* bezogen ist. Lebenswelt und lebensweltliches Ding werden nicht aus der ontologischen Differenz von Welt und Innerweltlichem gedacht" (ivi, p. 139).

Sempre nell'ambito della fenomenologia ricordiamo come anche Jan Patočka, risentendo dell'influsso di Fink, abbia guardato con interesse ad un possibile sviluppo in direzione cosmologica della filosofia fenomenologica. Cfr. ad esempio J. Patočka, *Weltganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz*, in W. Beierwaltes-W. Schrader (hrsg.), *Weltaspekte der Philosophie*, cit., pp. 243-250 (saggio poi pubblicato in lingua francese in J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1988, pp. 265-272). Come testimonianza della relazione, anche personale, fra Fink e Patočka (quest'ultimo arrivò a Friburgo nell'estate del 1933, trovando, insieme a Husserl, anche il suo giovane assistente), rimandiamo alla raccolta della corrispondenza tra i due: E. Fink-J. Patočka, *Briefe und Dokumente 1933-1977*, hrsg. von M. Heitz und B. Nessler, Alber, Freiburg i. Br.-München 1999 e Oikumene, Prag 1999. Una buona occasione di confronto fra le filosofie dei due autori è inoltre rappresentata dai seguenti atti di convegno: H. Vetter (hrsg.), *Lebenswelten: Ludwig Landgrebe □ Eugen Fink □ Jan Patočka. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 2002 (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 9)*, Frankfurt a. M. 2003.

l'uomo non ha mai in realtà la singola cosa, ma sempre la cosa calata in un orizzonte spazio-temporale infinito che abbraccia tanto l'oggetto quanto la coscienza che vi si rapporta, che è prima di entrambi e che come tale viene costantemente presupposto. Ricordiamo queste parole tratte da *Idee I*, già citate: “[...] io trovo costantemente alla mano, di fronte a me, l'unica realtà spazio-temporale, a cui appartengo io stesso e appartengono tutti gli altri uomini, che si trovano in essa e a essa si riferiscono nel mio medesimo modo. Io trovo la ‘realtà’, e la parola stessa lo dice, come *esistente e la assumo come esistente, così come essa mi si offre*”⁹. Gli stessi assunti di derivazione fenomenologica sono riproposti da Fink anche nel dopoguerra: alle spalle dell'io (empirico-costituito) e dell'oggetto d'esperienza viene data per scontata la regione che entrambi li abbraccia, la quale, per necessità, non potrà venire fraintesa né quale mera somma di cose, né come semplice linea di confine esperienziale (a cui ancora Kant, al di là del valore regolativo attribuito all'incondizionato, riconduce il luogo di risoluzione ultima del problema). A cambiare è tuttavia il sostrato in cui simili osservazioni si inseriscono, sostrato ora in dialogo con la storia della metafisica occidentale e non più fermo ad una descrizione fenomenica poi volgente se stessa ad un'indagine di tipo costitutivo (sia questa intesa in senso strettamente husserliano o secondo la “nuova” fenomenologia costruttivo-meontica teorizzata dal giovane Fink). Al di là del modo di datità del mondo (questione non negata ma solo approfondita), la questione inerisce ora all'*essere del mondo* e, insieme, all'*unità del mondo concepita come modo di darsi dell'essere* (riferendosi ai quattro trascendentali medievali, Fink indica la relazione *on-hen* come solco per la sua interrogazione); scelta teoretica, quest'ultima, tutt'altro che neutrale, che già presuppone una ben determinata concezione dell'essere, a sua volta da ricondursi alla nozione di mondo che stiamo delineando, in una sorta di relazione circolare che anche in questo caso fa sì che sia solo l'esigenza di chiarezza a motivare lo scandirsi degli argomenti all'interno della nostra analisi.

Osservazioni già incontrate in seno alla fenomenologia tornano quindi a sostenere la riflessione ontologica finkiana. Ora il mondo non solo si dà alla coscienza differentemente rispetto al modo di datità cosale, ma esso è diversamente rispetto alla cosa, *il mondo non è un ente*. Il che non significa però che ad esso venga negato valore d'essere, come avviene nella *Dialettica trascendentale* kantiana: “il mondo è forse ‘più essente’ dell'ente che si trova in esso”¹⁰. Il sentore ed il presentimento corrispondenti alla seconda *Grundfrage* indicatoci da Fink trovano così il proprio luogo d'origine: il pensiero della totalità mondana, *Ahmung a priori* alla guida dell'interrogare metafisico come della nostra naturale consapevolezza (perlopiù non problematizzata) dell'esistenza di tale intero, non è un'idea della ragione il cui contenuto risulti spiegabile tramite il ricorso alla dottrina dell'“apparenza trascendentale”, ma si radica a ben vedere nella preliminare apertura umana ad una zona ontologica originaria che, sebbene risulti indefinibile con gli strumenti del comune intelletto riferito all'ente, rispetto

⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III/1, a cura di K. Schumann, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 61; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 67.

¹⁰ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 87.

a questo ente è addirittura “*seiender*”. Guardando al problema già all’interno di una prospettiva metafisico-ontologica: la dimensione unitaria in cui la molteplicità ontica risulta raccolta, dimensione che è tale solo in suddetta relazione al molteplice, lungi dall’appiattirsi sull’essere e sul rango d’essere delle cose che in essa appaiono, all’interno del dibattito relativo al *Seinsproblem* è da riconoscersi nella sua autonoma valenza e nel suo peculiare rango sul piano fondativo. Questo è il punto di partenza della sfida che Fink lancia proponendo alla tradizione una prospettiva di tipo “cosmologico”: l’attribuzione di un ruolo ontologico indipendente a quella pre-datità mondana che il pensatore aveva incontrato nella sua frequentazione di Husserl e Heidegger (per ritrovarla poi in Kant), premessa che l’intero progetto finkiano si propone di sviluppare.

Determinante è altresì la caratterizzazione che riceve il rapporto uomo-mondo, fondamentale per comprendere il nesso con le riflessioni già svolte. Questa la tesi finkiana: la totalità mondana non è da intendersi né in senso oggettivo, né soggettivo, ma da individuarsi *prima*, a monte della stessa relazione soggetto-oggetto; il mondo, come non ammette di venire ridotto alla sfera degli oggetti, così non può essere afferrato da spiegazioni sbilanciate in direzione del soggetto. “Tutti i tentativi di voler trovare in riflessioni di teoria della conoscenza un accesso in un soggetto che è anzitutto ‘senza mondo’, [...], sono vuote costruzioni, che saltano a piè pari il fenomeno fondamentale di tutto il comprendere: la conoscenza originaria che l’uomo ha dell’ente e del mondo”¹¹ (non è difficile ravvisare in queste parole anche un riferimento all’*epoché* husserliana¹²). Non è casuale, così l’autore, che dove si cerchi di definire il concetto di *Welt* nella sfera ingenuo-naturale, sia una doppia accezione a venire espressa: o il mondo è definito come totalità degli enti, come universo ontico-oggettivo, oppure come modo di relazione soggettiva, quando si parla ad esempio di un’“immagine del mondo” (*Weltbild*), di un “ambiente” (*Umwelt*), di una “concezione del mondo” (*Weltauffassung*). Una simile biforcazione, nonostante limiti unilateralmente l’orizzonte mondano riducendolo ad oggetto o ad umana *Weltanschauung*, non è comunque frutto del caso, ma ci rimanda alla duplice polarità che il mondo precede e rende possibile, senza tuttavia identificarsi con nessuno dei suoi estremi. *Welt* non è l’insieme delle cose, come non è la circoscrizione del campo di uno spazio di comprensione soggettiva; significato, quest’ultimo, che oltre a rimandare ad una valenza “soggettivistica” del senso spirituale ed umano, allude nel contempo ad una ben determinata modalità di fondazione della *Weltlichkeit*, a cui sia la filosofia di Husserl, sia quella del “primo” Heidegger, resterebbero per Fink ancorate. “Anche le due teorie più significative sul mondo sorte nel nostro presente filosofico non vanno principalmente oltre un concetto soggettivo di mondo. Husserl come Heidegger afferrano il mondo come un orizzonte soggettivo, □ Husserl come un orizzonte dell’esperienza, Heidegger come un orizzonte della preliminare comprensione

¹¹ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 11.

¹² Cfr. a proposito E. Fink, *Reflexionen zu Husserls Phänomenologischer Reduktion*, ora in *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Alber, Freiburg i. Br.-München 2004, pp. 299 e sgg. (tr. it. *Riflessioni sulla riduzione fenomenologica husserliana*, in *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, a cura di A. Lossi, ETS, Pisa 2006, pp. 243 e sgg.).

dell'ente"¹³: tanto Husserl quanto la prospettiva trascendentale heideggeriana, nonostante in entrambi i casi non si possa più parlare di "soggetto" in senso moderno e nonostante la spazio-temporalità mondana venga riconosciuta nel suo anticipare la distinzione empirica io-cose, ricondurrebbero infine la dimensione totalizzante così individuata ad un tracciato ancora soggettivo, in quanto tagliato sulla relazione sussistente fra il mondo ed il soggetto che lo esperisce, a partire dalla potenzialità fondativa ravvisata nel campo relazionale schiuso da quest'ultimo (come intenzionalità della coscienza in un caso, come "essere-nel-mondo" nell'altro, per cui "il mondo non è un ente, ma appartiene all'esserci"¹⁴). Se è pur vero che i due autori, in ciò traducendo positivamente le indicazioni già fornite da Kant, hanno scoperto un nuovo territorio in cui affrontare il *Weltproblem*, è anche vero che entrambi, in ciò non differentemente dal filosofo di Königsberg, avrebbero mantenuto il soggetto come luogo d'origine ultimo del tutto fenomenico; ad un riconoscimento della struttura mondana e della sua non identificabilità con l'ente non sarebbe per Fink seguita un'altrettanto radicale ammissione della sua originaria portata ontologico-fondativa, questione da Husserl esclusa in partenza, coerentemente con l'approccio fenomenologico, da Heidegger invece presentita ma radicata nell'apertura progettante del *Dasein*¹⁵. "Presso entrambi i pensatori il titolo mondo costituisce una grossa e centrale tematica della loro filosofia. E tuttavia il mondo stesso resta posto all'esterno delle domande. Appunto come *il mondo che in sé contiene tutto l'ente, tutti gli oggetti e i soggetti e tutti i modi delle loro relazioni*"¹⁶. *Welt* è il nome di un problema non solo inerente all'*a priori* per quel che attiene al modo dell'umana esperienza, non solo indice di un precedere ontologico a sua volta fondato nella struttura dell'esserci, bensì riferito ad un "venir prima" che riguarda *sia* l'assetto esperienziale-fenomenico, *sia* la sua fondazione; occorre cioè interpretare in senso lato l'affermazione secondo cui il mondo è prima del soggetto, essendo questo inteso in senso empirico o trascendentale, costituito o costituente, ontico o ontologico¹⁷. All'intero mondano a cui la soggettività è sempre aperta, non

¹³ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 15.

¹⁴ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1967, p. 54; tr. it. *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 114.

¹⁵ È lo stesso Fink a tracciare un parallelismo fra l'esito della questione del mondo nel pensiero di Kant, di Husserl e nella filosofia del "primo" Heidegger, riconducendo le tre concezioni a quello che l'autore definisce "concetto esistensivo di mondo", di matrice soggettiva, contrapposto al suo "concetto cosmico". Cfr. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., pp. 145 e sgg. Ricordiamo come la distinzione fra un significato "esistensivo" ed uno "cosmologico" di *Welt* venga già utilizzata da Heidegger nella rassegna delle accezioni assunte dalla nozione di mondo nella filosofia kantiana, sebbene, in relazione a quest'ultima, essa non venga utilizzata secondo i medesimi criteri di Fink. Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, cit., p. 49 (tr. it. p. 109); ID., *Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 297 e sgg. (tr. it. pp. 261 e sgg).

¹⁶ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 115, corsivo nostro.

¹⁷ Per quanto concerne Husserl, abbiamo visto come già il "primo" Fink abbia individuato l'insufficienza di una fondazione coscienziale del suolo mondano, non in grado di giustificare sul piano costitutivo la differenza fra l'esperienza d'orizzonte e la percezione cosale. Non è perciò nuova la problematica che ritroviamo al centro delle riflessioni del "secondo" Fink, nascendo essa nel contesto della filosofia fenomenologica, per poi venire riattualizzata in sede di interrogazione ontologico-metafisica. Sepp sostiene a questo proposito che "il mondo diviene pietra di paragone

all'apertura della soggettività a questo intero, è da ricondursi l'essere dell'intramondano; "l'essere è il regalo del mondo"¹⁸, ci dice il filosofo, e vedremo come il modo in cui egli sviluppa e rende esplicito un tale pensiero si riveli essenziale per la comprensione della sua ontologia.

Ma tratteniamoci ancora sulla determinazione della *weltliche Ganzheit*, della quale, sul piano della discussione metafisica, ci limitiamo per ora a sottolineare la differenza, nonché la precedenza, rispetto all'ontico, quella che Fink, riprendendo una nota espressione heideggeriana, definisce "differenza cosmologica". Nello specifico abbiamo visto come il tutto sia stato indicato alle spalle del soggetto, come sede originaria a cui ricondurre la sua stessa soggettività. Spostandoci sul suolo problematico riscontrato nelle prime *Vorlesungen*, abbiamo ora la conferma di come la concettualità schiusa nella storicità del progetto ontologico, insieme al tracciato *a priori* da cui essa è guidata, non rappresentino il gradino

relativamente a quanto il metodo fenomenologico di Husserl sia sufficiente" (H. R. Sepp, *Totalhorizont □ Zeitspielraum. Übergänge in Husserls und Finks Bestimmung von Welt*, in A. Böhmer (hrsg.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, p. 155). L'autore mostra come a partire dai limiti della fenomenologia husserliana, già riscontrati dal giovane Fink anzitutto in relazione al problema del mondo, si apra il sentiero di riflessione che, passando attraverso la sua *Dissertation* e la *VI^a Meditazione*, conduce alla prospettiva ontologico-cosmologica del dopoguerra. Tutto questo è sicuramente vero, ma merita un appunto. Indubbia è l'analogia, su cui torneremo, fra i temi trattati nel "primo" e nel "secondo" periodo di produzione filosofica finkiana, come indubbia è l'affinità circa il modo in cui la questione dell'intero viene affrontata prendendo le distanze rispetto ad una sua risoluzione in direzione soggettiva, è il caso di Husserl. La questione della *Weltganzheit* e della *Weltvorgegebenheit* è pertanto indubbiamente una "pietra di paragone" dove il "termine di paragone" è il metodo fenomenologico in senso specificamente husserliano, la cui insufficienza, negli anni prebellici come in quelli postbellici, emerge sempre in relazione ai fenomeni d'orizzonte, non importa se mantenuti a livello fenomenico o investiti di un indice ontologico. Ci pare però che lo stesso non si possa dire qualora il riferimento critico divenga la fenomenologia in generale e qualora ad essere interessato sia il passaggio di Fink da un approccio fenomenologico-costitutivo alla domanda sull'essere dell'ente. In tal caso non ci sembra che il mondo sia la "pietra di paragone". Non nel senso che il suo concetto non sia fondamentale nella prospettiva ontologica di Fink (ne rappresenta infatti il nerbo ed il punto centrale), bensì nel senso che il passaggio dalla prima alla seconda fase non è di per sé condizionato direttamente dal mondo. Ove il campo del costitutivo venga sostituito da quello ontologico, non è corretto parlare di una continuità fra il percorso che precede e quello che segue, di un unico sentiero destinato ad un certo punto a stercare rispetto al binario fenomenologico in virtù del quesito sul mondo emerso sin dall'inizio, trattandosi piuttosto di un vero e proprio salto in un terreno di ricerca differente, salto che non esclude tuttavia una continuità fra gli argomenti trattati, oltretutto nel modo di trattarli. Non ci sembra pertanto perspicuo immaginare un'unica linea evolutiva che, partendo da Husserl, passerebbe attraverso la prospettiva meontica per poi approdare alla nozione di mondo del dopoguerra; più adeguata ci pare invece l'immagine di una linea che congiunge Husserl e la peculiare proposta fenomenologica del giovane Fink, per poi interrompersi ed iniziare su un differente piano di domande, in cui gli esiti raggiunti sul piano precedente trovano un originale spazio di traslazione. Il che non toglie che questo scatto nella concezione della problematica filosofica voglia incarnare un approfondimento, non una negazione, del suolo di ricerca che lo precede. Si confrontino a proposito le dichiarazioni finkiane, citate da Bruzina, risalenti agli anni successivi alla morte di Husserl, in cui si evince come il pensatore fosse consapevole di essere in procinto di intraprendere un cammino di pensiero implicante per necessità una rottura rispetto al maestro. Cfr. R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928-1938*, Yale University Press, New Haven & London 2004, pp. 521 e sgg.

¹⁸ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 109.

d'interrogazione definitivo a cui ricondurre la relazione ente-verità, ma poggino sull'unità mondana che resta loro a tergo. Il presentimento della totalità degli enti costituisce una delle quattro *Ahmungen* che Fink addita alla base delle quattro domande filosofiche, è vero, ma esso, siamo ora venuti a sapere, trova infine le proprie radici in un orizzonte preliminare tanto rispetto all'io quanto rispetto al mondo oggettivo che questo esperisce, dunque preliminare anche rispetto alla dinamica progettuale da cui entrambi sono connessi in sede di progetto filosofico. Se il mondo "contiene tutto l'ente, tutti gli oggetti e i soggetti e tutti i modi delle loro relazioni", ergendosi pertanto come il luogo relazionale per eccellenza in cui ogni nesso tra io ed ente può darsi, ciò significa che la struttura alla base di tali "relazioni" quale si è mostrata con la lettura di *Philosophie des Geistes*, quella trascendenza umana il cui progetto istituyente ha inizio con il domandare e progettare filosofici, è da pensarsi calata in una dimensione d'essere che la eccede. Vale a dire che il maturare storico del condizionamento vicendevole fra filosofia ed atteggiamento naturale, pur decidendo dello strutturarsi del mondo umano, si gioca all'interno di una regione originaria che lo precede, la quale disegna perciò lo spazio per la relazione veritativa, che nel capitolo secondo pareva invece trovare legittimazione in un'argomentazione a tema trascendentale ancora vicina a quella heideggeriana. L'apertura a tale regione è poi ciò che motiva il fatto che la metafisica abbia sempre incontrato il problema del tutto ontico fra le sue direzioni di ricerca, problema tuttavia sempre affrontato in modo insufficiente e non nella relazione al terreno autentico da cui esso sorge; un modo per dire che alla base delle varie concezioni di *Welt* maturate durante la storia del pensiero¹⁹, perciò prima di questo o quel progetto relativo al significato di mondo e di questa o quell'istituzione del modo in cui l'uomo incontra l'orizzonte mondano, troviamo per Fink lo spazio d'azione dell'autentico *Weltraum* e dell'autentica *Weltzeit*, a cui il progetto finkiano relativo alla *Weltganzheit* intende ricongiungersi come all'origine ultima delle proprie condizioni di possibilità.

Numerose sono le domande che si sollevano a questo punto, che proponiamo e a cui potremo fornire una risposta solo strada facendo: se il mondo è prima del soggetto, com'è da comprendersi il ruolo di quest'ultimo in relazione al mondo? Ovvero, come Fink chiede in *Einleitung in die Philosophie* (senza tuttavia fornire una sentenza certa): "è anche il mondo, così come una pietra, indifferente rispetto all'essere-vissuto? Oppure c'è mondo solo per una soggettività finita? [...] Affinché un insieme di enti si unisca nell'unità di un mondo, deve forse in esso apparire qualcosa come un essere vivente? È in generale pensabile un mondo fatto solo di materia, un mondo di pietre morte?"²⁰. E ancora: cosa comporta che al di sotto dell'*ontologischer Entwurf* sia comparso un livello ontologico ulteriore, a sua volta non sottoposto alla dinamicità del progetto? Quest'ultimo interrogativo ne desta poi a ben vedere un altro, la cui risposta si rivelerà centrale all'interno della nostra lettura di Fink. Abbiamo infatti visto come la totalità mondana venga prima dell'intramondano, sia esso inteso nella sua accezione oggettiva o soggettiva. A breve vedremo inoltre come una tale precedenza non si fermi

¹⁹ Per una rassegna riassuntiva dei principali modi di intendere il mondo nel corso della storia del pensiero, dai presocratici sino a Husserl, cfr. *ivi*, pp. 80-82.

²⁰ *Ivi*, pp. 84-85.

all'analisi e al riscontro della differenza cosmologica, ma coniughi questa con la tradizionale "questione del fondamento"; emergerà cioè come l'intero, di cui sinora è stata messa a nudo l'autonomia, nonché la necessità affinché si possa parlare di ente, venga da Fink additato quale *principium individuationis* di quest'ultimo, in una sorta di scivolamento della *Weltfrage* nella *Gottesfrage*. Vi è tuttavia una domanda che spesso pare passare in secondo piano nei testi finkiani, schiacciata fra la necessità di sottolineare la distinzione "orizzontale" *Welt-Seiend* da una parte, e quella di approfondire la portata fondativa del mondo così emerso, dunque la sua incidenza in direzione "verticale", dall'altra. Nelle opere dell'autore ci si limita perlopiù a leggere come l'unicità del campo mondano sia ciò che ad ogni cosa dona lo spazio ed il tempo per il proprio apparire, e come il medesimo campo, lungi dall'identificarsi con una linea d'orizzonte tesa all'infinito, non sia in realtà "né vicino né lontano", trovandosi in esso "tutto il qui e tutto il là"; ogni estensione d'orizzonte presuppone già l'originaria spazialità mondana da cui tutto è attraversato, ogni vicinanza come ogni distanza. Ma come dobbiamo pensare tale spazialità? Da un lato ci viene detto che il mondo, nella sua accezione più ristretta, non è da assimilarsi alle cose, dall'altro che esso, estendendosi ad un significato più ampio, ha a che vedere con il loro sorgere. Della *Weltganzheit* in quanto tale manca però una caratterizzazione positiva. È sufficiente ridurre la definizione di mondo all'unità del campo spaziale e temporale in cui le cose appaiono? Solo in quanto spazio e in quanto tempo il mondo è in ogni "qui" e in ogni "là"? O meglio: cosa implica la sua spazio-temporalità?

Quelle appena poste sono questioni a cui le riflessioni finkiane riportate sinora danno adito, questioni per le quali in parte si troverà già una risposta nelle pagine del pensatore, in parte occorrerà cercarla in un suo tentativo di interpretazione.

Anzitutto si tratta ora di fare un passo in più nel seguire l'argomentazione di Fink, approfondendo la relazione mondo-cosa ed il modo in cui il primo può essere additato dal filosofo a monte dell'individuazione della seconda. "L'essere è il regalo del mondo", abbiamo letto, tesi espressa ripetutamente nei testi finkiani ove si tratti di determinare la peculiarità del tutto mondano. "L'individuazione c'è solo come lo SPAZIO-TEMPO del mondo, il quale domina come l'evento originario dell'individuazione"²¹; "mondo è il sorgere dell'essere"²²; "mondo è ciò che 'dà' tutto, che regala tutto ciò di cui noi diciamo: 'esso c'è'"²³: laddove il filosofo annuncia la necessità di pensare la differenza cosmologica, radicata nella distinzione fra la singolarità ontica e l'orizzonte spazio-temporale in cui essa sorge, oltre a venire indicata l'antioriorità mondana, se ne sottolinea al contempo il valore d'origine per quel che concerne l'essere dell'ente. La nota domanda leibniziana "perché l'ente e non piuttosto il nulla?" troverebbe un luogo di risposta proprio in quell'unità del mondo la cui specificità sarebbe stata per la prima volta colta da Kant, seppur atematicamente, per essere poi portata a tema nella contemporanea fenomenologia. La husserliana *Generalthesis der natürlichen Einstellung* diviene così per Fink fondamento dell'ente; non solo sede, ma finanche origine dell'evenire dell'esistenza delle cose e dell'uomo. Da

²¹ E. Fink, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 220.

²² E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 205.

²³ Ivi, p. 207.

una determinata ridefinizione della nozione di *Welt* si passa in questo modo ad una riformulazione dell'intero progetto metafisico, del pensiero sull'*on he on* relativamente alla sua determinazione, alla sua conoscenza e alla sua origine. Fink, possiamo anche dire, tramite il suo pensiero del mondo entra nel pieno del dialogo con la storia della filosofia, laddove il termine "*Welt*" non designerà più per l'autore solo una delle tematiche in cui la questione ontologica si scandisce, bensì il complesso incrocio di problemi in cui essa prende forma nella sua interezza. Cosa significa infatti sostenere che il *Weltfeld* coincide con lo stesso *principium individuationis*? Quale risistemazione dei tradizionali temi della metafisica ciò comporta?

1.2. Per un'ontologia non più metafisica

Come abbiamo anticipato, fondare un progetto ontologico alla luce della *kosmologische Differenz* equivale per Fink a proporre un disegno filosofico che, benché inserito nei medesimi solchi d'interrogazione della vecchia metafisica, intende offrirne una risoluzione che metafisica non è più. Ciò è quanto ci viene detto sin dalla sua prima *Vorlesung*, in cui, dopo aver isolato le tre questioni relative a *Welt*, *Wahrheit* e *theion*, il pensatore afferma che "forse tutto dipende da ciò, dal liberare queste domande dalla prigione della metafisica"²⁴. Sapendo come nella prospettiva finkiana il primo dei tre titoli giunga ad assorbire gli altri, possiamo sostenere che la questione del mondo offre all'autore la chiave d'accesso per un ripensamento dei capisaldi ontologici della tradizione occidentale. Superare la metafisica per quel che attiene all'impostazione del *Weltproblem* pone le condizioni per un più generale superamento dell'apparato concettuale e categoriale con cui essa affronta il problema dell'essere *tout court*, tanto nella sua accezione ontologica, come indagine sulla determinazione dell'ente (domanda sull'*on he on*), quanto "teologica", come domanda sulla sua essenza e sulla sua origine (domanda sul *timiotaton on*). Altrimenti detto: un concetto non più metafisico di mondo veicola una lettura cosmologica dell'intera storia della metafisica.

Per Fink, come per Heidegger, tratto caratterizzante della filosofia occidentale sarebbe l'aver obliato l'autentico modo del darsi dell'essere a favore di una concettualità focalizzata sull'ente; più specificamente, nel caso finkiano: la metafisica, concentrata sull'intramondano e sulle sue strutture, avrebbe dimenticato il mondo e la dimensione ontologica che questo schiude. Se per Heidegger a dover essere recuperata nel dialogo e nel "nuovo inizio" post-metafisico è la comprensione della differenza *ontologica*, per Fink, sulla falsariga heideggeriana, si tratta invece di far fronte alla plurimillennaria condizione di dimenticanza della differenza *cosmologica*, la quale non rimanda a qualcosa di alternativo rispetto alla prima, non lascia al di fuori di sé l'*ontologische Differenz*, ma allude piuttosto ad una ben specifica modalità di concepirla; vale a dire che parlare di differenza cosmologica altro non è in fondo che un particolare modo di nominare la differenza ontologica, così come parlare di mondo, nel significato più esteso in cui Fink utilizza il termine, equivale a riferirsi ad un peculiare modo di

²⁴ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 65.

pensare l'essere, differente da quello heideggeriano, benché a questo affine quanto a propositi di partenza²⁵.

In che senso la metafisica avrebbe dunque sempre pensato l'ente, coerentemente con quel tratto dello "spirito umano" che il filosofo illustra citando la leggenda di Mida, "a cui tutto ciò che afferrava si solidificava in oro, a cui il cibo e le bevande si trasformavano nel duro metallo", proprio come tutto ciò che noi pensiamo è destinato a trasformarsi nella "dura forma dell'ente"²⁶?

La metafisica, leggiamo in *Welt und Endlichkeit*, nel corso della sua storia si sarebbe sempre indirizzata a due differenti ambiti di domanda, entrambi rimasti intrappolati in una concettualità tratta dalla sfera ontica. Da una parte essa ha mirato alla determinazione dell'essere dell'ente inteso come modo in cui l'ente è tale prima di ogni distinzione particolare:

"La metafisica pensa l'ente nel suo essere, coglie le cose nella struttura dell'essere-cosa (*Dingsein*) e degli ambiti fondamentali in cui le cose sono disposte secondo il loro essere-cosa (*Was-sein*). Essa delimita la struttura essenziale della cosa come sostanza e le regioni di sostanze: le regioni del non vivente, del vivente, dell'animale, dell'uomo, di creazioni umane come strumenti, forme sociali, stati, ecc... Essa determina l'ente secondo le categorie, le quali formano l'essere-ente come tale, e secondo le 'idee', secondo l'essere-cosa (*Was-sein*); inoltre essa determina sotto quali condizioni l'ente così spiegato è 'reale', quali sono i fattori della realtà, e come l'ente si rapporta infine all'umana conoscenza. Ciò significa tuttavia che essa ha sin dall'inizio disposto lo sguardo sull'ente"²⁷.

A partire dal concetto di "differenza cosmologica" siamo già in grado di comprendere la prospettiva da cui Fink denuncia i limiti della tradizione relativamente a questo primo punto. Ci è così inoltre offerta l'occasione per rimarcare in che modo, proprio in virtù di tale concetto, la domanda sul mondo decida per il pensatore della domanda sulla cosa.

La metafisica, interrogandosi circa ciò che rende tale l'ente, circa quell'universalità che rende affini nel loro essere tutte le cose, "l'albero e la

²⁵ Quella del rapporto Fink-Heidegger è una questione tutt'altro che secondaria al fine di un'adeguata comprensione della cosmologia finkiana, questione sempre citata ma non affrontata in modo approfondito dalla critica. Lo stesso Fink, come vedremo, non si confronta mai direttamente con Heidegger, limitandosi tutt'al più a prendere in considerazione elementi a nostro avviso "derivati" nel rapporto fra le due proposte ontologiche, senza mai esternare il nerbo della loro differenza. Nei paragrafi successivi cercheremo di affrontare l'argomento, compito a nostro avviso ineludibile data la palese vicinanza di propositi, nonché di terminologia, ravvisabile fra la filosofia cosmologica finkiana, annunciata dall'autore a partire da fine anni Quaranta, e la "filosofia dell'essere" heideggeriana, accessibile ai lettori proprio a partire dagli stessi anni. Oltre a rappresentare un'importante operazione sul piano teoretico, oltreché ricostruttivo, il confronto con Heidegger si rivela a ben vedere anche un utile strumento per accedere al pensiero di Fink, una sorta di paradigma grazie a cui poter scorgere in controluce l'originalità della sua filosofia. Wirth, con ragione, ci dice che "la domanda che si pone quasi inevitabilmente ad ogni interprete di Fink che si sia allo stesso tempo confrontato con Heidegger" è da ultimo identificabile col dubbio "se Fink dica semplicemente 'mondo' a ciò che Heidegger chiama 'essere'" (S. Wirth, *Mensch und Welt. Die Anthropo-Kosmologie Eugen Finks*, Gardez! Verlag, Mainz 1995, p. 280). Se è questo il quesito che spontaneamente si pone ad un primo livello di lettura, vedremo come le due filosofie si distanzino in realtà per questioni sostanziali, essendo mosse da priorità differenti.

²⁶ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Nijhoff, Den Haag 1958, p. 144.

²⁷ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 190.

fabbrica, il tempio e il mucchio di spazzatura, la penna stilografica e le esequie”, si limita a trovare una risposta presso ciò da cui l’interrogazione ha inizio, riconducendo la *Seiendheit des Seienden* agli stessi limiti cosali. Alle domande “cos’è l’ente?” e “cos’è una cosa?” (ricordiamo come per l’autore le due questioni si equivalgono) la metafisica risponderebbe così fermandosi presso la descrizione dell’ente stesso e non riportando quest’ultimo alla dimensione del mondo, a cui la *Dingheit des Dinges* deve rimettere infine l’ultima parola. Le tesi espresse a tal proposito nei primi corsi universitari, in cui la definizione della cosa come sostanza veniva ricondotta al peculiare progetto ontologico inaugurato dai greci e poi protrattosi nel corso dell’intera storia del pensiero occidentale, vengono adesso investite da uno slancio critico. Anche a questo riguardo il progetto ontologico di Fink si propone di superare le risposte della metafisica, riassorbendole in una dimensione più originaria che le motiva nel loro sorgere, ma che ne supera le direzioni di risoluzione. Limitarsi a circoscrivere l’essere dell’ente ipostatizzandolo nella sua struttura significa non aver ancora colto come “il mondo sia già inesprensamente presente nell’*universalità* che chiamiamo l’ente”²⁸, come cioè anche la risposta alla prima fra le sue *Grundfragen* scivoli nella seconda, vero perno dell’impalcatura concettuale finkiana (“il mondo è per noi familiare in modo molto più profondo e molto più originario di ogni *a priori* oggettuale. Noi sappiamo *di* esso prima di sapere per così dire *a priori* dell’essere-cosa, dell’essere-che e dell’essere-vero dell’ente; il sapere del mondo è l’*a priori* originario; il sapere del mondo e dell’essere è la più intrinseca luce del nostro comprendere”²⁹). Ciò che rende ogni cosa tale nel suo essere-cosa, nonostante il differente ambito eidetico di appartenenza, non risiede in un’autarchica compagine cosale ripiegata su se stessa ed autosufficiente quanto ad autodefinizione, ma si radica in quella totalità mondana che, oltre a trovarsi alla base dell’individuarsi ontico, di un tale individuarsi condiziona evidentemente anche la conformazione. Alla domanda metafisica “*was ist ein Ding?*” non si potrà più rispondere che essa è semplice nucleo sostanziale, ma occorrerà allargarne la definizione anche all’estensione del campo spazio-temporale in cui e da cui ogni singolo ente sorge, quello stesso campo che, in quanto luogo d’origine di ogni singolarità individuata, sarà infine da riconoscersi quale autentico luogo di nascita della domanda in esame. È dal mondo che sorge l’interrogativo circa la determinazione dell’essere dell’ente, essendo nel mondo che l’ente attecchisce e a cui le sue radici sono estese. Il che poi, conformemente alle riflessioni sul concetto di sostanza svolte nel secondo capitolo, non significa che venga meno l’ammissione di una qualsivoglia *Dingstruktur* conforme alla nozione di *Substanz*, ma, come vedremo nei prossimi paragrafi, soltanto la sua assolutizzazione.

Oltre che dalla domanda sulla *Seiendheit des Seienden* e sulla *Dingheit des Dinges*, “la metafisica della tradizione è inoltre guidata dalla prospettiva di un ente massimamente alto (*einem höchsten Seienden*)”³⁰. Mossa dalla domanda sull’essenza quale rango ontologico superiore e misura dell’ambito fenomenico (quella che abbiamo imparato a conoscere come *Gottesfrage*), dall’idea di un

²⁸ Ivi, p. 191.

²⁹ Ivi, p. 195.

³⁰ Ivi, p. 191.

possibile “aumento” (*Steigerung*) intrinseco all’essere, essa avrebbe in realtà pensato il “più essente” utilizzando ancora categorie ontiche, dunque mantenendo per la comprensione dell’originante un apparato concettuale valido per l’originato; al differente grado ontologico del fondamento d’essere dell’ente non sarebbe seguita una sua strutturazione altrettanto differente. Molteplici sono le tipologie di pensiero in cui tale schema è riconoscibile nel passato filosofico, tutte riconducibili a quelli che Fink, con un voluto richiamo a Kant, etichetta come “sogni della metafisica”³¹. Da un lato vediamo casi in cui ad essere “arbitrariamente” assolutizzato è un ente fra gli altri, ad esempio la materia o lo spirito, rispetto a cui le altre cose sarebbero solo “apparizioni”; in tal caso “esercitiamo in modo illegittimo l’universale differenza fra essenza e fenomeno: un tipo di ente, il quale è però dato anzitutto in modo uguale agli altri, viene chiarito come ‘essenziale’, gli altri solo come ‘derivati’ (*abgeleitet*) e ‘discendenti’ (*abkünftig*)”³². Dall’altro lato troviamo invece l’essenza indicata “dietro” il finito, come l’ipostatizzazione di una potenza eterna ed infinita pensata al di là delle cose transeunti e limitate. Due sarebbero le possibilità offerte da questa ulteriore soluzione in seno alla metafisica tramandata:

“una volta la separazione di finito ed infinito viene fissata in tutta la sua asprezza, viene spalancato un abisso fra l’ente più alto’ e le sue ‘creazioni’ di rango d’essere inferiore, l’altra volta la separazione viene superata nella tesi secondo cui l’assoluto trapassa in se stesso nel finito e, viceversa, tutto il finito nell’assoluto, secondo cui esso si estranea e dall’autoestraniamento si volge di nuovo indietro nella sua essenza. Queste sono le due possibilità di una metafisica teista e panteista, che in certe varianti dominano la storia del pensiero occidentale. La domanda aperta è se la relazione delle cose finite all’infinito può essere in generale determinata come un rapporto comunemente configurato tra cose, tra sostanze, □ se alla fine è altrettanto falso ostinarsi su una fissa separazione come affermare un’identificazione dei contrari. In entrambe le impostazioni si pensa ‘dietro i fenomeni’ un movimento dell’essere attuantesi da ente ad ente □ invece di un movimento di tutto l’ente finito nello spazio d’azione del mondo”³³.

Sia nella sua versione “teista”, sia nella sua versione “panteista” (in cui riconosciamo palesemente la prospettiva hegeliana, non condivisa da Fink nel suo esito finale e per questo ancora avvicinata alla filosofia del passato), il pensiero del rango d’essere più alto identificherebbe quest’ultimo come qualcosa di altro rispetto all’ente, come un *terminus ad quem* dell’intera sfera sensibile, come suo *Endziel* che con questa non si identifica e che proprio nella sua autosufficienza ricalca ancora l’isolamento e la chiusura dell’ente finito (discorso valido anche per l’assoluto hegeliano, nella misura in cui esso si realizza giungendo all’autotrasparenza e negando in sé il dominio dell’ontico). Ove si pensi l’origine “oltre il fenomeno”, essa non può non cadere vittima del “tocco di Mida”, palesandosi come un *ente* superiore che, nel lasciare fuori di sé il molteplice, instaura per necessità con esso una relazione che è ancora improntata al nesso fra enti, fra sostanze. Il primo pensatore ad inaugurare questa tendenza, poi continuata lungo l’intero corso del domandare ontologico della nostra storia, sarebbe per Fink Platone, la cui eredità, ci dice l’autore, attende ancora di essere

³¹ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, cit., p. 44.

³² Ivi, p. 49.

³³ Ivi, pp. 47-48.

superata (vediamo qui l'influenza nietzscheana, poi trapassata nella lettura heideggeriana della metafisica³⁴). Benché in più luoghi dell'opera finkiana venga rifiutata la "teoria dei due mondi", denunciata come manualistica ed approssimativa³⁵, è comunque nella filosofia platonica che verrebbe per la prima volta inaugurato lo "stile del pensare metafisico", il quale "spiega l'ente attraverso l'ente □ e precisamente così, che le cose apparenti vengono riunite in un insieme

³⁴ Quanto a Nietzsche, il riferimento principale è ovviamente *Gotzen-Dämmerung*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 6, hrsg. von G. Colli-M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, München 1988; tr. it. *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 2002. Quanto a Heidegger, cfr. ad esempio *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 40, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983 (tr. it. *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 2007); ID., *Nietzsche*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 6.1-6.2, hrsg. von B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a. M. 1966 (tr. it. *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995).

³⁵ È il caso ad esempio di *Philosophie des Geistes*, dove Fink sottolinea come il regno delle idee platoniche, la prima teorizzazione filosofica dell'*eidos*, non debba essere pensata come un raddoppiamento del mondo, ma a partire dall'essenza delle cose del mondo: "le idee non sono un ambito di cose, di enti, bensì sono l'essere-cosa dell'ente (*Was-sein des Seienden*)"; "il regno delle idee non è così un ambito particolare, non è un mondo per sé a cui l'altro mondo delle cose sensibili ha solo parte attraverso il rapporto di somiglianza di originale e riproduzione. Le idee sono piuttosto forze d'essere formanti, che determinano l'aspetto di tutte le cose essenti" (E. Fink, *Philosophie des Geistes*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, p. 165). Nonostante queste parole sembrino stridere con le affermazioni a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta, che vedono Platone a monte del pensiero metafisico in virtù della distinzione origine-originato, la contraddittorietà è a ben vedere solo apparente, in quanto definire le idee come "forze d'essere formanti" non significa ancora negare la netta separazione fra il loro grado ontologico e quello degli enti da esse formati. Nel corso della sua celebre interpretazione di Nietzsche, guardando alla dottrina delle idee platonica come all'origine dello stile di pensiero occidentale contro cui Nietzsche combatterebbe, il filosofo accosta entrambi questi elementi: "in Platone la distinzione originariamente cosmologica tra il mondo uno, intero, autentico e ciò che è il puramente apparente, l'immanente, il molteplice e finito, si muta nella distinzione tra le idee imperiture, immutabili, sovrasensibili, fuori dallo spazio e dal tempo, in quanto essenze universali, e le cose sensibili, caduche, individuali, che hanno posto nello spazio e nel tempo. Nondimeno, non si può sostenere l'opinione *volgare* di un dualismo platonico, nel senso di una dottrina dei due mondi, errore nel quale Nietzsche stesso molte volte è caduto" (Fink E., *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, p. 144; tr. it. *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Venezia 1973, p. 210). D'altra parte, l'accanimento finkiano contro il "platonismo volgare" è un segnale di come la svolta attuata da Platone, per quanto radicale, non rappresenti ai suoi occhi una semplice spallata data al pensiero presocratico, per Fink ancora vicino all'origine, conservando l'originale dottrina platonica tratti di tale pensiero; la vera "eredità", in questo senso, non deriverebbe tanto da Platone, che delle biforcazioni metafisiche avrebbe si posto le basi, ma in un contesto ben più complesso e meno netto di quello usualmente presentatoci, quanto piuttosto da alcune sue letture successive. Si legge subito dopo in *Nietzsches Philosophie*: "la filosofia di Platone è più difficile, misteriosa e profonda delle usuali interpretazioni, che parlano sempre di un dualismo platonico, che architettano uno schema di due regni dell'essere coordinati l'uno all'altro, e tuttavia diversi: il mondo delle idee e quello delle cose sensibili. [...] Il platonismo volgare, presente già nell'antichità, trasferisce dunque la distinzione tra Ente autentico e inautentico nella dimensione delle cose, cioè nell'immanenza. Così l'unità di misura di tutto l'Ente diviene in definitiva un 'Assoluto', un Divino, un THEION; su di esso viene misurato ogni altro Ente. Dietro al mondo sensibile sorge un mondo sovrasensibile, un secondo mondo autentico, dietro al Fisico il Metafisico, al di là delle cose finite un Dio infinito" (*ibid.*). Sempre a proposito della complessità e, per certi aspetti, dell'ambiguità del Platone di Fink, si legga l'affascinante interpretazione contenuta in E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Nijhoff, Den Haag 1957, pp. 155 e sgg.

totalizzante ed interpretate come ‘discendenti’, come ‘condizionate’, come ‘causate’ tramite ente di rango più alto”³⁶. Il “regno delle idee”, anche qualora non lo si pensi come un mondo situato oltre il mondo, ma alla luce del *Was-sein* incarnato nelle singole cose, resta rispetto a queste il sovrasensibile opposto al transeunte, resta connesso al “regno delle cose sensibili” mediante un “rapporto che può essere caratterizzato come precedenza dell’origine rispetto allo scaturito, dell’essenza rispetto al fenomeno, dell’agente rispetto all’agito, del produttore rispetto al prodotto”³⁷; appunto un rapporto ancora ispirato a parametri di tipo ontico³⁸.

Questa è in sintesi l’impostazione metafisica di cui Fink ravvisa l’insufficienza e da cui si vuole distaccare pensando sino in fondo il suo pensiero del mondo, seguendo così da un lato le tracce del filone anti-dogmatico iniziato con Kant e protrattosi sino all’analitica esistenziale heideggeriana, proponendosi però al contempo anche di superare un tale filone, piegato sulla riconduzione della realtà ad un tracciato soggettivo e perciò ancora non svincolatosi dal primato della relazione soggetto-oggetto e dal suo necessario implicare una riduzione dell’essere dell’ente a modelli di tipo oggettuale (ad uno spazio che si trova *davanti* al soggetto).

Se lo svolgersi dei progetti ontologici della tradizione filosofica occidentale è dunque contrassegnato da un simile tratto caratterizzante, da un costante ricadere nella sfera ontica anche ove si voglia indagarne il principio, il ripensamento del concetto di mondo pone per Fink le basi affinché l’intero impianto tradizionale venga messo in discussione e affinché il suo tentativo di fondazione dell’atteggiamento naturale raggiunga un livello di spiegazione più originario. Insistere sulla differenza cosmologica, sulla differenza mondo-ente, intenderebbe allora indicare un terreno nuovo, non più tributario della struttura cosale, in cui poter ripensare l’origine di una tale struttura e, non da ultimo, in cui poter dinamizzarla; in cui poter cioè eseguire il compito, espressamente dichiarato, “*di verificare propriamente l’intero arsenale della concettualità ontologica a partire dalla base di un’autentica comprensione del mondo*”³⁹. Nel momento in cui l’essere è definito “*Geschenk der Welt*”, in cui cioè è il mondo stesso a prendere il

³⁶ E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 237.

³⁷ Ivi, p. 238.

³⁸ Se Platone è additato da Fink come il primo filosofo ad aver pensato suddette distinzioni, non sarebbe corretto affermare che la filosofia platonica rappresenta agli occhi dell’autore il solo ed incontrastato luogo d’origine della metafisica, come nel caso di Heidegger. Anche Parmenide, pur non arrivando ancora a distinguere fra origine ed originato, avrebbe infatti già attuato un primo passo in tale direzione, svalutando l’ambito del fenomenico ed incrinando quella forza di pensiero che attraversa per Fink le intuizioni filosofiche dei presocratici, primo fra tutti Eraclito. Sul tema cfr. E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte...*, cit., pp. 53 e sgg. L’opera finkiana può essere in ogni caso collocata in quel filone di pensiero novecentesco che, sulla scorta di Nietzsche e di Heidegger, guarda alla filosofia presocratica come a una posizione teorico-pratica ancora originaria, poi seguita da un “declino” e da un oblio dell’origine. Guardando anche oltre i confini tedeschi, si pensi ad esempio all’opera di Maria Zambrano, che, come Fink, indica già in Parmenide l’inizio del *logos* tradizionale, focalizzato sulla nozione di unità, contrapponendolo all’autentica filosofia rintracciabile nei frammenti di Eraclito e nelle testimonianze su Anassimandro. Cfr. a proposito M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Fondo de cultura económica, Madrid 2005; tr. it. *L’uomo e il divino*, Ed. Lavoro, Roma 2001.

³⁹ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 189.

posto dell'ente di rango più alto pensato in vari modi dalle posizioni metafisiche del passato, non è più l'ente a fornire paradossalmente il criterio per pensare la sua stessa origine, venendo a quest'ultima riconosciuta una compagine che non ricalca più l'autosufficienza ontologica della sostanza. Si tratta perciò di vedere in che termini Fink presenta nei suoi corsi il suo disegno compiuto, costruito intorno al pensiero della precedenza del mondo e della differenza cosmologica, e come ciò si situi in rapporto alla filosofia precedente, che il filosofo, una volta indirizzatosi all'interrogativo intorno all'essere, si propone sin dall'inizio di oltrepassare. Come leggiamo in *Sein, Wahrheit, Welt*: “nel concetto del massimamente essente deve essere pensato il momento della totalità oppure no? Questa domanda decide circa una versione ‘teologica’ oppure ‘cosmologica’ del fondamentale concetto portante □ e con ciò sullo stile riferito-a-Dio (*gott-bezogene*) o senza-Dio (*gott-lose*) della filosofia”⁴⁰.

1.3. Cielo e terra: il gioco del mondo

Da comprendere è perciò il modo in cui la *Weltfrage* giunge per Fink a riassorbire in sé la *Gottesfrage*, che è poi il motivo per cui il termine “mondo”, nell'esposizione della proposta finkiana, mira a designare l'insieme di entrambi gli spazi problematici, rendendo con ciò non sempre facile una corretta collocazione e decifrazione delle affermazioni dell'autore.

Anzitutto un punto da precisare. La parola *Gott*, negli anni Cinquanta, non comparirà più, probabilmente perché troppo ambigua nei suoi impliciti rimandi a quella storia della metafisica che proprio nella nozione di Dio avrebbe visto il caso più esemplare di ipostatizzazione e cosalizzazione del fondamento (“La differenza ontologica originaria tra Ente reale ed Ente apparente diviene una ‘differenza teologica’, differenza tra il Relativo e l'Assoluto, tra le cose create e il Dio creatore. Ciò che originariamente veniva inteso come ‘mondo’ si trasforma in un Ente, in Dio, al quale vengono attribuite le caratteristiche di Eternità, Onnipotenza, ecc..., caratteristiche nelle quali originariamente si esprimeva l'Essere del mondo”⁴¹). In *Sein, Wahrheit, Welt* ci viene detto come i tre problemi nominati nel titolo siano le tre tematiche da sempre trattate dal filosofare, senza che ad esse venga ora accostata quella di Dio, che nelle prime *Vorlesungen* rappresentava invece la quarta *Grundfrage*. Ciò non è tuttavia da interpretarsi come se fosse venuto meno il solco problematico da essa schiuso (che l'autore ha sempre tenuto a differenziare da un terreno meramente teologico, spiegandolo per contro alla luce del più generale concetto di “comparativo ontologico”), se nella medesima opera leggiamo che la “caratteristica della filosofia” è definibile “come la brama del sapere massimo del massimamente essente”⁴². La questione relativa ad un grado d'essere superiore non è dunque elusa, ma semplicemente rinominata, ed il fatto che essa venga sganciata dall'elenco dei quesiti ordinari della filosofia (appunto essere, verità e mondo) ci pare possa suggerirci non una sua messa in secondo piano, ma piuttosto una sua posizione privilegiata nell'ambito dei sentieri

⁴⁰ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, cit., p. 34.

⁴¹ E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, cit., p. 145; tr. it. pp. 210-211.

⁴² E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, cit., p. 31.

d'interrogazione filosofica, la questione che le riassume tutte (l'ente, la totalità dell'ente e la relazione uomo-ente rimandano infatti alla sfera mondana, a cui la sfera ontologica "più alta" renderebbe infine ontologicamente ragione nella sua complessità). A sollevare dubbi, semmai, è per noi il motivo che ha indotto Fink, nel suo proposito di superare ogni biforcazione di ispirazione metafisica, a non rinunciare al valore di *a priori* universale dell'ontologicamente "più alto". Utilizzando le categorie trascendentali di *Philosophie des Geistes* possiamo chiedere: non poteva l'autore farlo ricadere sul piano storico del progetto ontologico, includendolo nella metafisica "storia di un errore" e nell'alveo dei suoi fraintendimenti? Se il presentimento corrispondente resta indicato alle spalle dell'ontologia occidentale, le cui *Ahnungen* si sono mostrate radicate nella sistemazione ontologica che Fink ha in mente, questo significa che una tale sistemazione, per quanto dichiarantesi post-metafisica, non intende rinunciare al pensiero di una *Steigerung* interna all'essere, alla distinzione essenza-fenomeno, alla divaricazione fra rango d'essere superiore ed inferiore. A cambiare rispetto al passato è semmai il modo di concepire il legame fra questi due piani, non il legame stesso e l'esistenza dei suoi elementi. Se ancora ci mancano le conoscenze per comprendere appieno quanto alluso da simili dichiarazioni, già da pochi accenni si palesa come l'istanza cosmologica di Fink non possa essere confusa con la *Kehre* di Heidegger e intesa quale semplice ripetizione di quest'ultima da un punto di vista differente, impressione che a volte può sorgere dalla lettura dei testi finkiani. Ammesso il fine comune, nonché un'affine interpretazione del filo conduttore della filosofia precedente, i disegni ontologici a cui i due pensatori danno vita non possono essere in alcun modo pensati come sovrapponibili, come mostra la volontà di Fink di continuare ad ammettere una sorta di gerarchia di gradi d'essere, proposito evidentemente non collimante con quello heideggeriano di ripensare il *Seinsproblem*, insieme alla sua storia, a partire dalla "finitzza originaria" e dalla negazione di qualsivoglia idea di infinito⁴³.

Questa la domanda che accompagna le argomentazioni finkiane e l'estensione del termine "mondo" da un significato più ristretto ad uno più ampio: "qual è l'intrinseco motivo del fatto che l'ente, tenuto unito nell'unità di un essere, si moltiplica e si divide nella molteplicità dei modi d'essere, degli ambiti della differenza conforme a genere e nel regno infinito dell'essere-così (*Sosein*) individuale?"⁴⁴; domanda da affiancarsi alla volontà di elaborare categorie risolutive non più di derivazione metafisica e sfociante nell'affermazione già incontrata, di cui si tratta ora di comprendere il senso, per cui "mondo è ciò che 'dà' tutto, che regala tutto ciò di cui noi diciamo: 'esso c'è'". Dal chiedere circa il

⁴³ Sul tema della finitza nella storia della filosofia con particolare riferimento a Heidegger, soprattutto per quel che concerne la sua differenza rispetto al finito teorizzato dall'ermeneutica gadameriana, rimandiamo a D. Di Cesare, *Ermeneutica della finitza*, Guerini e Associati, Milano 2004. Approfittiamo degli stimoli offerti dal testo per sottolineare sin da ora come l'accostamento finkiano al finito di un livello ontologico non-finito non si limiti ad ammettere accanto alla finitza heideggeriana "l'inizio illimitato della delimitazione" e l'infinita tensione all'altro che, ci dice Di Cesare, Gadamer ammetterebbe orizzontalmente ammiccando così alla cattiva infinità hegeliana. L'"infinito" di Fink, lo vedremo a breve, ha ancora a che fare con l'assoluto della tradizione, il che non significa però che, come nella tradizione, un tale assoluto si erga a negazione del limite e del finito.

⁴⁴ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 83.

perché l'essere evenga nell'unità del mondo, passando attraverso il confronto critico con la tradizione, si giunge ad identificare il mondo come luogo dell'essere, in una sorta di fusione dei due problemi.

Fink presenta per la prima volta la sua ontologia cosmologica nel semestre estivo 1949, nella *Vorlesung* su *Welt und Endlichkeit*, in cui trovano un chiarimento accenni e riferimenti isolati già presenti nei corsi precedenti. La domanda ora non è più "cos'è il mondo?", ma: dove situare il fondamento d'essere dell'ente? E in che senso questo viene chiamato "mondo"?

Posto che *Welt* rimanda all'anteriorità dello spazio e del tempo e al loro precedere la spazio-temporalità tanto delle cose quanto del soggetto (ci troviamo evidentemente alle spalle della tradizionale contrapposizione fra tempo oggettivo e tempo soggettivo⁴⁵), alla regione in cui gli enti sono fra loro connessi e nel contempo separati, facendo un ulteriore passo indietro possiamo dire che l'*Urgrund* di un tale campo totalizzante altro non è per Fink che il *movimento del suo scaturire e venire alla luce*. In luogo di un "ente più alto" concepito nella sua distinzione dall'ambito fenomenico, pensare l'essere come mondo significa pensarlo come il *darsi del fenomenico stesso*: "mondo è il sorgere dell'essere", l'"evento originario che solamente concede spazio d'azione a tutte le cose e a tutti gli avvenimenti"⁴⁶; l'essere pensato come mondo è il movimento del venire alla luce dell'intero del mondo, è l'essere che eviene "*welthaff*". Secondo le seguenti parole, già citate: "poiché tutti i nomi sono di casa sul terreno aperto dell'ente, chiamiamo l'apertura stessa, la salita, il 'mondo'"⁴⁷.

"Il mondo deve essere pensato e afferrato come il *concedere* (*das Gewähren*). Nel sorgere del mondo accade il puro regalare dell'essere, che lascia venire ogni cosa alla presenza, che la porta all'esistenza, mentre essa viene ammessa nello spazio e nel tempo e in una sembianza. L'essere si svela mentre lascia scaturire come mondo le molte cose essenti. Ma questo concedere regalante dell'essere non è una donazione che viene fatta a qualcosa che è già prima. Regalare significa qui regalare la vita, concedere il sorgere nella luce, autorizzare all'esistenza. La più profonda essenza dell'essere è il *lasciar essere dell'ente*, ma tale concedere non è un 'compimento definitivo' (*Verfertigung*), non una produzione e creazione dal nulla, bensì il 'portar fuori', il porre fuori nell'aperto. Il portato-fuori non deve essere compreso come se esso fosse già prima, ma nel lasciar sorgere nella radura (*Lichtung*) dell'apertura del mondo viene attribuita ad ogni ente la sua misura nella realtà; esso nasce per così dire primariamente in tale sorgere nel mondo"⁴⁸.

L'*Ursprung* ontologico a cui ricondurre l'individuazione ontico-cosale viene ora indicato nell'*Aufgang* e nell'*Hervorbringung* del campo ontico, nel suo conformarsi e venire alla luce. Senza ricorrere alla concezione metafisica di un "ente più alto" mantenuto distinto dal fenomeno (concezione in cui cadrebbe anche il panteismo, che ancora "*überspringt die Welt*"⁴⁹), dunque senza cadere nell'ipostatizzazione del fondamento, Fink svincola la struttura fondante

⁴⁵ È questo un ennesimo ordine di riflessioni che Fink trae da Heidegger. Cfr. ad esempio M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924)*, hrsg. von H. Tietjen, Max Niemeyer, Tübingen 1989; tr. it. *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998.

⁴⁶ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 205.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ivi*, p. 206.

⁴⁹ *Ibid.*

dell'essere autentico da condizionamenti cosali, innestando nella sua stabilità la dinamicità del divenire, del movimento e della “vita” donante essere: “l'essere stesso ‘non sta’, bensì è piuttosto il divenire stesso. *Essere e divenire coincidono*. L'essere non è un blocco a portata di mano, non un aggregato, non un avvenimento: esso è come il sorgere che sgorga originariamente per tutte le cose e tutti gli avvenimenti; essere è in quanto il mondo domina”⁵⁰. Tale movimento è il “gioco” che vede il mostrarsi delle cose sul terreno mondano e, insieme, che ne vede lo svanire: esso è “il grosso gioco del mondo dove gli dei e gli uomini e tutti i frutti della terra sono uniti e comunemente posti in gioco”⁵¹. Viene così dichiarata sin da subito, sin dalla prima presentazione che l'autore elabora del suo approccio cosmologico, la pregnanza di un concetto che tornerà con sempre maggiore insistenza nello sviluppo del suo pensiero: “una tale cosmologia a venire dovrà anzitutto, come io credo, considerare l'essenza del gioco più profondamente di quanto sia accaduto sinora nella filosofia occidentale”⁵².

L'ordinario scarto divenire-essere viene da Fink messo in discussione e superato nel *Zusammenfallen* dei due termini; a patto che il divenire, egli ci tiene a sottolineare, non venga più pensato come il divenire dell'ente. È questa

⁵⁰ Ivi, p. 205.

⁵¹ Ivi, p. 210.

⁵² Ivi, p. 207. Documento fondamentale sul “gioco del mondo”, indagato nel suo peculiare intreccio con la sfera ludica umana, è il celebre testo finkiano, pubblicato nel 1960, dal titolo *Spiel als Weltsymbol*. La scelta di utilizzare la metafora del gioco per indicare il movimento del fondamento è in quest'opera rimandata alla componente “nietzscheana” della cosmologia di Fink (non casualmente nello stesso anno viene pubblicata anche la sua interpretazione di Nietzsche), tramite l'insistenza sulla mancanza di qualsiasi finalità interna allo svolgersi della dinamica originativa designata col termine *Welt*: “il governo mondano dell'onnipotenza avviene senza ragione e senza meta, è inutile e privo di significato, di valore e di piano. Questi sono i caratteri fondamentali del mondo, che si riflettono nel gioco dell'uomo” (E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, p. 238; tr. it. *Il gioco come simbolo del mondo*, Hopefulmonster, Firenze 1991, p. 202). Come avremo modo di argomentare nei prossimi paragrafi, noi siamo però dell'opinione che la mancanza di *telos* non rappresenti il contenuto principale inizialmente veicolato dalla nozione di “gioco”. Essa, benché innegabilmente sempre più importante nello sviluppo della cosmologia dell'autore, non da ultimo in relazione alle sue considerazioni antropologiche (ma già in *Welt und Endlichkeit* troviamo accenni in proposito), resterebbe a nostro avviso tributaria di un significato più originario su cui le riflessioni ontologiche di Fink si sarebbero all'inizio concentrate nel coniare il termine insieme alla sua valenza metaforica, significato da ricondursi direttamente alla struttura della relazione mondo-ente che stiamo descrivendo. A tal riguardo siamo portati a vedere come punto di riferimento principale, prima ancora di Nietzsche, il “gioco delle forze” di cui ci parla Hegel nella terza figura della sua *Fenomenologia* e che abbiamo visto avere tanta importanza nell'interpretazione finkiana del filosofo. È del resto in questa accezione che abbiamo già incontrato il “gioco” anche nella *VI^a Meditazione* e che esso compare nello stesso periodo anche nelle annotazioni private. Cfr. ad esempio E. Fink, *Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, hrsg. von R. Bruzina, in *Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 3, Teilbd. 2, Alber, Freiburg i. Br.-München 2008, XVIII/7a, p. 217.

Sul tema del gioco, indagato con particolare riferimento alla sfera umana, ma sempre a partire dallo sfondo ontologico delineato, rimandiamo anche alle seguenti opere: E. Fink, *Oase des Glücks. Ideen zu einer Ontologie des Spiels*, Alber, Freiburg i. Br.-München 1957 (tr. it. *Oasi del gioco*, a cura di A. Calligaris, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008); ID., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg i. Br.-München 1995 (tr. it. *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, a cura di A. Lossi, edizioni ETS, Pisa 2006).

un'indicazione utile sia per non confondere quella finkiana con posizioni filosofiche precedenti, a cui il suo linguaggio può talvolta rimandare (pensiamo anzitutto alla filosofia della vita), sia per cogliere appieno il significato di quel "gioco del mondo" su cui l'autore insiste. *Werden* vuole qui distinguersi dalle tre accezioni assunte dal termine nel corso della storia della metafisica:

"il divenire che accade a un ente (cambiamento, movimento di luogo, ecc...) e il divenire come il venire all'essere di un ente, come nascere; e di nuovo, in altro modo, un divenire che è 'la vita fluttuante', il puro processo, puro accadere, in cui l'ente balza fuori come 'punto di arrivo', come 'risultato' della vitale forza creatrice, e giunge alla stabilità. Dalla spiegazione aristotelica del divenire fino alla 'filosofia della vita' nietzscheana, il pensiero occidentale si muove in quest'orizzonte di comprensione di un *divenire essente*"⁵³.

Questa rassegna di posizioni ancora "metafisiche" aiuta a "stringere il cerchio" e meglio circoscrivere la peculiarità della visione finkiana. Quanto al "divenire che accade a un ente", quel divenire indagato già dalla *Fisica* aristotelica e la cui costituzione è ancora al centro degli interessi di Husserl, esso, in quanto movimento intramondano, non può palesemente coincidere col movimento dell'essere che Fink ha in mente, volendo rappresentare un tale movimento l'*origine dell'intramondano*. Circa il terzo significato, relativo all'"intrinseca vita segreta che preme dietro a tutte le forme", alla "forza vitale" e all'"*élan vital*" che "si imprime in tutto il formato e che permane tuttavia misteriosamente nella sua essenza imprimente", il riferimento ovvio è a qualsivoglia variante di "filosofia della vita", per cui l'"ente" (Fink inserisce il termine fra virgolette in virtù dell'intento non ontologico di tale filosofia) rappresenterebbe il conclusivo irrigidimento di un moto calato nello spazio ontico, quindi di una dinamica che, ancora una volta, non renderebbe effettivamente ragione al sorgere di suddetto spazio⁵⁴. Il secondo significato, infine, è quello per noi più indicativo, in quanto ci mette indirettamente in guardia contro una traduzione del divenire finkiano come semplice *Entstehen* delle cose. Se è vero che il "gioco" dell'essere coincide con il perpetuo nascere e perire degli enti, con il loro affacciarsi al mondo per poi di nuovo scomparire (la finitezza, infatti, è propria di ogni cosa individuata), non bisogna dimenticare che il punto archimedeo dell'intera ontologia di Fink resta la nozione di *Welt*: il gioco in questione, prima di rimandare all'individuazione del singolare, allude al darsi della zona in cui questo può apparire, dove il suo sorgere

⁵³ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 205.

⁵⁴ Nonostante il differente luogo metafisico in cui risulta calata la rispettiva idea di divenire, ci sembra comunque sussistere un'affinità quantomeno strutturale fra la concezione di vita della *Lebensphilosophie* ed il nesso fra ente e *Aufgang* dell'essere nella filosofia finkiana. In entrambi i casi si tratterebbe infatti di una diluizione della fissità del molteplice nell'origine unitaria da cui essa proviene (si pensi alla metafisica della vita a cui approda Simmel) e anche nel caso di Fink, seppur in modo differente, non è scorretto affermare che gli enti rappresentano "punti d'arrivo" di un unico processo che li precede. Ceppo comune da cui entrambe le direzioni filosofiche derivano questo tratto è senza dubbio la nozione di "vita" al centro della filosofia hegeliana, alla cui dinamicità entrambe si richiamano. Di "adesione ad una filosofia della vita" parla ad esempio F. Dastur, *Eugen Fink: mondanité et mortalité*, in N. Depraz-M. Richir, *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, Rodopi, Amsterdam 1997, p. 337 (saggio pubblicato anche in F. Dastur, *La phénoménologie en questions. Langage, alterité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris 2004, pp. 229-242).

può venire ospitato e da cui la sua individualità potrà infine iniziare la sua scomparsa. Se l'*Aufgang* dell'essere dell'ente viene chiamato "mondo", è perché l'essere si dà anzitutto *welthaft*; il che non significa semplicemente che esso, invece di erigersi nella rigidità di un fondamento extrafenomenico, coincide con il movimento dello scaturire delle singole cose, ma, prima di ciò, che esso accade come lo stagliarsi della *Lichtung*, non confondibile con l'intramondano, in cui le cose possono soggiornare, in cui esse divengono conoscibili e nominabili. "Mondo è ciò che concede la sede" in cui tutto ciò di cui possa dirsi "è" ha il proprio aspetto e la propria durata finita:

"Il mondo 'diviene': ciò non significa che una cosa nasce o che un evento passa, ma a divenire è lo spazio d'azione per cose ed eventi, □ nasce il poter-nascere (*Entstehenkönnen*) ed il poter-trapassare (*Vergehenkönnen*) dell'ente, □ avviene (*es ereignet sich*) il poter-avvenire (*Sichereignenkönnen*) degli eventi (*von Ereignissen*). 'Accadono' lo spazio, il tempo, l'apparire"⁵⁵.

Il "lasciar-essere-l'ente" accade come "portar fuori" lo spazio, il tempo e l'apparire, la "radura (*Lichtung*) dell'apertura del mondo"; dove quest'ultimo "non è una struttura portata fuori prima, un contenitore, in cui ora le cose hanno luogo e durata ed aspetto, □ mondo è lo stesso originario portar fuori"⁵⁶. *Das große Spiel der Welt*, prima di implicare il rimando del molteplice al suo sorgere in quanto molteplice, designa il più originario "divenire dell'essere-molto" (*Werden des Vielseins*), prima del nascere di ciò che appare, il divenire dell'apparire (*Werden des Erscheinens*), prima del sorgere del singolo ente, il "determinare se stesso dell'essere nella molteplicità delle cose e degli avvenimenti"⁵⁷. Altrimenti detto: il mondo viene definito come "spazio originario" non solo in quanto concede alle cose un luogo spaziale, ma anzitutto perché è lo "spazio che dona spazio", e lo stesso dicasi a proposito del tempo; così come esso non comporta il semplice spostamento dello sguardo dall'ente apparso al suo apparire, bensì, più radicalmente, all'"apparizione che lascia sorgere" (*aufgehenlassende Erscheinung*).

Sin dalla fine di *Welt und Endlichkeit* Fink fa uso di una singolare terminologia per illustrare la concezione di fondamento così emersa e per specificare la conformazione ontologica del nesso fra il campo mondano scaturito ed il movimento del suo scaturire: il gioco del mondo, così l'autore, deve essere pensato come contesa (*Streit*) fra "cielo" e "terra", coppia di concetti a cui non era evidentemente estraneo il saggio heideggeriano su *L'origine dell'opera d'arte*, alla cui analisi è del resto dedicata una parte della *Vorlesung* del semestre estivo 1949⁵⁸. È però nel corso universitario dal titolo *Sein und Mensch*, tra il 1950 ed il 1951, che il binomio di termini viene diffusamente presentato e discusso. Lo consideriamo brevemente, concorrendo esso a chiarire la struttura interna della proposta ontologica con cui il nostro autore si volge al problema metafisico.

⁵⁵ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 205.

⁵⁶ Ivi, pp. 206-207.

⁵⁷ Ivi, p. 206.

⁵⁸ Se nel saggio su *Der Ursprung des Kunstwerkes* Heidegger utilizza nello specifico il binomio "mondo"- "terra", non dimentichiamo che "cielo" e "terra" saranno due fra i quattro componenti del *Geviert* teorizzato dal filosofo negli anni Cinquanta: terra, cielo, divini e mortali.

La contesa fra cielo e terra “non è una lotta di cose potenti, essa, per prima, apre lo spazio e il tempo delle cose”; “la contesa del mondo (*Welt-Streit*) di cielo e terra è il salto originario (*Ur-Sprung*). Il salto originario lascia scaturire tutto ciò che è”⁵⁹. *Himmel und Erde* sono i termini speculativi entro cui si gioca l’*Aufgang* del mondo, per Fink coincidente con il luogo di definizione ultima dell’essere dell’ente; essi rappresentano i simboli con cui il filosofo, al pari di Heidegger, cerca di esprimere con linguaggio ontico l’indicibile (*das Unsagbare*), ciò che viene prima dell’ontico e che la parola umana, riferita all’ente intramondano e sorta solo in tale riferimento, non può carpire. “Sopra di noi si dà la volta del cielo luminoso, sotto di noi si trova la terra che tutto sostiene”⁶⁰: questo è il punto di partenza della scelta metaforica attuata da Fink, l’immagine ordinaria utilizzata per esprimere il salto speculativo nel divenire del mondo da cui solamente si origina *das Innerweltliche*, per tracciarne la composizione della dinamica fondativa. Se la parola *Welt* abbraccia la salita del terreno in cui gli enti ed il nostro rapporto con essi possono attecchire, i concetti di “cielo” e “terra”, nel loro non poter sussistere isolatamente, segnano i due fuochi attorno a cui l’ellisse dell’evento mondano si costituisce.

Quanto al cielo, la sua caratterizzazione è senz’altro la più semplice da decifrare, alludendo esso all’apertura del mondo su cui ci siamo già soffermati, alla *Weltganzheit* dove ogni cosa trova sede e durata: “noi intendiamo con ciò l’ampiezza illuminata dell’aperto”, ampiezza in cui le cose “guadagnano aspetto, forma, sembianza (EIDOS, MORPHE, IDEA)”⁶¹. *Himmel* coincide con quello che abbiamo prima definito concetto di mondo in senso ristretto, con la “radura” già schiusasi e con il “potere luminoso dell’essere”. Tutte le cose e gli avvenimenti che sono, che si trovano “sotto la volta del cielo”, sono già attraversati dalla “*Lichtung des Seins*”. Fink parla anche in questo caso con metafore:

“Come con il sorgere del sole cadono i veli occultanti della notte e le cose entrano ormai nella determinatezza della loro sembianza, nel fisso contorno che le divide le une dalle altre, così è in generale l’essenza della radura, per cui essa erige confini e tagli definiti, per cui essa separa, differenzia e congiunge insieme il separato in un intero organizzato. Lo stesso chiarore che cade sopra le cose, □ in cui esse hanno i loro confini e contorni, non ha però alcun confine, esso è l’aperto in cui tutti i confini si mantengono. La luce sensibile del sole, del giorno, è però solo una metafora fallimentare per ciò che deve essere pensato come cielo; vale a dire il potere luminoso dell’essere”⁶².

Nel gioco del mondo, ora specificatosi come gioco di compenetrazione fra cielo e terra, *der Himmel* è l’“*a-létheia*” nell’accezione heideggeriana di “non-nascondimento”, la “*Unverborgenheit des Seins*” come congiunzione mondana della molteplicità degli enti separati. Vale per il cielo quanto detto circa la configurazione orizzontale del campo ontico a partire dall’intero del mondo.

Sicuramente più difficoltoso per il lettore e l’interprete di Fink è comprendere il significato di “*Erde*”, l’altro versante dell’accadere ontologico, il lato del

⁵⁹ E. Fink, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Alber, Freiburg i. Br.-München 2004, pp. 214-215.

⁶⁰ Ivi, p. 215.

⁶¹ Ivi, p. 217.

⁶² Ivi, p. 288.

nascondimento compenetrantesi con quello dello svelamento. Tratto peculiare della terra è il “sostenere” (*tragen*): “sie trägt”.

“Dal suo fondamento si alzano le montagne, dal suo ventre si alza tutto ciò che vive nella luce e lì si gode un lasso di tempo, il partoriente ventre materno è anche la tomba in cui il vivente si volge indietro; [...]. E la terra stessa, che da sé congeda e di nuovo richiama in sé, non è una ‘cosa’, non è una cosa immensa, non è una gigantesca massa di materia, essa è la non-struttura (*Ungefüge*) e la chiusura che condiziona le cose come cose (*be-dingt*), ‘esponendole’ e tuttavia mantenendole sempre ancora in sé; essa toglie dal nascondimento e insieme nasconde”⁶³.

Erde è il nome per il modo in cui Fink riformula la questione del *Grund*. Fondamento dell’ente non è più Dio, ma è il movimento della terra che porta le cose all’apparire “mantenendole sempre ancora in sé”; terra è l’inesauribile fondo da cui il divenire originario sorge e da cui resta attraversato il mondo a cui esso dà vita, è “il vero ARCHÉ”.

“Essa matura (*austrägt*) le cose nel suo ventre chiuso e le partorisce in alto nella luce; e prende tutti i suoi figli nel suo ampio petto. Se l’ente sta o si muove, esso resta trattenuto dalla terra. Essa è come il suolo terrestre: presente nell’aperto e tuttavia allo stesso tempo il confine del presente; essa è presente così, mostrandosi come ciò-che-è-in-sé-chiuso”⁶⁴.

La terra è l’abisso a cui ricondurre la salita della regione dell’ente, “*der unerschöpfliche Abgrund, in welchem alles gründet*”. Minime sono le fondamenta di un tale disegno di pensiero: da un lato abbiamo il mondo che ci circonda (il *cielo*), dall’altro sappiamo del suo venire all’essere dal dominio del nulla (appunto la *terra*). O anche: da una parte abbiamo lo spazio dell’ente che è, dall’altra il suo semplice non-essere-ancora, il buio che precede ogni cosa e a cui ogni cosa, aggiunge Fink, è destinata prima o poi a tornare. Quella che abbiamo visto definita come “vita dell’essere” altro non è che il passaggio da una dimensione all’altra, il loro costante controgioco che nulla ammette al di fuori di sé: “nella guerra di ‘luce’ e ‘notte’, in questa divisione originaria, eviene la conciliazione del mondo”⁶⁵. Tutto ciò che è, in quanto è, resta *gehalten*, trattenuto nel ventre della terra, che è inesauribile fonte ontologica proprio nel suo “confinare” come segno meno irraggiungibile da ogni tentativo di definizione ontificante. Terra è l’indecifrabile “da dove” del dominio dell’essere, il “prima” in cui nulla è ancora e in relazione a cui è lecito pensare solo il buio, l’indeterminato: “la terra è il potere d’essere della chiusura. Essa non può essere mostrata come un oggetto, non può essere portata alla rappresentazione come cosa o come elemento. E tuttavia essa non è nulla. Essa è più essente delle cose e degli elementi. Essa è presente in tutto ciò che in generale è”⁶⁶.

L’insistenza sulla nozione di *Erde* non va intesa alla stregua di un semplice corollario retorico, essendo proprio nella sua specificazione che si lasciano scorgere sfumature essenziali per cogliere più in profondità il progetto ontologico finkiano. Se l’origine della regione mondana, la regione del *cielo*, è riportata al

⁶³ Ivi, p. 215.

⁶⁴ Ivi, p. 216.

⁶⁵ Ivi, p. 217.

⁶⁶ Ivi, p. 280.

suo sorgere e mostrarsi, senza che ne venga ammesso a monte un principio autosufficiente, la definizione della terra, come suo confine e contemporaneo luogo del suo darsi, si rivelerà cruciale per illuminare i parametri ontologici sottesi all'indicazione dell'*Aufgang* in questione. La domanda da porre ai testi è all'incirca questa: come si configura la vicendevole relazione fra la sfera del fenomenico e la sfera dell'abisso? Il che equivale a chiedere: come concepire tale abisso? È solo nello svolgersi del terreno problematico aperto con simili domande che sarà possibile afferrare la sostanziale differenza fra Heidegger e Fink, tra i quali si sarà colta la lampante vicinanza terminologico-concettuale, per poi da lì acquisire la chiave per accedere al diverso punto di vista da cui i due autori sono mossi. Come vedremo, se le opere finkiane non mancano di sottolineare la distanza rispetto all'essere heideggeriano quanto al primo punto, sono totalmente assenti chiare indicazioni a proposito del secondo, vale a dire a proposito dell'effettivo nucleo di differenza fra un'impostazione ontologica ed una cosmologica.

Vi è principalmente un elemento su cui occorre richiamare l'attenzione: il fatto che la terra, nonostante per essa venga rifiutata ogni ipostatizzazione e compiutezza, resti per Fink *una*; essa non è, come nel caso dell'*Abgrund* heideggeriano, solo la zona liminale fra buio e luce, l'atto del passaggio dall'uno all'altra, ma l'unità oscura che resta al di sotto di questo passaggio e che come tale penetra nelle conformazioni della zona del "cielo":

"[...] ; la sua *unità* corre sotto tutta la molteplicità delle cose; in essa tutto è uno, essa è una radice per l'ente molteplice; tutte le cose si fondano nell'unica terra; tutte sono costituite dalla terra, ma la terra mai dalle cose; essa è l'uno non immaginabile da cui sorge l'ente molteplice e particolare, □ [...]; essa è l'abisso originariamente-uno che non viene diviso e spezzato attraverso la molteplicità di ciò che in esso si fonda, ma essa sopporta in sé tranquillamente e così essa solamente dà spazio all'individuazione"⁶⁷.

O ancora, poco dopo:

"[...] ; le cose vanno e vengono, ma essa [la terra] resta l'immodificabile in tutto il cambiamento, il permanente in tutto il mutamento, la silenziosa e calma quiete in tutto il movimento"⁶⁸.

Troviamo qui un punto importante per l'interrogazione della posizione finkiana. Comprendiamo ora l'insistenza con cui il filosofo, in *Welt und Endlichkeit*, ha voluto evidenziare la differenza fra i presupposti della propria prospettiva ontologica e quelli ancora ontici della *Lebensphilosophie*; strutturalmente ravvisiamo infatti una palese somiglianza fra le due impostazioni. Nonostante la "terra" venga definita come "*Grenze aller Offenheit*", confine esibente se stesso nello spazio fenomenico della trasparenza come suo resto non trasparente, il suo ruolo non viene limitato al "confinare", al transito dall'oscurità alla luce, ma sembra interessare una "regione oscura" che Fink contemplerebbe al di sotto di quella spazio-temporale, una sorta di indeterminato fondo virtuale sotteso allo schiudersi delle attualizzazioni reali. Non è casuale che il filosofo non

⁶⁷ Ivi, p. 293.

⁶⁸ *Ibid.*

rinunci alla bipartizione fra essenza e fenomeno, fra un livello ontologico superiore ed uno inferiore. Anche se il *Grund* può essere pensato solo nel *Gegenspiel* rispetto al “lato luminoso” del mondo e nel mantenimento della loro relazione dialettica, senza che questa venga infine *aufgehoben* in un’ulteriore ontificazione finale come accade nella filosofia hegeliana, ad esso resta innegabilmente attribuita quella che possiamo definire una consistenza ontologica, seppur non ricondotta a modelli di tipo sostanziale. Non importa che una precisa definizione concettuale di tale consistenza non sia raggiungibile dal concetto ma solo vagamente indicabile, essendo a nostra disposizione unicamente immagini ed espressioni di derivazione ontica aventi la validità di semplici modelli metaforici⁶⁹. A venirci suggerita, in questa come in altre sedi⁷⁰, è l’apertura di uno spazio ulteriore al di sotto di quello fenomenico, spazio che, per quanto non disgiungibile da quest’ultimo, si troverebbe alla sua base come *Unterwelt* e suo originario *Boden* portante: “terreno terrestre e luce del sole sono due sfere limitantesi reciprocamente, il chiuso è sotto, l’aperto è sopra; come mondo sovrastante del giorno luminoso e come mondo sottostante della notte eterna, essi

⁶⁹ In questo accento posto più volte da Fink sulla necessità di un linguaggio simbolico, o comunque di un linguaggio filosofico il cui significato esige sempre di essere inteso presupponendo una sua traslazione in chiave simbolica, ritroviamo la problematica già espressa negli anni Trenta a proposito della predicazione fenomenologica, preposta a nominare nell’ambito dell’atteggiamento naturale la vita costituente (meontica) che lo precede. Cfr. il decimo paragrafo di E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Husserliana-Dokumente, vol. II/1)*, hrsg. von H. Ebeling, J. Holl e G. van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht 1988; tr. it. *VIª Meditazione cartesianiana. L’idea di una dottrina trascendentale del metodo (parte I)*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 2009.

⁷⁰ Si pensi ad esempio alle righe finali di *Sein, Wahrheit, Welt* (cit., p. 156) o di *Alles und Nichts* (cit., p. 249). Ma si pensi anche alle preziose indicazioni date in questa direzione dalle analisi finkiane dei fenomeni fondamentali dell’esistenza, nel contesto dell’antropologia dell’autore. I fenomeni dell’amore e della morte, nello specifico, vengono caratterizzati parallelamente alla definizione di una componente panica costitutiva della struttura ontologica umana, di una sorta di stato di fusione che l’uomo, proprio nei fenomeni suddetti, raggiungerebbe con quella che è lì nominata “unità prima di ogni differenza”, “sorgente inesauribile”, “flusso della creazione”. Cfr. E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, cit., capitoli 7-12 e capitolo 20. Sulla concezione finkiana dell’amore e, soprattutto, della morte, in relazione all’elemento panico che Fink, a differenza di Heidegger, contemplerebbe a partire dalla sua cosmologia, sviluppando così un’antropologia critica della concezione metafisica dell’uomo, cfr. M. Ruggenini, *Selbstbezug und Weltbezug. Grundprobleme der Anthropologie Eugen Finks*, in A. Böhmer (hrsg.), *Eugen Fink*, cit., pp. 141 e sgg. Biemel, il quale ravvisa nelle argomentazioni antropologiche finkiane confinanti col tema del “panico” tratti ancora metafisici e poetici, non manca però di sottolineare l’elemento di novità introdotto da simili analisi nel terreno fenomenologico, evidenziando nel pensiero di Fink la centralità della componente totalizzante e conseguentemente sociale, a differenza della coscienza husserliana, ancora isolata, e della *Jemeinigkeit* heideggeriana (cfr. W. Biemel, *L’analytique existentielle et l’anthropologie de Fink*, in N. Depraz–M. Richir, *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, cit., pp. 271 e sgg.). Proprio in virtù del nulla assoluto spalancato dalla morte, Dastur vede invece in quest’ultima un fenomeno esistenziale privilegiato rispetto agli altri, in quanto è anzitutto nella certezza della propria mortalità, ci dice l’autore, che l’uomo può aprire il proprio orizzonte di comprensione a quel lato oscuro del mondo inafferrabile col pensiero. Cfr. F. Dastur, *Eugen Fink: mondanité et mortalité*, cit. Un riepilogo delle posizioni finkiane relative alla differenza dei fenomeni esistenziali si trova in T. Franz, *Der Mensch und seine Grundphänomene. Eugen Finks Existentialanthropologie aus der Perspektive der Strukturanthropologie Heinrich Rombachs*, Rombach, Freiburg i. Br. 1999.

costituiscono insieme lo SPHAIROS del mondo sensibile”⁷¹. Nel regno della “notte eterna”, il regno della “terra”, nulla è ancora individuato: ciò che di esso può essere affermato, prima di qualsivoglia definizione categoriale, è solo l’unità, coerentemente con il dettame neoplatonico, avente già le sue origini in Platone, che vede l’uno *epekeina tes ousias*; quella stessa unità da cui tutto il molteplice, in quanto sorto dall’unico fondo tellurico, sarebbe da ultimo attraversato, il collante ontologico garante della stessa unione del campo fenomenico-mondano .

Che il tema dell’”uno”, malgrado i fraintendimenti a cui esso rischia di esporsi (e a cui forse è da ricondursi la scarsa argomentazione in proposito da parte di Fink), intervenga a caratterizzare la concezione ontologica dell’autore, trova una conferma in una delle prime *Vorlesungen* friburghesi, *Grundfragen der antiken Philosophie* (semestre invernale 1947-48), dove la prospettiva cosmologica, benché non ancora definita ed esposta in modo organico, è già silenziosamente presente al di sotto dell’interpretazione di filosofi presocratici quali Anassimandro, Eraclito, Parmenide. Alla luce dei corsi successivi si può ben dire che nella lettura dei primi pensatori venga messa in atto una vera e propria *Auseinandersetzung* che vede la concezione del mondo, che in quegli anni andava definendosi, ritrovata e nel contempo alimentata nel dialogo con gli antichi, in un’interpretazione mossa da assunti teorici che possiamo definire ermeneutico-fenomenologici. Fink è piuttosto chiaro in proposito:

“La filosofia di Eraclito ha solo *un* tema: l’ente nella sua totalità. Eraclito pensa, come gli altri *physiologoi*, unicamente il *mondo*. La filosofia occidentale inizia *pensando il rapporto di essere e divenire come la struttura fondamentale del mondo*”⁷².

I filosofi presocratici, come leggiamo, avrebbero già pensato il mondo, acquisizione che ci permette di leggere quanto espresso sul loro conto come insieme di affermazioni valide per la cosmologia di Fink⁷³.

Anche in questo caso lascia pochi dubbi l’immagine della struttura ontologica tracciata dal pensatore, rinsaldando le impressioni tratte da *Sein und Mensch* e

⁷¹ E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 294.

⁷² E. Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, p. 114.

⁷³ Benché il corso in esame ci interessi qui come elemento di conferma della relazione essere-uno alla base della concezione ontologica a cui allude il concetto di mondo, ne indichiamo più in generale l’importanza quale sorta di sintetica e chiara rassegna di tutti i punti fondamentali che negli anni a venire torneranno nei corsi di Fink quali componenti teoretiche della sua posizione cosmologica. La differenza mondo-cosa, la coppia cielo-terra, la concezione del fenomeno così come quella dell’uomo: tutti i cardini della filosofia finkiana sembrano essere in questi anni già ben saldi e presenti nei progetti dell’autore, il quale inizierà ad argomentarli singolarmente negli anni immediatamente successivi e che forse non li presenterà mai più con la stessa compattezza ed organicità ravvisabile in questa *Vorlesung* del ’47-48, in cui gli stessi contenuti vengono rintracciati nelle pagine dei presocratici. Al di là degli spostamenti d’accento da un tema all’altro (basti pensare all’importanza sempre maggiore che andrà rivestendo la problematica antropologica e l’indagine sui “fenomeni fondamentali dell’esistenza umana”), alla luce di *Grundfragen der antiken Philosophie* possiamo pensare alla filosofia del “secondo Fink” come ad un nucleo compatto, privo di mutamenti sostanziali o di rilevanti evoluzioni al proprio interno. Differente è invece il giudizio di Barbarić, che parla di “molteplici tentativi di elaborazione di una nuova cosmologia”: D. Barbarić, *Kosmologische Differenz. Der Weltgedanke Eugen Finks*, in ID., *Aneignung der Welt. Heidegger-Gadamer-Fink*, Lang, Frankfurt a. M. 2007, p. 229.

anzi intervenendo a completarle: il movimento del dare essere e del dare individuazione, dunque il movimento dell'evenire del mondo, emerge come principio ontologico unitario che, a partire dal fondo indeterminato della "terra", resta "uno" e stabile nel suo elevarsi a dar forma alla zona del "cielo", nel portarne all'essere gli enti per poi ricondurli al nulla da cui sono giunti. Numerose sono le espressioni esplicite in tal senso, volte a coniugare il valore dell'ontico con l'ammissione di un movimento unitario da cui questo sarebbe attraversato ed originato. Leggiamo ad esempio a proposito della concezione eraclitea del tempo e del divenire:

“il tempo così afferrato è ciò che permane veramente (*das wahrhaft Bleibende*). [...]. Ma il tempo stesso permane in un altro modo rispetto alla materia originaria; esso non permane, al pari di questa, come 'in-cui' sempre perdurante di tutti i cambiamenti, ma permane come ciò che è sempre *da modificarsi*; non permane come la materia che *riposa* nel fondamento di tutti i cambiamenti, permane piuttosto come l'*eterno senza-quiete*, permane come la transitorietà non transitoria che misura alle cose il loro tempo; è *ciò che preme*, che scaccia tutte le cose nel divenire e le preme nell'impronta del loro essere unilaterale”⁷⁴.

Ci viene qui detto che il salire e sorgere del mondo, quel “tempo originario” che abbiamo sin da subito messo in luce come tratto peculiare della prospettiva post-metafisica finkiana e come alternativa alla tradizionale risoluzione della questione del fondamento, è “ciò che permane”, *das Bleibende*. Non siamo in presenza di un semplice dare-tempo il cui valore ontologico resterebbe circoscritto all'azione verbale. Per quanto non nella forma della sostanza (a cui è da ultimo riconducibile anche il modello di una materia originaria in cui il cambiamento riguarderebbe solo la sua “accidentalità”), ci sembra che sia qui ancora individuabile un “cosa”, un soggetto della donazione d'essere, non importa che questo coincida con la stessa donazione e non più con un nucleo stabile alla sua base. È lo stesso movimento, proprio in quanto movimento, ad essere ora divenuto fondamento, coerentemente con l'identificazione essere-divenire evidenziata da Fink. Nella dinamica del dare e del togliere, la medesima dinamica che vede anzitutto il conformarsi del luogo del soggiorno per l'individuale ed il molteplice, resta per così dire una traccia unitaria che fa sì che l'origine, il “tempo originario” in questione, “permanga” nella sua dinamicità. Vale a dire che una tale dinamica non ammette di vedersi diluita nelle cose, limitandosi ad incarnarne l'*Ereignis* ed il “non-nascondimento”, ma nella differenza tra di esse trattiene per sé un tratto sempre uguale, che “permane”, tratto coincidente con la stessa ripetitività dell'individuazione al di là delle distinzioni intramondane a cui essa dà origine. “Cielo” e “terra” tratteggerebbero perciò i due versanti di un moto stabile e continuo, moto che attinge la sua forza fondativa da un unitario fondo abissale (“la notte dove tutto è uno”), per poi tradurla nella costante conformazione del mondo e nell'individuazione dell'intramondano finito, quest'ultimo destinato a venire prima o poi risospinto dallo stesso flusso originario nel nulla primigenio da cui è sorto.

⁷⁴ E. Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, cit., p. 115.

“*Hen pánta einai, l'uno è tutto, giocandosi l'essere nel mondo*”⁷⁵: solo in forza dell'*Urgrund* così pensato vengono interpretati i primi pensatori ed i “simboli” con cui essi si esprimono (basti pensare alle immagini eraclitee: il fuoco, la guerra, il binomio Ade-Dioniso e, ovviamente, il gioco); ossia guardando sempre alla centralità della relazione uno-molti o, più precisamente, del nesso sussistente fra l'unità dello *Zwischenraum* mondano e quella del dinamico fondamento d'essere (*physis*) che lo sostiene.

“L'essere è il tempo, così che proprio in ciò si trova la relazione di unità e molteplicità delle cose. L'essere è l'accadere del venir fuori delle molte cose dal fondamento unitario della *physis* abbracciante il tutto, è il suo sorgere nell'ampiezza illuminata dell'aperto e l'andare indietro nella *physis*. Essere è l'andamento ciclico (*Kreislauf*): dall'uno nel molteplice e dal molteplice nell'uno”⁷⁶.

Vediamo così schizzato in modo plastico il legame fra i poteri ontologici che presto verranno nominati con i nomi di “cielo” e “terra”, i due vettori costituenti l'evento dell'essere che Fink, nel suo voler andar oltre le categorie metafisiche, partendo dal riconoscimento della distinzione *Welt-Seind*⁷⁷, chiama generalmente “mondo”. L'*Aufgehen* della *Lichtung*, la sua apertura come illuminazione ed istituzione dell'intero mondano in cui solamente può darsi la differenza ontologico-cosmologica, è descritto come unico *Kreislauf* retto sulla perpetua oscillazione fra “notte” e “giorno”, *lethe* ed *a-létheia*, come unico ciclo in cui la sotterranea unità dell'*Erdboden* esce costantemente da sé per riversarsi e diradarsi nella regione del molteplice. La separazione fra le cose, come quella fra cose e uomo, deve pertanto essere pensata quale risultato finale e “punto d'arrivo” di un tale scorrere incontrastato, la cui costituzione possiamo infine schematicamente rendere come l'eterna ripetizione del movimento che dall'indeterminato concede la determinatezza, dall'innominabile il nominabile, dall'indefinito il finito; e ciò non nella diretta divisione dell'uno nel molteplice, bensì assumendo quale fondamentale “stadio intermedio” la preliminare conformazione della regione totalizzante in cui unicamente la molteplicità può apparire.

⁷⁵ Ivi, p. 188.

⁷⁶ Ivi, p. 155.

⁷⁷ È lo stesso Fink, sempre in *Grundfragen der antiken Philosophie*, ad indicarci una sorta di discesa graduale nell'approfondimento dell'indagine filosofica, gradualità che abbiamo cercato di seguire anche nella nostra esposizione, iniziando con l'analisi dell'intero del mondo (dello spazio del “cielo”, oggetto della *Weltfrage*) e passando solo in un secondo momento al rapporto verticale “cielo”-“terra” (con cui l'autore esprime sotto forma di simboli la sua risposta alla tradizionale *Gottesfrage*). Leggiamo infatti nel testo: “perlopiù, presi nel meccanismo della vita, siamo aperti solo per l'ente che ci riguarda, che ci coinvolge nella necessità o nell'interesse; è un *mutamento* se ci distogliamo dall'ente ed afferriamo l'essere in esso, la cosità nelle cose, le 'idee', la costituzione d'essere; ed è un *mutamento* ancora più radicale se noi impariamo a volgere lo sguardo sull'intero ambito in cui si compie la differenza fra ente ed essere, □ se noi impariamo a vedere lo spazio della verità, l'aperto come il campo del sorgere di tutte le cose; e infine è il *mutamento estremo* se il nostro pensiero si volge indietro ad afferrare l'oscuro che nell'aperto, attraverso l'aperto, ci sfugge, il nascondimento che si trova alla base di tutta la verità sorta sull'essere e sull'ente” (ivi, p. 179).

1.4. Mondo e uomo, uomo e mondo

Quanto appena espresso a proposito del mondo può essere ricongiunto con le posizioni sulla verità trattate in relazione al concetto di “progetto ontologico”, che trovano così completamento nella definizione del fondamento delle loro basi ultime. In quel contesto la *Wahrheitsfrage*, come questione relativa alla relazione uomo-ente, è stata ricondotta all’istituzione, decisa in sede filosofica, della compagine ontologica *a priori*, nella delineazione di un quadro teorico in cui la sede della verità pareva coincidere con il trascendere l’orizzonte mondano da parte dell’uomo. Già con la specificazione della differenza cosmologica abbiamo additato a monte della progettualità umana uno spazio eccedente, vale a dire il *Feld* spazio-temporale in cui la soggettività, comunque la si intenda, è già sempre calata e da cui risulta comprensibile il presentimento che Fink pone a monte dello svolgersi storico-filosofico della *Weltfrage* (oltre che della *Seinsfrage* intesa come domanda sull’essere-ente dell’ente, nella misura in cui quest’ultimo trova nel mondo l’origine del suo conformarsi). Ora, in un ulteriore giro di vite nell’indagine del processo fondativo messo in luce dal filosofo, ci si è invece mostrato come il mondo così compreso rappresenti solo un versante dell’evenire del Mondo (inteso in senso lato) come accadere dell’essere dell’ente, l’unilaterale spazio del “cielo” da ricondursi al suo costante rimando al fondo della “terra”. Il che vuol dire: l’apertura umana trova dietro e al di sotto di sé, quale fondamento dello spazio ontologico che essa progetta, il controggioco di *Entbergung* e *Verbergung* appena descritto, rinvio dialettico di forze ontologico-fondative a monte dell’esistenza tanto della sfera oggettiva, quanto della stessa dimensione soggettivo-progettante. L’ultima parola per quel che concerne la questione della verità non è perciò da ricercarsi nella “trascendenza” umana, né nell’isolamento della regione totalizzante in cui il soggetto si trova insieme ai suoi oggetti, bensì, coerentemente con l’approfondimento di piani fondativi rintracciabile nelle pagine finkiane, nell’accadere dell’individuazione a partire dalla fonte d’essere rappresentata dall’abisso tellurico; solo qui è rintracciabile la vera origine dell’incontro uomo-mondo, la cui conformazione è infine stabilita tramite la progettualità temporale del filosofare. Come per Heidegger, anche per Fink la verità è in fondo *a-létheia*, la *Unverborgenheit* dell’aperto colta come schiusura dell’essere stesso.

Dalla lettura in parallelo dei testi “cosmologici” dell’autore e delle sue prime *Vorlesungen* possiamo derivare due conseguenze. Per prima cosa, relativamente al “come” il “divenire originario” si trova a tergo della “creazione” della compagine mondana attuata dalla filosofia: è anzitutto in virtù dell’apertura umana alla *Weltbewegung* che è da comprendersi l’*ontologischer Entwurf*. Se, come Fink ci dice, la conoscenza *a priori* del mondo precede quella dell’essere-cosa, e se la nozione di mondo, ora sappiamo, si estende dal tutto del campo fenomenico all’unitario flusso d’essere da cui questo ha origine, sarà a partire dalla preliminare conoscenza di una tale dinamica nella sua interezza che andrà compreso il principio alla base della storicità dei progetti dell’essere. Altrimenti detto, rifacendoci all’elenco di *Grundfragen* a noi familiare: è il presentimento alla base della *Weltfrage* e della *Gottesfrage*, il cui motore è infine pensato da Fink congiuntamente, a muovere anche quello delle altre due domande

metafisiche fondamentali, essendo solo in forza della sua apertura al *Weltspiel* che l'uomo può ritrovare in sé, quale calco preliminare della sua esperienza, il presentimento *a priori* dell'ente e della verità, presentimento poi tradotto nei differenti progetti concettuali della storia della metafisica occidentale. L'uomo, ci dice Fink, è l'"ens cosmologicum", essendo il solo, tra gli enti, "che si può rapportare al fondamento donante, avendo egli il ricordo dell'origine"⁷⁸. Le *Ahnungen* precedenti l'interrogare filosofico, inizialmente fraintendibili quali frutto di una "critica della ragione" in stile kantiano, trovano così la propria motivazione, sottintesa ma non coglibile nei primi corsi universitari, nella peculiare relazione *Mensch-Welt* che vede anzitutto la "trascendenza" umana, ammessa ma a sua volta fondata, tesa verso il fondamento originario che la precede. I solchi privilegiati su cui da sempre il pensiero metafisico si è mosso, lungi dall'essere ridotti a sentieri soggettivi, emergono allora nella corrispondenza ontologica che essi silenziosamente presuppongono, in quanto frutto del sentore pre-concettuale delle coordinate in cui l'essere stesso si articola. La storia del pensiero occidentale, così concepita, si mostrerebbe pertanto come il plurimillenario tentativo di portare a concetto, se vogliamo di decifrare, queste tracce *a priori* che l'uomo, in questo caso kantianamente, "non può evitare", tracce la cui autentica comprensione può darsi solo ove i paradigmi ancora ontico-cosali della metafisica vengano superati ed inglobati in strutture concettuali di tipo differente, semmai tributarie della "vicinanza all'origine" dei primi pensatori presocratici.

L'uomo è quindi tale come apertura al mondo, come originario spazio relazionale in cui già da sempre gli è consegnata la sua dimora fra le cose; per comprendere *das menschliche Wesen* nella sua complessità, sul piano conoscitivo come su quello esistenziale o storico, è per Fink necessario tener sempre presente la sua caratterizzazione di "ens cosmologicum"⁷⁹. Ma □ e passiamo così al

⁷⁸ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 209. La stessa relazione umana al mondo, quest'ultimo concepito nella co-appartenenza cielo-terra, è da considerarsi quale punto di partenza dell'antropologia finkiana. Una lettura parallela della dialettica del mondo e del riflesso delle sue "polarità" costitutive nel vivere umano, con particolare riferimento ai due opposti fenomeni di sonno e veglia, da leggersi rispettivamente alla luce del versante oscuro e del versante luminoso dell'evenire dell'essere, si trova in K. Schenk-Mair, *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.

⁷⁹ Quella di Fink, come sostiene giustamente Schwarz, può essere definita una filosofia mossa da un intento sistematico: "per questo motivo, chi si occupa di Fink, oltre il corso di lezioni che si trova di fronte, deve avere in realtà sullo sfondo in modo atematico tutto l'ambito dell'esposizione. Direi che in nessun filosofo come in Fink c'è la consapevolezza di questa difficoltà. Fink non può dunque essere facilmente interpretato in base a un'opera, un'opera sola, a un'opera centrale, o anche a due o tre opere, perché non ha un modo di sviluppare il suo discorso che sia di tipo concentrico (cioè: che dice sempre la stessa cosa con variazioni) ma un modo enciclopedico, aristotelico, insomma" (v. discussione sulla relazione di M. Mezzananza in «Magazzino di filosofia», 5, 2001, p. 94). In ciò ritroviamo senza dubbio l'analiticità e l'atteggiamento di apertura della fenomenologia husserliana. Leggendo i testi dell'autore e passando in rassegna le tematiche da lui affrontate in lezioni, seminari o esercitazioni all'Università di Freiburg, si riceve effettivamente l'impressione che suo intento fosse quello di riattraversare la totalità del reale nella sua complessità e nelle sue molteplici sfumature, con particolare attenzione per la sfera umana, nella volontà di congiungere istanza analitico-descrittiva, ereditata da Husserl, ed istanza speculativo-totalizzante, che fa sì che ogni fenomeno interessato venga infine ricondotto all'unico

secondo ordine di riflessioni □ che dire della medesima relazione vista in direzione contraria? Se non si dà uomo senza mondo, può darsi mondo senza uomo? È l'uomo anche in questo caso “pastore dell'essere”? Si tratta di un interrogativo relativamente al quale troviamo risposte discordanti in sede di letteratura secondaria, coerentemente con le indicazioni dubbie derivabili dalle opere finkiane⁸⁰. Da un lato, infatti, il modo in cui il gioco del mondo viene presentato, quale inesorabile movimento del dare e togliere essere, pare alludere ad una dinamica ontologica che sviluppa se stessa indipendentemente dalla dimensione umana, che la fonda senza esigerne necessariamente la mediazione. Dall'altro lato, tuttavia, non mancano riferimenti testuali che, in modo più o meno diretto, esprimono l'esatto contrario. Si pensi ad esempio alla serie di quesiti precedentemente citata, tratta da *Einleitung in die Philosophie*, dove fra le righe ci sembra di poter scorgere il suggerimento di una risposta affermativa: “è anche il mondo, così come una pietra, indifferente rispetto all'essere-vissuto? Oppure c'è

fondamento ontologico-mondano. Oltre a fenomeni dell'esistenza quali amore, morte, gioco, guerra, lavoro, sonno, veglia, vediamo ad esempio come anche le istituzioni storiche, l'hegeliano “spirito oggettivo”, trovino nell'apertura umana al mondo la loro origine, e lo stesso dicasi per la tensione morale o per il fenomeno educativo, a cui Fink si dedicò con una certa assiduità in quanto docente di scienze dell'educazione. Cfr. a proposito E. Fink, *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992; *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, hrsg. von E. Schütz und F.-A. Schwarz, Rombach, Freiburg i. Br. 1978. Fondare l'argomento educativo-pedagogico in un terreno squisitamente ontologico-filosofico non ha impedito a Fink di tradurre le sue riflessioni teoriche in un impegno pratico, come dimostra il seguente documento, in cui vediamo comparire anche il suo nome: “*Der Bremer Plan*” im Streit der Meinungen: eine Dokumentation/ im Auftrage des Vorstandes der Arbeitsgemeinschaft deutscher Lehrerverbände zusammengestellt von Karl Bungardt, Kern & Birner, Frankfurt a. M. 1962. Una discussione relativa al ruolo di Fink in questo evento si trova in A. Böhmer, *Kosmologische Didaktik: Lernen und Lehren bei Eugen Fink*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2002. Rimandiamo inoltre al testo di Böhmer per una chiara e critica analisi del significato concreto da attribuirsi ad una “didattica cosmologica”, didattica non più soggettocentrica, ma radicata dialetticamente nel luogo della comunicazione; concezione, ci sembra, che vede la prospettiva finkiana in linea con altre posizioni autorevoli nell'ambito del dibattito contemporaneo, basti pensare al costruttivismo o all'orientamento sistemico di Bateson.

⁸⁰ Von Herrmann, confrontando l'impostazione ontologica del “secondo” Heidegger e quella cosmologica finkiana, a proposito di quest'ultima ci dice che l'apertura umana al mondo ancora non significa che la totalità abbia bisogno dell'uomo per il suo schiudersi, non prendendo infatti l'uomo parte al lasciare-apparire universale, ma solo a quello finito riferito al suo sapere; ciò differentemente da Heidegger, per il quale la comprensione umana rappresenterebbe il necessario *Durchgang* del non-nascondimento dell'essere. Cfr. F.-W. von Herrmann, *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1971, p. 26. Ruggenini parla di “naturalismo ambiguo” e di “seduzione naturalista” a cui Fink, a differenza di Heidegger, avrebbe ceduto nella sua lotta contro il soggettivismo moderno ancora presente nella fenomenologia husserliana; il filosofo, ci dice Ruggenini, penserebbe infatti ad un movimento dell'apparire che accade senza la necessità di testimonianza ed intervento umani. Cfr. M. Ruggenini, *Être, monde, finitude. Phénoménologie et ontologie dans la pensée de Fink*, in N. Depraz-M. Richir, *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, cit., pp. 357-358. Dello stesso autore si veda inoltre *Selbstbezug und Weltbezug*, cit., p. 144. Sul ruolo mediatore dell'uomo nella salita del mondo insiste invece Y. Nitta in *Der Weltaufgang und die Rolle des Menschen als Medium*, in A. Böhmer, *Eugen Fink*, cit., pp. 183 e sgg. Di “intreccio fra umanità e mondità” parla inoltre Bisin, nella sua analisi del rapporto fra mondo e condizione umana: L. Bisin, *I luoghi dell'umano: mondo e “mondi possibili” in Eugen Fink*, in V. Melchiorre (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 179-225.

mondo solo per una soggettività finita? [...] Affinché un insieme di enti si unisca nell'unità di un mondo, deve forse in esso apparire qualcosa come un essere vivente? È in generale pensabile un mondo fatto solo di materia, un mondo di pietre morte?"⁸¹. Se ci si mantiene qui ancora nella forma interrogativa, ben meno dubbio è il significato espresso dalle seguenti parole di *Welt und Endlichkeit*:

“Egli [l'uomo] è l'essenza mondana (*Weltwesen*) unicamente perché lui solo ha l'enigmatico vantaggio di potersi rapportare all'intero, di poter stare fuori nell'aperto, [...] – oppure l'intero stesso ha bisogno dell'uomo? Un tale pensiero ci sembra assurdo. Noi siamo già abituati da tempo a catalogare l'uomo nel regno animale, a vedere in lui la bestia malamente domata, la cui esistenza su questa piccola stella cangiante è solo casuale ed un mero capriccio della natura. Ed è diventato del tutto abituale porre uno stato del mondo passato in cui non c'era ancora alcun uomo, ma solo nuvole di gas incandescenti. L'uomo non ha più per noi alcun rango essenziale. Forse perché noi non sappiamo più ciò che è il mondo, □ forse perché nell'illuminazione scientifica della nostra epoca abbiamo addirittura disimparato a chiedere espressamente sul suo conto”⁸².

Perdere di vista il ruolo essenziale e necessario dell'uomo viene accostato all'ignoranza filosofica circa la vera essenza del mondo; dal che deduciamo: una filosofia del mondo, quale è sviluppata da Fink, comporterà la presa di coscienza di come l'uomo, lungi dall'essere semplicemente una “bestia malamente domata” ed un “mero capriccio della natura”, sia necessario per lo svolgersi dell'intero.

Anche guardando oltre le specifiche dichiarazioni finkiane, in virtù delle riflessioni svolte sinora riteniamo quest'ultima ipotesi essere preferibile a quella contraria, che non ci pare trovi riscontro in una lettura comparata delle varie *Vorlesungen* del filosofo, oltre a mostrarsi palesemente in contraddizione con l'istanza trascendentale da cui, non dimentichiamo, lo sviluppo argomentativo del suo pensiero ha preso avvio negli anni Trenta. Negare il ruolo dell'uomo nel *Kreislauf* del mondo e limitarsi a concepire questo come moto perpetuo che da sempre è all'origine della realtà, senza riservare importanza alla presenza dell'essere umano sulla terra, significherebbe infatti collocare Fink in un contesto filosofico che, per quanto non più debitore all'impalcatura concettuale della vecchia metafisica, si presenta come ancora pre-kantiano e perciò dogmatico. Su ciò avremo comunque modo di tornare al termine della nostra interpretazione, in una chiusura definitiva del cerchio argomentativo che stiamo tracciando. Per ora ci basti mostrare come già i testi, se concepiti nel loro costituire un insieme organico, suggeriscano un esito affine. In *Philosophie des Geistes* è emerso che la conformazione ontologica del mondo viene da ultimo decisa nell'ambito dell'esperienza filosofica umana; il modo del darsi dell'atteggiamento naturale trova le proprie radici nelle pre-decisioni delle filosofie del passato, aventi ancora voce nel vivere ingenuo, seppur in modo trivializzato. La conformazione del campo fenomenico avviene quindi nel pre-gettarsi dell'uomo oltre il campo totalizzante in cui le cose gli vengono incontro, in una pre-figurazione dell'*a priori* ontologico da cui la forma del loro apparire risulta condizionata. A ciò si è poi aggiunto il graduale svelamento del fondamento d'essere alle spalle del progetto umano così inteso, anzitutto con l'indicazione della *Weltbewegung* già sempre presupposta quale sua condizione di possibilità, secondariamente tramite

⁸¹ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 84-85.

⁸² E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 24.

la definizione dell'uomo come "ente cosmologico". Ma, invertendo la direzione di domanda, non ci viene così anche detto che la "trascendenza" umana è parte integrante del costituirsi della dimensione del "cielo" e perciò della dinamica cosmica nella sua totalità? Posto che la risposta definitiva data da Fink alla questione dell'essere viene a coincidere con la duplice tensione fra *Erde und Himmel*, quest'ultimo inteso anzitutto come l'intero da cui il singolo ente è ospitato, non possiamo noi dire che l'uomo interviene a definire il modo in cui questo intero deve essere concepito, fungendo da *mediatore* del gioco dell'origine? Ciò è del resto quanto ci viene espressamente suggerito al termine di *Philosophie des Geistes*, in una fugace anticipazione dei tasselli del mosaico che andranno ad aggiungersi negli anni successivi: "egli [l'uomo] diviene il mediatore della scintilla divina in virtù del suo attribuire essere ad ogni ente"; e ancora, nelle righe conclusive del testo: "nel progetto pensante dell'assoluto, del mondo e della verità, esiste nella silenziosa notte del mondo soltanto questo animale parlante. In quanto progetto dell'essere, l'uomo è il *senso della terra*"⁸³.

Abbiamo già fatto riferimento all'indeterminatezza in cui resta a nostro parere limitata la specificazione della *Weltganzheit* ove ci si limiti a definirla quale intero spazio-temporale e regione del fenomeno. È sufficiente la spazio-temporalità per circoscrivere il luogo del soggiorno delle cose? Tendendo un parallelismo con le tesi espresse nei primi corsi del filosofo, ci viene ora detto qualcosa in più a questo riguardo: la totalità mondana nel suo definirsi e strutturarsi, come implica la salita dell'"uno originario" quanto al suo primario stanziarsi (oltretutto in relazione al principio d'esistenza degli enti che essa ospita), implica altresì l'intervento umano circa il modo della sua interna delineazione. La concreta modalità in cui l'ente appare e in cui la dimensione dell'*a-létheia* si ordina dipende in ultima istanza dalla costituzione ontologica dell'uomo, la cui tensione schiudente, benché a sua volta fondata nella salita dall'oscurità della "terra", è co-originaria allo spalancarsi del "cielo", di cui media l'esibizione. Parlare del versante "luminoso" del ludico moto dell'origine significa allora già sempre parlare anche del progetto ontologico che di questo versante contribuisce a creare la conformazione, forma d'essere e insieme forma *a priori* di ogni conoscenza dell'ente. Da una parte è sicuramente vero che l'uomo non interviene nel movimento universale del mondo, nella misura in cui questo è il cadenzato ritmo del dare e del togliere, della salita e della discesa fra regione fenomenica e abisso originario, un ritmo che resta sempre uguale a se stesso al di sotto delle differenti configurazioni storiche. D'altra parte, non è comunque a nostro parere lecito sostenere l'inessenzialità dell'umano nella dinamica del fondamento pensata da Fink, concludendosi essa nell'individuazione dell'intramondano, il cui "allestimento" è infine da addebitare al progetto ontologico, fondato in quell'attività tutta umana che è la filosofia. L'intervento della mediazione nella vita del tutto non accade per così dire sin dall'inizio, andando a condizionare lo svolgersi di ogni gradino fondativo, ma solo nella tappa conclusiva, dove l'atto

⁸³ E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., p. 199. Dell'uomo "*als Mittler*" si parla anche in E. Fink, *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, in *Nähe und Distanz*, cit., p. 137; tr. it. *Per il problema dell'esperienza ontologica*, in *Prossimità e distanza*, cit., p. 124.

del fondare, sempre uguale, trova il proprio esito nell'ordinarsi dello spazio dell'*Erscheinen*, differente a seconda dell'epoca storico-ontologica e del diverso progetto di riferimento. Poiché, tuttavia, il mondo si dà come controrimando fra "terra" e "cielo", in cui un membro non è senza l'altro, ci sembra scorretto negare all'uomo ogni ruolo nella dinamica dell'origine, contribuendo egli a definirne parzialmente i contorni e rappresentando comunque una necessaria pedina per la possibilità del suo darsi *tout court*. Svolgendosi poi il progetto ontologico su tracciati a loro volta consegnatici dal mondo (gli originari presentimenti delle quattro coordinate in cui si articola la *Seinsfrage*), si tratterà di vedere come questo ci dica fra le righe ben di più sul mondo stesso e sulla sua spaziotemporalità ancora vaga; il che non esclude in ogni caso l'incidenza della concettualità umano-filosofica per quel che attiene al suo definitivo prendere forma come sede delle cose e del loro rapporto ai singoli io. Nel dibattito critico propendiamo perciò per una posizione che definiremmo intermedia: pur riconoscendo che per Fink, a differenza di Heidegger, il fondamento non coinvolge l'uomo nella sua completa definizione e descrizione, giocando esso il suo fondare in un tracciato non condizionato di volta in volta dall'intervento umano, rivendichiamo per l'orizzonte di comprensione dell'"*In-der-Welt-Sein*" un ruolo ineludibile relativamente alla possibilità del darsi del fondamento stesso, non essendo questo nulla senza il "fondato", la cui illuminazione prevede per necessità la mediazione del comprendere umano⁸⁴. Nonostante non possiamo ancora fornire chiarimenti relativi ad "uno stato del mondo" in cui vi erano solo "nuvole di gas incandescenti", sulla base del confronto fra i testi finkiani possiamo sostenere la posizione secondo cui non solo il mondo è necessario per il costituirsi dell'uomo in quanto uomo, ma anche l'uomo per il sorgere e conformarsi del mondo.

Concludendo questa rassegna di elementi nodali attorno a cui si costituisce il nucleo del concetto di *Welt*, facciamo il punto circa le direttrici lungo le quali Fink, tramite l'articolarsi di tale concetto, intende perseguire lo scopo, dichiarato sin dall'inizio, di superare l'impostazione metafisica focalizzata sull'ente. Abbiamo visto come in *Welt und Endlichkeit* l'autore delinea il rapporto *Seiend-Metaphysik* in due direzioni: come determinazione dell'essere-cosa conformemente all'isolamento della singola struttura cosale e come risoluzione del problema del *Grund* raggiunta tramite il pensiero di un *summum ens*. L'insufficienza della filosofia tradizionale si mostrerebbe sia nella caratterizzazione dell'ente, sia nel trasferimento della sua conformazione al livello ontologico di rango superiore da cui la totalità ontica riceve fondazione. Di fronte a questa duplice mancanza la cosmologia finkiana, concepita nella completezza dei suoi gradi costitutivi, risponde così: quanto alla singolarità dell'ente nella sua specificità d'essere, essa non accetta di venire isolata e ripiegata autarchicamente su se stessa, essendo comprensibile solo alla luce dell'intero mondano in cui sorge e a cui anche la sua chiusura sostanziale deve per necessità cedere ed aprirsi; quanto alla questione dell'*ontologischer Komparativ*, essa non si lascia più risolvere attraverso il ricorso a categorie cosali, diluendosi il fondamento nella dinamicità dello stesso atto del fondare. Il modello della sostanza tradizionale si

⁸⁴ In questo senso sono leggibili anche le dichiarazioni di von Herrmann, poc'anzi citate.

rivela inadatto per la circoscrizione sia del piano dell'essenza, sia del piano del fenomeno: non unicamente il problema di "Dio" lascia il posto al "divenire originario" del mondo, ma al mondo deve infine essere rimessa la *Dingheit* della cosa intramondana; oltre alla sua origine, anche i capisaldi del suo determinarsi come cosa. La rigidità dei confini di tutto ciò che è tra "terra" e "cielo" viene così messa in moto ed ancorata all'evenire dell'intero in cui si trova, mentre l'immagine di una somma degli enti, corrispondente alla più comune e volgare concezione di *Welt*, perde la propria validità e ragion d'essere, trovandosi connessi i membri della somma in un tutto che non accetta di venire appiattito sulle singole parti. È a questo tutto che il comune sguardo concentrato sull'ente deve innalzarsi, lasciandosi guidare da un rinnovato progetto ontologico che dagli "alberi" si volge al "bosco" e che solo in relazione al "bosco" comprende gli "alberi"; un progetto, cioè, che formula in modo nuovo l'insieme dei quesiti della tradizione, che converte l'*epistème theologiké* in una filosofia dell'evento del mondo e che ripensa da lì il problema dell'ente come quello della verità: il primo tramite il pensiero di una cosa contrassegnata strutturalmente dal rimando all'intero che la ospita e rende conoscibile, il secondo con lo sviluppo di una "filosofia dello spirito" non fondata nel rapporto soggetto-oggetto, ma radicata nell'originario presentimento cosmico che l'uomo ritrova in sé come ente aperto al tutto.

2. Differenza ontologica, differenza cosmologica: il confronto con la *Kehre* heideggeriana

Obiettivo del paragrafo precedente è stato quello di ricomporre alcuni tasselli presentati dai testi finkiani al fine di offrire un'immagine quanto più possibile organica della nozione di "mondo" evincibile dalle pagine di Fink. Abbiamo cioè cercato di rispondere alla domanda: cosa ci dice espressamente il filosofo sul mondo? Cosa ci dicono i testi a proposito del suo personale progetto ontologico? È emerso così il quadro di un pensiero mirante a ripensare la questione dell'essere dell'ente, al centro della tradizione metafisica dell'Occidente, in una prospettiva che di questa tradizione rifiuta esplicitamente le direttrici risolutive, ancora focalizzate sulla separazione delle cose e non in grado di cogliere la peculiarità di quella dimensione originaria a cui queste rimettono il loro essere. Come si legge in *Sein, Wahrheit, Welt*, sulla scorta di un modo di dire caro a Fink che abbiamo già incontrato: "per i troppi alberi non vediamo per così dire più il bosco □ per le troppe cose (*Dinge*) non più ciò che le condiziona come cose (*das Bedingende*), per il troppo 'ente' non più l'essere, per il troppo intramondano non più il mondo, per le troppe verità singole non più la verità"⁸⁵.

Il proposito che muove il filosofo è pertanto accostabile a quello che guida Heidegger nello sviluppo delle sue riflessioni, è la medesima volontà di ripensare la *Seinsfrage* secondo una linea di interrogazione che si impegni nella ricerca di parametri concettuali e linguistici svincolati dal condizionamento ontico e dall'identificazione fra l'ente ed il suo essere-ente, guidati cioè dalla coerenza nel tener fermo lo sguardo su quella che Heidegger chiama "differenza ontologica" e

⁸⁵ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, cit., p. 59.

Fink “differenza cosmologica”. Anche per quel che concerne il modo di perseguire un simile intento, abbiamo ritrovato il susseguirsi di palesi riferimenti alla filosofia heideggeriana, nello specifico alla seconda fase del suo sviluppo, avente inizio negli anni Trenta: dalla nozione di “terra” alla concezione dell’essere come non-nascondimento, dal concetto di *Abgrund* a quello di *Lichtung*, senza contare la frequente citazione da parte di Fink di poeti quali Hölderlin o Rilke, oppure la presenza di dichiarazioni come quella per cui “il mondo stesso deve palesemente avere il carattere fondamentale del sottrarsi”⁸⁶. Col proposito di sfuggire a qualsivoglia condizionamento onto-teologico, entrambi gli autori guardano all’essere come al dinamico darsi dell’aperto in cui l’ente appare all’uomo, di quello *Zwischen* dove solamente può differenziarsi una cosa da un’altra: l’origine della dimensione in cui l’uomo incontra il mondo è colta nel suo semplice passaggio dall’abissale oscurità alla luce, alla “radura” che dall’*Abgrund* è costantemente sostenuta, in un costitutivo richiamo ad un irriducibile segno negativo che, oltre a rigettare qualsiasi possibile definizione e categorizzazione, esclude sin dal principio interpretazioni teleologiche e razionali del divenire storico.

Un certo debito nei confronti di Heidegger è del resto ammesso dallo stesso Fink, che in *Welt und Endlichkeit*, prima di passare all’enucleazione della sua proposta, segue lo svolgersi del problema del mondo nello sviluppo cronologico del pensiero heideggeriano, dall’impostazione ancora “soggettiva” di *Sein und Zeit* sino alla *Kehre* dichiarata nell’*Humanismusbrief*, sottolineando il carattere di evoluzione di un tale procedere, nonché il suo raggiungimento di esiti fondamentali per quel che attiene al passaggio, per Fink di portata epocale, ad un interrogare filosofico mosso dalla problematica cosmologica. Rispetto al condizionamento del soggettivismo moderno di cui ancora risentirebbero *Essere e tempo* e *Dell’essenza del fondamento* (i due contributi heideggeriani considerati inizialmente dall’analisi finkiana), dove il mondo è identificato con l’*Entwurf* dell’esserci, è nella conferenza su *L’origine dell’opera d’arte* che, grazie alla comparsa dell’elemento della “terra”, verrebbe inaugurata una nuova direzione investigativa, che vede la verità dell’ente definitivamente sganciata dalla componente soggettiva: verità significherebbe d’ora in poi alludere non solo all’apparire per un soggetto, ma alla lotta fra “mondo” e “terra” e perciò ad una dinamica dell’*Erscheinen* che accade con l’ente stesso, prima del soggetto; l’indicazione dell’elemento “tellurico” comporterebbe così il riconoscimento di ciò che, prima dell’uomo, pone sia le cose, sia lo stesso uomo, nell’aperto. Non è difficile riconoscere qui la vicinanza al binomio *Himmel-Erde* da Fink preposto all’evento originario da lui chiamato “mondo” (termine che rimanda per l’autore all’intera tensione fra i due momenti, non solo ad una “parte”). Nel ’35, per mezzo delle sue considerazioni sull’opera d’arte, Heidegger avrebbe così posto le basi per un superamento della sua precedente impostazione “esistenziale”, facendo un fondamentale passo in avanti in direzione di un autentico pensiero dell’essere: “solo perché la terra è nel suo aprire-chiudere, l’esistenza umana, che è a sua volta un frutto della terra, può avere un mondo, può cioè stare fuori comprendendo nella

⁸⁶ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 195.

schiusura dell'aperto"⁸⁷. Ma è solo nell'*Humanismusbrief*, così Fink, che simili premesse vengono dispiegate nella loro portata teoretica, con l'annuncio della *Kehre* e del rovesciamento che essa comporta rispetto alla "prima filosofia" heideggeriana (Fink non poteva ovviamente conoscere i *Beiträge zur Philosophie*, opera edita solo nel centenario della nascita del suo autore): ciò a cui Heidegger guarda ora espressamente non è più il darsi dell'essere nella sua esclusiva relazione al comprendere, ma "l'evento per cui l'essere illumina se stesso, si disoccolta, esce dal nascondimento, sorge"⁸⁸. Solo perché il *Sein* si dona nella *Lichtung* è possibile l'apertura per l'ente da parte dell'uomo; solo ora l'intero mondano è autenticamente colto come illuminazione dell'essere, come il movimento del suo schiudersi, da cui solamente è possibile comprendere l'*Ek-sistenz* umana, non viceversa.

È innegabile che il venire a conoscenza dello *Schritt zurück* heideggeriano, a cui Fink accenna per la prima volta nel corso su Hegel del '48-49, probabilmente in seguito alla lettura del *Brief*, abbia rappresentato un importante input nell'elaborazione e nella sistemazione del suo pensiero. Anche leggendo le pagine su Heidegger in *Welt und Endlichkeit*, è difficile distinguere fra quanto Fink ravvisa nel pensiero della *Kehre* e quanto egli stesso ci dice a proposito del mondo, in un'affinità che sembra andare oltre la semplice vicinanza terminologica. In cosa il mondo di Fink si distingue dall'essere di Heidegger? È questa una domanda con cui ogni interprete della filosofia finkiana deve per necessità confrontarsi, dipendendo dalla risposta anche una corretta ricostruzione della genesi dello stesso concetto di "*Welt*": insistere su tale concetto implica semplicemente il rimarcare l'importanza della valenza totalizzante della *Lichtung* all'interno della struttura originativa pensata da Heidegger, la quale resterebbe così invariata? E in caso di risposta negativa, dove è da situarsi il perno della differenza fra i due pensatori?

Già nell'analisi dell'accezione assunta per Fink dalla nozione di "terra" abbiamo avuto modo di evidenziare l'importanza che per l'autore ancora detiene l'elemento filosofico dell'*uno*, insieme alla distinzione fra un livello fenomenico che resta teoreticamente affiancato ad un piano con valore d'essere superiore; tutte questioni discordanti con i propositi heideggeriani. Nonostante le innegabili componenti di affinità, soprattutto per quel che concerne il modo in cui i due filosofi forgiavano una nuova terminologia alternativa a quella della metafisica classica, abbiamo a ben vedere già in mano alcuni elementi per affermare che l'ontologia dell'*uno* e la cosmologia dell'*altro* si differenziano per questioni che vanno al di là di semplici sfumature. Nonostante Fink eredita da Heidegger il problema di partenza, insieme al complessivo apparato terminologico con cui risolverlo (che il Nostro sfoggia non a caso in seguito alla lettura di testi come *L'origine dell'opera d'arte* o *La lettera sull'umanismo*), la sua proposta ontologica intende superare la tradizione mediante un'impalcatura concettuale differente da quella heideggeriana. Il che significa anche: Heidegger non rappresenta il punto di riferimento principale per la comprensione del disegno finkiano, ma solo per inquadrarne il punto d'avvio.

⁸⁷ Ivi, p. 178.

⁸⁸ Ivi, p. 182.

Questo non risulta in modo chiaro dalle opere. In più occasioni Fink specifica sì l'esistenza di punti di distanza fra la sua impostazione e quella del suo vecchio professore, senza però mai chiarire il nerbo ultimo su cui essi poggiano. In *Sein und Mensch*, ad esempio, a proposito della concezione heideggeriana che vede la *Lichtung* come “il fenomeno originario dietro al quale non si può più domandare”, l'autore afferma quanto segue:

“Qui mi sembra esserci il più alto culmine della platonica metafisica della luce. L'essere dell'ente viene qui pensato a partire dal 'vero', [...], □ cioè dal momento mondano del 'cielo'. Posto il caso, ciò potrebbe divenire nuovamente degno di domanda, se il nascondimento dell'essere è assegnato al pensiero come un momento del mondo di pari importanza, □ allora anche la relazione fondamentale fra essere e luce, essere ed essere-vero, ci deve alla fine apparire 'più torbida' e 'crepuscolare', □ soprattutto se l'ALETHEIA dell'essere resta riferita ad una LETHE dimorante nell'essere stesso”⁸⁹.

A venire qui rivendicata è l'unità della terra, il suo non fermarsi alla linea di confine precedente il campo dell'*alétheia* e all'atto stesso del suo svelarsi, ma l'incarnare uno spazio ontologico ulteriore, sebbene sempre da pensarsi come controparte del cielo, in cui veder completata la concezione dell'essere dell'ente. A questo sembrerebbe perciò anzitutto rimandare il “mondo” rispetto all'“essere” di Heidegger: ad un'ulteriore discesa fondativa che, al di sotto del sorgere dell'aperto ontico, prevede un'unitaria regione oscura da cui costantemente tale aperto sarebbe alimentato. Chiare a questo proposito sono anche le seguenti parole, tratte dal testo di una conferenza del 1956:

“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? 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 essenzialmente la radura. La radura non è qualcosa che l'essere potrebbe tralasciare. L'*aletheia*, il disnascondimento, appartiene all'essere stesso, e non senza un rapporto contrario con il nascondimento, con la *lethe*. Ogni svelare contiene in sé al contempo l'essere, si rapporta a sé senza scoprirsi totalmente. Ma se anche lo svelamento ha come suo fondo essenziale il nascondimento, è tuttavia la radura la modalità in cui l'essere governa. *Il velamento appartiene all'essere, allora, più come l'ombra appartiene alla luce, non come la notte senza luce e abissale*”⁹⁰.

Fink contesta a Heidegger di pensare il velamento in quanto esso “gehört dem Sein doch eher zu wie der Schatten zum Licht, nicht wie die lichtlose, abgründige Nacht”. Non inoltrandosi nell'approfondimento del fondo oscuro, Heidegger si sarebbe limitato a pensare l'essere nella “radura”, nel “cielo”, vedendo nella “terra” la sua “ombra” e non il suo “contro-polo” “di pari importanza”. Per Fink, diversamente, al di sotto del regno fenomenico, anche al di sotto del movimento del suo apparire, occorre concepire un abisso pensato ora in tutta la sua consistenza, nel suo incarnare positivamente il dominio del negativo, del nulla, la riserva di ogni individuazione.

⁸⁹ E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., pp. 254-255.

⁹⁰ E. Fink, *Welt und Geschichte*, ora in *Nähe und Distanz*, cit., p. 176; tr. it. *Mondo e storia, in Prossimità e distanza*, cit., p. 151 (traduzione che proponiamo con alcuni aggiustamenti), corsivo finale nostro.

Troviamo ribaditi gli stessi contenuti anche volgendoci a quella che è senza dubbio la testimonianza più densa e pregnante del confronto Fink-Heidegger, vale a dire il testo del noto seminario dedicato all'interpretazione di Eraclito che i due filosofi tennero insieme all'Università di Friburgo nel semestre invernale 1966-67. Vale anche in questo caso quanto abbiamo detto a proposito della lettura finkiana dei presocratici di circa vent'anni prima: i frammenti eraclitei divengono per entrambi il terreno in cui poter dispiegare una "fusione di orizzonti" fra il proprio pensiero e quello del filosofo antico, oltretutto il suolo sperimentale in cui potersi confrontare e da cui veder sollevati gli elementi di differenza fra approccio ontologico (in senso heideggeriano) ed una sua rivisitazione di matrice cosmologica. Sebbene le due interpretazioni siano accomunate da una lettura di Eraclito differente da quelle tradizionali, ancora basate sull'ontico (l'abbiamo già visto in *Grundfragen der Philosophie*, dove la dottrina eraclitea del divenire è decifrata da Fink alla luce del "divenire originario"), dal testo del seminario non tarda infatti ad emergere la loro discordanza.

Filo conduttore dell'intera serie di incontri può essere individuato nella relazione fra *en* e *tà pánta* a partire dal frammento 64, che nella traduzione di Diels suona: "il fulmine, però, governa l'universo". Premettendo che per *tà pánta* viene sin da subito rifiutata la traduzione con "universo", venendovi piuttosto ravvisato il rimando alla "molteplicità dell'ente", il perno della riflessione può essere concentrato nel quesito: com'è da pensarsi la relazione fra l'unità del fulmine ed il molteplice ontico? In gioco è ancora il rapporto fra l'evento ontologico e lo schiudersi dello spazio dell'individuazione, fra il potere unificante del primo nella fondazione del secondo e, al contempo, nel rapporto di co-appartenenza con esso. Ed è a tal proposito che vediamo più volte emergere lo scarto fra i due interpreti su cui Fink suole insistere nei pochi luoghi testuali in cui si confronta con Heidegger. Tra i primi commenti finkiani al frammento 64 troviamo infatti: "come di notte il fulmine risplende per alcuni secondi e nel bagliore della sua luce mostra le cose articolate nel loro profilo, così, in un senso più profondo, il fulmine porta alla luce le molteplici cose nel loro articolato raccogliersi"⁹¹. A queste parole fanno eco le seguenti: "il fulmine è l'improvviso erompere della luce *nel buio della notte*"⁹²; oppure: "lo spazio di luce del fulmine,

⁹¹ M. Heidegger-E. Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970, p. 13; tr. it. *Dialogo intorno a Eraclito*, a cura di M. Ruggenini, Coliseum, Milano 2002, p. 33. Al testo di questo seminario è dedicato il volume in lingua inglese J. Sallis-K. Maly (edited by), *Heracleitean Fragments. A Companion Volume to the Heidegger/Fink Seminar on Heraclitus*, The University of Alabama Press, University, Alabama 1980. Circa il ruolo e la posizione di Fink e Heidegger, rimandiamo in particolare al primo contributo: F.-W. von Herrmann, *Remarks on the Difference between Fink's and Heidegger's Approaches to Heraclitus*, pp. 19-21 (saggio-recensione pubblicato anche in lingua tedesca col titolo *Heraklit im Dialog. Ein Seminar von Martin Heidegger und Eugen Fink*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», n. 294, 19. Dezember 1970). Tra gli altri contributi sul tema segnaliamo: E. Leibovich, *Logos, keraunos et semainein. A propos du Séminaire "Héraclite"*, in N. Depraz-M. Richir, *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, cit., pp. 303-315; J. Sallis, *Heraclitus and phenomenology*, in L. Rossetti (a cura di), *Atti del Symposium Heracliteum 1981 di Chieti*, vol. II, *La "fortuna" di Eraclito nel pensiero moderno*, Roma 1984, pp. 267-277; D. Krell, *The Heraclitus Seminar*, in «Research in Phenomenology», 1, 1971, pp. 137-146.

⁹² M. Heidegger-E. Fink, *Heraklit*, cit., pp. 20-21; tr. it. p. 41, corsivo nostro.

[...], nel quale i *pánta* vengono alla luce e si dispongono nel loro profilo, *viene circoscritto da un abisso oscuro*⁹³. Non stupisce che Heidegger, davanti a simili affermazioni, esterni dubbi più o meno espliciti: “lo *en* che Lei ha in mente è qualcosa come un oltre-essere (*Über-Sein*) che procede ancora al di là dell’essere? Ho l’impressione che con questa Sua interpretazione dello *en*, [...], Lei voglia andare ancora al di là dell’essere”⁹⁴; “per me, Lei trapassa troppo velocemente nella dimensione speculativa”⁹⁵. Affrontare la questione dell’essere trapassando nella sfera di un “oltre-essere” significa per Heidegger cadere ancora nello speculativo, in una dimensione ancora inficiata dai condizionamenti della metafisica. Da dove riceviamo il diritto di trapassare dall’essere all’ammissione di un *Über-Sein*? Questo sembra chiedersi il filosofo, non ammettendo la possibilità di scostarsi da quello spazio della *Lichtung* che la domanda filosofica deve giustificare, in quanto guardare altrove, anche ad un fondo di oscurità concepito come “la *léthe* che circonda l’*alétheia*”, già implicherebbe un “dire troppo”, un osare, lo spingere il pensiero al di là del terreno in cui esso deve permanere se realmente mosso dalla volontà di emanciparsi da ogni vincolo metafisico. Un modo per dire che pensare l’essere dell’ente senza cadere in alcuna assolutizzazione non può che guardare al passaggio stesso del non-nascondimento, all’intransitività del trapasso, non più in basso, perché già ammettere un “regno del nulla” comporterebbe il cadere in “pensieri fantastici”. Fink, dal canto suo, può giustificare l’indicazione di un tale “sotto-mondo” perché guidato da indizi trovati nello stesso ambito fenomenico, quali il fenomeno umano del sonno e, soprattutto, della morte (“la dimensione della notte più originaria viene indicata attraverso la morte. Essa è quel regno dei morti che tuttavia non è un territorio e non ha estensione: è la terra di nessuno”⁹⁶). L’autore pare così rispondere a Heidegger che l’immagine di un abisso da cui il suolo mondano è circondato, lungi dal rappresentare la conseguenza di un gratuito salto nello speculativo, segue naturalmente ad un originario sguardo “fenomenologico” orientato all’essere dell’ente, essendo la stessa regione dell’essere ad indicarci la via verso il dominio del non-essere; da questo punto di vista sarebbe allora l’impostazione heideggeriana a cadere ancora nella metafisica perché testardamente orientata alla luce, “assolutizzando” essa lo spazio dell’aperto e non accondiscendendo ad assecondare il suo capovolgimento nella dimensione dell’oscuro da cui essa si ritroverebbe infine attorniata. Queste sono le riflessioni che ci paiono tacitamente sottintese dal dialogo fra i due pensatori, non sfociante mai in un vero e proprio dibattito. Indubbio è comunque il fatto che siano la definizione dell’“abisso” e quella della “terra” ad emergere come il principale “pomo della discordia” fra di loro: posto che entrambi si propongono di oltrepassare la tradizione, rinunciando a qualunque appiglio ontologico e a qualunque teleologia, e difendendo così la finitezza umana contro ogni possibilità di superamento consolatorio, il problema sorge ove si tenti di circoscrivere quell’inafferrabile orizzonte di indeterminatezza a cui ricondurre tale *Endlichkeit*,

⁹³ Ivi, p. 78; tr. it. p. 103, corsivo nostro.

⁹⁴ Ivi, p. 77; tr. it. p. 102.

⁹⁵ Ivi, p. 209; tr. it. p. 246.

⁹⁶ Ivi, p. 91; tr. it. p. 116.

per l'uno la "notte del mondo" che tutto circonda e da cui tutto deriva, per l'altro il confine costantemente ridefinito del venire all'essere:

“HEIDEGGER: Anche l'oscurità, quando in essa viene accesa una luce, è in certo modo un'apertura. Quest'oscuro aperto è possibile solo nella *Lichtung*, nel senso del *Da* (Ci).

FINK: Riterrei che non ci sia lecito pensare il nascondimento (*Verborgenheit*) dell'oscuro solo a partire dal rapporto della *Lichtung* del *Da*. Sussiste il pericolo di intendere l'oscuro solo come confine dello stare-aperto, come parete perimetrale esterna dell'aperto. Io vorrei anzitutto far notare che l'uomo si rapporta allo stesso tempo all'aperto e a quell'oscuro che nasconde.

HEIDEGGER: Quello che Lei sta dicendo può essere vero, ma non viene asserito in prima istanza nel frammento. Non intendo contestare la dimensione che Lei ha in mente”⁹⁷.

Ciò è quanto ci viene espressamente detto dai testi, soprattutto per voce di Fink. Ma si limita davvero solo a questo la differenza fra essere e mondo? Il fatto che Fink chiami "mondo" la sua proposta, differenziandola così da quella heideggeriana che sicuramente rappresentava per lui un costante paradigma di riferimento, si lega solo all'ammissione di uno scavo per così dire più profondo al di sotto dell'*Ereignis*, parallelamente ad un maggiore interesse mostrato per il versante antropologico e per fenomeni totalizzanti di matrice pre-predicativa che esso permette di scorgere?

Quanto detto è sicuramente un aspetto che differenzia la filosofia di Fink da quella di Heidegger, che a prima vista le pagine finkiane paiono quasi ripetere, rendendo difficoltosa l'individuazione di una precisa linea di demarcazione fra i due disegni ontologici e, conseguentemente, dell'originalità dell'iniziativa filosofica del Nostro. Anche in sede di letteratura secondaria, coerentemente con i testi, è su questa differenza che si tende ad insistere dove si confrontino i due autori, facendo leva sull'importanza rivestita per Fink dal versante oscuro e sul suo riverberarsi nella dimensione mondana mediante fenomeni confinanti col tema del "panico"⁹⁸. Viste in tal senso, dunque, le prospettive dei due filosofi friburghesi tenderebbero a coincidere, differenziandosi solo nella definizione delle fondamenta del disegno fondativo da essi condiviso e nella concezione del luogo dell'umano nello spazio della "radura", per la quale verrebbe ammesso un comune modo del venire all'essere. Ma ripetiamo: si riduce a questo la peculiarità del "mondo"? E perché chiamare allora l'intero progetto col nome di "mondo"? Che fine ha fatto la centralità della differenza cosmologica e della totalità mondana che abbiamo visto essere così importante nella precisazione dell'intera struttura ontologica progettata da Fink, oltre che per la sua nominazione? È quanto pare chiedersi anche Heidegger nel corso del seminario, incalzando più volte il collega al fine di comprendere il motivo dell'utilizzo del termine "cosmologico" in luogo di "ontologico", ma ottenendo solo risposte vaghe, mai una vera e propria

⁹⁷ Ivi, p. 209; tr. it. pp. 246-247.

⁹⁸ Cfr. ad esempio F. Dastur, *Eugen Fink: mondanité et mortalité*, cit.; D. Barbarić, *Wende zur Erde im Denken Eugen Finks*, in H. Vetter (hrsg.), *Lebenswelten: Ludwig Landgrebe, Eugen Fink, Jan Patočka*, cit., pp. 89 e sgg. (saggio pubblicato anche in ID., *Aneignung der Welt*, cit., pp. 233 e sgg.); ID., *Kosmologische Differenz*, cit., pp. 219 e sgg.; K. Schenk-Mair, *Die Kosmologie Eugen Finks*, cit., pp. 41 e sgg.

argomentazione in proposito⁹⁹. A venire sottolineato è solo il rapporto fra il concetto di mondo ed il problema del Tutto a cui già Kant sarebbe a suo modo approdato, il che porta Heidegger a riassumere dicendo: “il motivo del Suo uso di ‘cosmico’-‘cosmologico’, a differenza di ‘ontico’-‘ontologico’, è dunque la totalità (*Allheit*)”¹⁰⁰. Un reale confronto fra le due prospettive filosofiche, tuttavia, non è dato, mancando per prima cosa un proficuo dialogo relativamente al modo in cui i due autori concepiscono la nozione di *Welt* e a come ciò sia strettamente connesso con il rispettivo stile di risposta di fronte alla *Seinsfrage*. Resta infatti sempre aperta la domanda: ma non pensava anche Heidegger lo spazio del mondo, dello *Zwischen* e dell’aperto (quello che nelle sue interpretazioni di Hölderlin il pensatore chiama anche col nome di Sacro)? Posto che con il “rovescio” degli anni Trenta Heidegger ha superato i “limiti” della sua idea di mondo di fine anni Venti, ha ancora senso distinguere fra la sua “differenza ontologica” e la “differenza cosmologica” annunciata da Fink?

Se il distacco rispetto alla *Kehre* si giocasse unicamente su sentieri di confronto in cui la componente della totalità non compare, questo significherebbe che già Heidegger avrebbe in fondo pensato la *kosmologische Differenz* e che Fink si sarebbe limitato a fare un passo in più nell’ampliamento della concezione della nozione di *Abgrund*; tanto più che quello del mondo è un tema che torna sino alla fine nelle pagine heideggeriane, come mostrano le considerazioni dedicate al concetto di *Geviert*¹⁰¹. Molto schematicamente: se già il “primo Heidegger”, insieme a Husserl, ha suggerito l’idea di un intero mondano sempre presupposto dall’incontro con l’ente ed irriducibile ad esso, sbilanciandone però ancora la conformazione in direzione soggettiva, il “secondo” Heidegger avrebbe per così dire completato l’opera, consegnando a Fink un disegno post-metafisico compiuto, dove l’origine del mondo viene finalmente sganciata dall’apertura fondante del *Dasein*, quantomeno per quel che attiene al suo originarsi ultimo, e colta a partire dal darsi dell’essere stesso; sia che lo si chiami essere, sia che lo si chiami mondo, il venire alla luce della sfera mondana sarebbe già stato così carpito nel suo autonomo originarsi a monte del soggetto come dell’oggetto, originarsi a cui Fink si sarebbe limitato ad aggiungere “qualcosa in più”, appunto l’assoluta abissalità della “terra”. In una tale prospettiva interpretativa la “svolta” heideggeriana rappresenterebbe perciò il modello di riferimento principale per il pensiero finkiano, la cui evoluzione avrebbe in un certo senso seguito lo sviluppo dell’impostazione del suo vecchio professore, da cui avrebbe ricevuto non solo lo

⁹⁹ Cfr. M. Heidegger-E. Fink, *Heraklit*, cit., pp. 175-177; tr. it. pp. 209-211. Come Heidegger non avesse le idee chiare circa la differenza fra la propria impostazione e quella finkiana, emerge ancora nel 1974, dove in una breve lettera scritta a Fink, commentando il saggio *Weltbezug und Seinsverständnis*, scrive: “non mi è ancora chiaro però il rapporto fra essere e mondo, che Lei definisce come la ‘circondante contrada’” (*Lettera di Martin Heidegger a Eugen Fink del 22 giugno 1974*, appendice al saggio di R. Cristin in «Magazzino di filosofia», 5, 2001, p. 147).

¹⁰⁰ M. Heidegger-E. Fink, *Heraklit*, cit., p. 176; tr. it. p. 211.

¹⁰¹ Cfr. ad esempio i due saggi heideggeriani *Bauen Wohnen Denken e Das Ding*, in *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 7, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2000; tr. it. *Costruire abitare pensare e La cosa*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 2007. Sul concetto di *Geviert* come traslazione del problema del mondo nella filosofia del “secondo” Heidegger, cfr. D. Barbarić, *Das Spiegelpiel. Zur Weltauffassung beim späten Heidegger*, in ID., *Aneignung der Welt*, cit., pp. 101 e sgg.

stimolo iniziale, ma anche buona parte della struttura portante del suo impianto concettuale postbellico.

La differenza Heidegger-Fink, tuttavia, va a nostro parere ben oltre. Riprendiamo i vari gradi di approfondimento emersi all'interno del disegno ontologico finkiano: la molteplicità ontica, il "ruolo mediano" svolto dalla totalità mondana¹⁰², il movimento del sorgere di tale totalità e la profondità della "terra". Ora, di sovrapposibilità rispetto al "secondo" Heidegger non si può a nostro avviso parlare relativamente a *nessuno* di questi piani. A differire non sono solo la profondità e lo spessore ontologico attribuiti alla "terra", ma l'intero impianto fondativo che a questi si lega. Ciò traspare talvolta dal seminario su Eraclito, ma non viene a sufficienza tematizzato, probabilmente per l'atteggiamento "discreto" volutamente tenuto da Heidegger in quell'occasione.

Abbiamo visto come Fink definisca il movimento dell'*Aufgang* del mondo con l'appellativo *das Bleibende*, "ciò che resta", indicando un flusso unitario che non ammette categorizzazioni di matrice sostanziale, ma che viene ciononostante contemplato come *unico* moto fondante da cui le cose ricevono il loro essere e da cui vengono di nuovo risospinte nel nulla originario. Al di sotto del soggiorno degli enti viene pensato un costante *Kreislauf* del dare e ricevere, da cui tutto ciò che è, tramite il ruolo di mediazione della totalità mondana, viene sostenuto ed alimentato. La "differenza ontologica" si gioca per Fink nella distinzione fra i singoli enti e l'"essere" inteso come la regolare cadenza del loro sorgere e scomparire. Provando ad immaginare l'impalcatura concettuale finkiana, dobbiamo pensare prima all'intero in cui l'esistenza delle cose fa il proprio corso, al di sotto l'indisturbato gioco del concedere e togliere loro essere, infine l'indeterminato dominio del nulla che tutto avvolge.

Nel caso di Heidegger un tale disegno viene a cadere nella sua globalità: non solo la nozione di "abisso", ma anche l'evenire del non-nascondimento assume connotazioni del tutto differenti, non rimandando l'*Ereignis* al semplice darsi delle cose, al movimento del loro apparire, ma *al modo del loro apparire*. L'heideggeriana storia dell'essere o storia dell'oblio dell'essere non prevede un flusso sotteso alla storia a cui la metafisica non sarebbe riuscita a ricongiungersi, bensì il mostrarsi-celarsi dell'essere stesso, il quale *non è altro dal modo del suo esibirsi e dal conformarsi della relazione uomo-ente, dal darsi dell'aperto*: "il darsi all'aperto, unitamente all'aperto medesimo, è l'essere stesso"¹⁰³. Si comprende così la centralità assunta per il filosofo dal momento dell'apertura rispetto al versante tellurico su cui Fink insiste: gli stimoli finkiani non ponevano ad Heidegger solo il problema se fare o non fare un passo in più nella concezione della "terra", ma mettevano a repentaglio la sua intera *Seinsphilosophie*. Detto altrimenti: la cosmologia di Fink non è concepibile come una fondazione della *Kehre* heideggeriana ed un suo assorbimento in una prospettiva che scende più in profondità nell'indagine sul fondamento condotta con criteri post-metafisici

¹⁰² Di "posizione intermedia" della regione totalizzante del mondo si parla anche nel seminario su Eraclito: "esso [il *kósmos*] non sta né sul versante dei *pánta* né su quello del fuoco, ma assume una strana posizione intermedia" (M. Heidegger-E. Fink, *Heraklit*, cit., p.130; tr. it. p. 160).

¹⁰³ M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, p. 334; tr. it. *Lettera sull'"umanismo"*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1985, p. 62.

comuni, in quanto a cambiare è l'intera impalcatura teoretica e l'idea stessa di fondazione che vi è sottintesa. In Heidegger manca la teorizzazione di una dimensione fondativa sottesa al conformarsi della *Lichtung*, non essendo l'"evento" altro dal sorgere di un tale conformarsi; assolutizzare ed universalizzare qualsivoglia movimento al di sotto della concreta modalità di relazione fra l'uomo ed il proprio mondo, fosse anche la *Bewegung* del sorgere dell'ente in quanto ente, nell'astrattezza della sua *Seiendheit* e prima di qualsivoglia differenziazione storica, doveva rappresentare per Heidegger una fossilizzazione concettuale ancora di matrice metafisica, un atteggiamento speculativo volto a fissare qualcosa "al di là" dell'ambito fenomenico. Nel pensiero heideggeriano mancano i presupposti per accogliere la concezione finkiana della *lethe*, mancando l'ammissione di uno *Strömen* unitario sotteso alla dimensione della "radura", il quale possa giustificare l'ulteriore discesa in un fondo altrettanto unitario. L'essere-ente dell'ente si gioca per Heidegger solo tra i crinali fra una cosa e l'altra, solo nel concreto prendere forma del nostro rapporto col mondo, un rapporto scandito storicamente dalla risposta fornita alla *Seinsfrage* in sede di interrogazione metafisica.

Anche circa quest'ultimo punto la vicinanza con Fink è solo apparente. Anzitutto: se è vero che anche Fink, come Heidegger, pensa in parallelo la storia della filosofia ed il modo in cui l'ente appare storicamente all'uomo, abbiamo però già sottolineato come un tale cambiamento di strutture mondane resti per così dire "in superficie", non condizionando l'originario gioco dell'individuazione e del dare esistenza, gioco che resta indisturbato al di sotto del "progetto ontologico"; per Heidegger, diversamente, l'essere si dà solo nello svolgimento delle differenze storico-metafisiche, non mantenendo per sé alcun margine di autonomia rispetto alla sua delimitazione fenomenico-temporale. In secondo luogo: se Fink parla di metafisico oblio del mondo come Heidegger parla di oblio dell'essere, sostenendo che è proprio del mondo "il carattere fondamentale del sottrarsi", ben diverso è il significato da attribuirsi sia ad un tale oblio, sia alla concezione di autonascondimento che vi si trova alla base. Dicendoci che il mondo si sottrae, Fink allude semplicemente al suo peculiare tratto di sfuggire ad uno sguardo orientato sull'ontico, il che non esclude che anche laddove il mondo viene dimenticato, è il caso dell'intera storia dell'occidente, esso continui a svolgere silenziosamente il proprio gioco al di sotto della cecità umana. L'impossibilità di una piena identificazione fra il Mondo (nel senso del movimento dell'origine) e lo strutturarsi del mondo (come terreno fenomenico dell'incontro uomo-ente), come fa sì che la storicità dei progetti ontologici non influenzi lo svolgersi dell'evento del dare-essere, sempre uguale, allo stesso tempo fa sì che un tale evento non venga toccato nemmeno dalla sua dimenticanza o, che è lo stesso, che la sua dimenticanza non sia riconducibile alla modalità del suo darsi. Vale a dire che la contesa fra "cielo" e "terra" continua a svolgersi allo stesso modo, non importa che nel suo stadio finale essa venga riconosciuta come tale oppure no; non sussiste alcuna relazione fra il suo scandirsi ed il suo essere portata a concetto. Per Heidegger, è noto, è invece l'essere stesso che nel suo darsi si nasconde, che eviene mantenendo contratto il suo evenire ed irrigidendosi in forme storiche strutturate intorno alla fissità ontica: "l'essere viene al destino in quanto esso, l'essere, si dà. Pensato in termini di destino ciò significa però: esso si

dà e allo stesso tempo si nega”¹⁰⁴. Il modo della dimenticanza e l'accadere dell'*alétheia* coincidono, coincidendo questo accadere esclusivamente con la formazione dello specifico modo in cui l'uomo si rapporta all'aperto verso cui è teso, di quella compagine ontologico-mondana in divenire che anche Fink ammette, contemplandovi però al di sotto un movimento più originario con cui è infine da identificarsi il nocciolo del suo rinnovato pensiero del fondamento. La trascendenza umana, dal canto suo, nel caso di Heidegger si trova realmente nel bel mezzo del fatto ontologico, nella misura in cui questo si dà solo nel concreto schiudersi dell'*ontologische Differenz* e nella zona luminosa dell'incontro uomo-ente, non oltre; secondo la celebre espressione del *Brief*, l'uomo può dirsi “pastore dell'essere”, in quanto custode dell'intero svolgersi del suo evento: “l'uomo è, ed è uomo, in quanto è colui che esiste. Egli sta fuori nell'apertura dell'essere, la quale è come tale l'essere stesso che, in quanto getto, si è gettata e acquisita a sé (*erworfen*) nella ‘cura’ l'essenza dell'uomo”¹⁰⁵.

Mettendo a confronto le prospettive dei due autori, emerge così una distanza che va ben oltre la questione relativa alla legittimità del pensiero di un “oltremondo” e di un dominio del nulla da pensarsi quale “contropolo” del *Seinsspiel*¹⁰⁶. Benché nei testi finkiani ciò non venga mai sottolineato, anche l'andamento di questo gioco segue regole differenti, in cui non solo il termine “terra” detiene per così dire un’“estensione” diversa, ma dove cambia anche il suo ruolo nell'oscillazione fra *Entbergen* e *Verbergen*: ruolo che la vede per Fink come il versante oscuro della salita e della discesa delle cose nella sede mundana del loro soggiorno, per Heidegger come la mobile “ombra” delle differenti conformazioni che la medesima sede mundana acquisisce nella storia, lo spazio che esse lasciano libero e da cui altre conformazioni potranno ricevere il loro senso ontologico¹⁰⁷. La differenza inerente al significato di *Verborgenheit*, innegabile, si inserisce così in un orizzonte di disuguaglianza ben più ampio, il quale attraversa interamente le due proposte, escludendo la possibilità sia di indicare la cosmologia finkiana come una mera prosecuzione dell'ontologia heideggeriana, sia di scorgere nella filosofia del “secondo Heidegger”, apparentemente così vicina a quella del “secondo Fink”, un modello di riferimento per lo sviluppo di quest'ultima. Nel seminario del '66-67 Heidegger pare aver colto la distanza tra i presupposti della propria interpretazione e quelli

¹⁰⁴ Ivi, p. 335; tr. it. p. 64. Questo piano di differenza fra Heidegger e Fink è accennato anche nella recensione di P. Janssen, *Eugen Fink: Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, in «Perspektiven der Philosophie», 7, 1981, pp. 354-355.

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, cit., p. 350; tr. it. p. 84.

¹⁰⁶ A questa distanza ci sembra che alluda anche Cristin, il quale, prendendo le mosse dal problema dell’“abissalità” nelle filosofie di Fink e Heidegger, giunge a simboleggiare la differenza fra i due autori mediante il ricorso a due diverse “figure”: la “figura ontologica” rappresentata dall'*Ereignis* e la “figura cosmologica” rappresentata dal gioco. Cfr. R. Cristin, *L'abissalità del mondo. Grund e Weltproblem in Eugen Fink nel confronto con Heidegger (con due lettere inedite di Fink e Heidegger)*, in «Magazzino di filosofia», 5, 2001, pp. 144-145.

¹⁰⁷ Nota è in proposito la lapidaria affermazione che troviamo in *Der Satz vom Grund*: “Sein und Abgrund: dasselbe” (M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 10, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1997; tr. it. *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, p. 95).

dell'interpretazione del collega, senza però mai proporre di affrontare la questione in modo sistematico:

“FINK: [...]. Penso lo *en* come l'Uno che lascia sorgere tutto il molteplice, nel senso dei *pánta*, e tuttavia di nuovo lo riprende”.

HEIDEGGER: Non voglio vincolarla a Heidegger, ma è pur vero che *en-pánta*, come rapporto relativo al mondo (*Weltverhältnis*), afferma che lo *en* si fa mondo come mondo (*als die Welt weltet*)¹⁰⁸.

L'unità del fulmine eracliteo viene da Heidegger discostata dall'Uno di cui parla Fink. Heidegger, cioè, disfa l'unità dell'essere nelle crepe schiuse fra un ente ed un altro, nello spazio della differenza, ravvisando i limiti di un pensiero che non sa fare a meno dell'*en* propriamente detto; a ciò egli allude sostenendo che “lo *en* si fa mondo come mondo”. Non è un caso che all'inizio del seminario il filosofo dichiari addirittura di non “adoperare più volentieri” la parola *Sein*¹⁰⁹: ogni processo teoretico unificante implica già l'aver perso di vista il compito di un pensiero dell'essere che di questo si limiti a cogliere il potere “fondante” nelle venature del “fondato” (in questo caso in un effettivo venir meno della distinzione fondante-fondato), senza irrigidimenti di tipo ontico, di cui ancora l'Uno prospettato da Fink, presumiamo, doveva per Heidegger risentire.

A partire da ciò è derivabile una prima differenza che possiamo tracciare fra i due filosofi relativamente alla concezione del mondo, su cui torneremo nel prossimo paragrafo. Sebbene Heidegger parli di *welten* e di *Welt*, concependo dunque al pari di Fink l'immagine di una dimensione totalizzante in cui l'essere svelerebbe se stesso nascondendosi (“mondo” è la radura dell'essere in cui l'uomo sta fuori a partire dalla sua essenza gettata¹¹⁰), una tale dimensione, coerentemente con la sua filosofia, non è da pensarsi prima dell'individuazione dell'ente, ma come la risultante del costante insinuarsi dell'essere nella relazione umana alle cose, o meglio come lo schiudersi di questa relazione. È come se la totalità del mondo venisse tracciata dall'interno, a partire dalla comprensione ontologica dell'uomo e dal modo in cui egli incontra ciò che lo circonda; se è solo nello spazio relazionale schiuso da questo “come”, nella sua storicità, che è da situarsi l'*Ereignis*, sarà unicamente a partire da qui che potrà darsi l'intero, non viceversa. Fink invece, lo sappiamo, tramite la metafora del gioco cosmico può pensare la fondazione della regione spazio-temporale mondana *prima* dell'individuazione dell'ente, come momento intermedio nel movimento *en-pánta*, quello stesso momento la cui centralità fa sì che il suo intero progetto riceva il nome di “mondo”. Benché la questione meriti di essere trattata oltre, sulla base di presupposti che cercheremo di far emergere proseguendo nella nostra lettura di Fink, già da ora risulta più chiaro il motivo per cui quella finkiana, non quella heideggeriana, può essere definita un'impostazione cosmologica, mancando in Heidegger l'apertura preliminare del mondo come anteriore totalità ospitante l'incontro dell'ente, apertura che ancora era presente nella prima fase del suo filosofare (a cui peraltro Fink si è ispirato), ma che assume connotati

¹⁰⁸ M. Heidegger-E. Fink, *Heraklit*, cit., pp. 175-176; tr. it. p. 210.

¹⁰⁹ Ivi, p. 18; tr. it. p. 38.

¹¹⁰ M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, cit., p. 350; tr. it. p. 84.

differenti con il rovesciamento degli anni Trenta. Come si legge in *Unterwegs zur Sprache*, le cose, “nel loro essere e operare come cose, dispiegano il mondo: [...]. Le cose, in quanto sono e operano come tali, portano a compimento il mondo”¹¹¹. Il mondo, cioè, non viene qui concepito quale regione spazio-temporale da considerarsi sempre precedente rispetto al modo in cui l’uomo la esperisce, rispetto al suo stesso conformarsi nella tensione relazionale sottintesa da tale esperienza, e ciò nella misura in cui il mondo sorge solo in questo conformarsi. Con la dichiarazione secondo cui le cose “portano a compimento il mondo” ci viene detto che è solo in forza dello schiudersi della relazione all’intramondano che si può parlare di *Weltganzheit* (“intramondano” in quanto Heidegger, coerentemente con la propria impostazione, non presuppone né la *Weltfrage*, né la *Gottesfrage*, fra le tracce originarie del *Seinsverständnis*); il discorso non verte qui sulla sede del soggiorno umano presso l’ente, creandosi un tale soggiorno di volta in volta la propria sede. Il piano della strutturazione dell’*a priori* ontologico che Fink rapporta all’*ontologischer Entwurf*, strutturazione che già presuppone per l’autore che il mondo sia aperto, coincide invece per Heidegger con la stessa apertura del mondo.

La questione viene solo fugacemente toccata nel corso del seminario su Eraclito:

“FINK: [...]. Se pensiamo gli *onta* a partire da *tà pánta*, ci muoviamo all’interno di un rapporto esplicito col mondo (*Weltverhältnis*), senza peraltro pensare già il mondo. Se però intendiamo *tà pánta* muovendo dagli *onta*, ci muoviamo all’interno di una comprensione dell’essere, e pensiamo quest’ultimo nella prospettiva della totalità. Quelle che in tal modo vengono prese in considerazione sono due possibili impostazioni del pensiero”¹¹².

Deve l’apparire degli enti essere compreso a partire dalla regione in cui essi appaiono, o viceversa? È su questo punto che verte la differenza fra un’impostazione post-metafisica di tipo ontologico o di tipo cosmologico; differenza che abbiamo visto portare con sé una più ampia e profonda discrepanza anche per quel che concerne la questione del *Grund* in generale. Ben oltre il problema relativo all’ammissione di un “oltre-essere”, ammissione che giustificerebbe l’abbandono dell’aggettivo “ontologico”, ma non ancora l’acquisizione di “cosmologico” quale suo sostituto, la questione riguarda qui il modo di un dare-essere che è ancora dichiaratamente tributario di quell’*unum* che la metafisica medievale annoverava tra i trascendentali e che permette a Fink di pensare un unitario e cadenzato movimento di fondazione avente la schiusura del tutto del mondo quale suo momento intermedio, sul quale soltanto può innestarsi la storicità del nostro rapporto con le cose e col mondo stesso. L’offrirsi della *Weltganzheit*, intesa come intero spazio-temporale e sede dell’apparire dell’ente, resta per così dire un elemento costante e stabile, come costante e stabile è la dinamica originativa che vi è sottesa, mentre a cambiare è solamente la modalità dell’*Erscheinen*. In tal senso non deve nemmeno stupire che Fink continui ad

¹¹¹ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 12, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, p. 19; tr. it. *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1990, p. 35.

¹¹² M. Heidegger-E. Fink, *Heraklit*, cit., p. 142; tr. it. p. 173.

utilizzare il termine *Entwurf*, ricorrente nel primo periodo heideggeriano, laddove il “secondo” Heidegger preferisce invece parlare di una “risposta” o di una “corrispondenza” alla chiamata dell’essere. Nonostante per entrambi l’uomo trovi alle proprie spalle un accadere più originario in cui si ritrova “gettato” e verso cui è sempre teso, nel primo caso la forza appropriante di un tale *Geschehen* si snoda anzitutto in una dinamica in cui il comprendere ancora non interviene, il che fa sì che a questo venga “in superficie” concesso lo spazio per “progettare” il modo della comprensione dell’essere, nel secondo caso la medesima forza è invece tale solo nel dispiegamento di suddetta comprensione, nel cui articolarsi l’uomo non potrà che limitarsi a “corrisponderle”.

Concludendo, possiamo confermare che all’influsso di Heidegger è innegabilmente da ricondurre la problematica ontologica di partenza che muove Fink nell’elaborazione della sua ontologia cosmologica, insieme a tutta una serie di “astuzie” linguistiche che trova nella poesia di Hölderlin una proficua fonte di ispirazione¹¹³. Circa il nucleo vero e proprio del progetto finkiano, tuttavia, i riferimenti devono essere cercati altrove.

3. *Boden*, fenomeno ed origine del mondo: la componente fenomenologica nella cosmologia finkiana

3.1. Quale pensiero post-metafisico?

Dal confronto Fink-Heidegger svolto nel paragrafo precedente non deriviamo solo un quadro complessivo relativo alla distanza che separa i due autori, ma anche una domanda che necessariamente sorge ove si paragonino le due prospettive alla luce del comune proposito di superare la tradizione metafisica: posto che metafisica è un pensiero che ancora utilizza una concettualità ispirata alla cosa, è davvero Fink andato oltre ogni condizionamento “metafisico”? L’analisi svolta in parallelo alla *Kehre* heideggeriana, che ha portato a scorgere le motivazioni teoretiche verosimilmente a monte della diffidenza di Heidegger di fronte ai taciti presupposti della cosmologia finkiana, ancora speculativa, porta anche noi interpreti a prendere sul serio tali motivazioni. Se l’intento dichiarato da Fink è quello di pensare la *Seinsfrage* conducendola su canali risolutivi sganciati dalla tradizione, è riuscito Fink in questo intento? Abbiamo visto come nella filosofia dell’autore sia ancora espressamente dominante l’elemento unitario e come siano ricorrenti espressioni “dubbe”, basti pensare alle dichiarazioni da cui la “terra” risulta circoscritta come “l’immodificabile in tutto il cambiamento, il permanente in tutto il mutamento, la silenziosa e calma quiete in tutto il movimento”. Sulla medesima falsariga si leggano anche le seguenti parole tratte da *Spiel als Weltsymbol*:

¹¹³ L’immagine della “terra”, per fare un esempio, ricorre più volte negli inni di Hölderlin. Si pensi all’inno *Der Rhein*, in cui si parla di “*Mutter Erd*” o di “*Söhne der Erde*”. Cfr. F. Hölderlin, *Der Rhein*, in ID., *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato (con testo tedesco a fronte), Adelphi, Milano 1999, pp. 618 e sgg. Sul tema rimandiamo anche a M. Heidegger, *Hölderlins Erde und Himmel*, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 4, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1981, pp. 152 e sgg.; tr. it. *Terra e cielo di Hölderlin*, in *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988, pp. 181 e sgg.

“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 dalla riunione di materiale finito □ precede qualsiasi spezzettamento e lo contiene *in se*”¹¹⁴.

Queste, come altre osservazioni simili, rappresentano per noi un campanello d’allarme non solo per quanto concerne la messa in risalto della differenza rispetto a Heidegger, bensì anche in relazione al fine che Fink si è prefissato. Parlare di qualcosa di stabile ed unitario che permane al di sotto del cambiamento non ci pare si discosti realmente dall’utilizzo di categorie cosali, essendosi di fatto semplicemente attuato uno spostamento ed un ampliamento dell’ipostatizzazione in direzione di un fondamento concepito nella sua dinamicità: è il movimento stesso ad avere ora valore sostanziale. Affermato con il noto binomio aristotelico, qui applicato alla nozione di *Grund*: non è più il nucleo sotteso agli accidenti a fungere da sostanza, bensì la stessa apertura accidentale. Ma è sufficiente per poter parlare di un superamento della tradizione? Qual è il senso della cosmologia di Fink e che ruolo attribuirle nello sviluppo del pensiero ontologico-metafisico? Stando a quanto considerato sinora, quella finkiana potrebbe sembrare una proposta alquanto ingenua, contesa fra numerose contaminazioni della tradizione occidentale, da Plotino a Bruno¹¹⁵, da Schopenhauer all’idealismo¹¹⁶. L’idea di un movimento unitario che regola l’*Entstehen* ed il *Vergehen* delle cose non può che apparire insufficiente se commisurata a ciò che l’autore si propone, tanto più dove guardata in controluce rispetto all’*Ereignis* heideggeriano e al suo radicale tentativo, a nostro parere riuscito, di sfuggire a qualsivoglia riduzione dell’essere a identità, in base all’equazione che vede lo stesso concetto di identità, comunque lo si intenda, già erede di un atteggiamento filosofico fossilizzato sull’ente.

Dobbiamo dunque concludere con l’ammissione di un Fink ingenuo, che dalla complessità delle iniziali indagini fenomenologiche, dall’acume critico instillatogli dal maestro Husserl, avrebbe poi guardato ad un pensiero dogmatico di derivazione arcaica presentato tramite un linguaggio ed un generale impianto problematico mutuati da Heidegger? In tal caso quello del “secondo” Fink resterebbe innegabilmente un pensiero interessante relativamente alle osservazioni sulla componente umana nel contesto del dibattito antropologico (tema che non casualmente ha destato a tutt’oggi maggiore interesse in area tedesca),

¹¹⁴ E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, cit., p. 119; tr. it. p. 102.

¹¹⁵ Su Bruno ricordiamo il breve saggio finkiano *Die Exposition des Weltproblems bei Giordano Bruno*, in U. Guzzoni, B. Rang, L. Siep (hrsg.), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1976, pp. 127-132.

¹¹⁶ Dubbi circa l’effettiva riuscita del progetto “post-metafisico” finkiano sono esternati anche da Barbaric, il quale ne connette però il limite alle difficoltà linguistico-concettuali che Fink avrebbe incontrato nello svolgimento del compito “paradossale” di dover pensare l’impensabile: D. Barbaric, *Kosmologische Differenz*, cit., pp. 227 e sgg. Cfr. inoltre P. Kouba, *Die Erscheinung als Konflikt im Sein*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1998, Heft 1, pp. 74-84.

osservazioni però poggiate su un terreno ontologico-speculativo di dubbio valore sia sul piano della coerenza interna, sia su quello degli esiti raggiunti¹¹⁷.

Fermarci ad un simile giudizio ci sembra tuttavia riduttivo, oltreché stridente con le sottili analisi critiche svolte dal pensatore sulle pagine dei classici e con la tensione problematizzante, tutt'altro che ingenua, che ritroviamo nei suoi corsi e nelle sue opere.

Siamo piuttosto propensi a seguire un'altra linea interpretativa, la quale, in luogo di fermarsi alle dichiarazioni testuali, intende prendere sul serio quel binomio "tematico"/"operativo" caro a Fink. Da un punto di vista "tematico" la cosmologia finkiana si presenta con i connotati che abbiamo cercato di ricomporre a partire dai testi "cosmologici", conducendo alle conclusioni appena indicate; se seguita nelle sue dichiarazioni per quel che attiene agli esiti raggiunti dall'autore in relazione ai suoi propositi di partenza, essa si mostra come una proposta filosofica che nella sua totalità "non convince", come continua a non convincere l'appellativo di *Welt* con cui essa si presenta. Ora, *la nostra tesi è che vi sia un tassello mancante nelle esposizioni finkiane, il quale, benché mai espresso, agirebbe "operativamente" quale loro presupposto e quale segreta premessa dell'intera impalcatura ontologico-concettuale che le sostiene*. E questo tassello mancante ha un nome: Husserl. Nonostante la fenomenologia del vecchio maestro non compaia quasi più nelle opere finkiane, se non come esempio di un approccio filosofico ancora incompleto, la nostra idea è che della fenomenologia permanga l'obiettivo, la volontà di sviluppare quella "domanda sull'origine del mondo" di cui Fink parlava nel suo saggio del '33. Quanto abbiamo sostenuto all'inizio del presente lavoro a proposito del fine della filosofia fenomenologica¹¹⁸ vale *in toto* anche per la cosmologia di Fink, il cui baricentro ci sembra essere ancora riassumibile con le seguenti parole husserliane: "io sono certo di essere un uomo che vive in questo mondo [...] e di ciò non ho il minimo dubbio". Ma il grande problema è appunto quello di capire questa "ovvietà"¹¹⁹.

Nel primo capitolo ci siamo anzitutto soffermati su come la fenomenologia, nel suo superamento del realismo ingenuo, non miri a distorcere o a negare il mondo nel modo in cui lo esperiamo naturalmente, bensì a metterne in moto la staticità e a ricondurlo al suo dinamico costituirsi, per Husserl riconducibile alle operazioni di coscienza, per il giovane Fink, tramite una serie di passaggi riduttivi, all'assoluto meontico. La realtà, nell'operare fenomenologico, non viene toccata, ma solo spiegata e fondata, pena il ricadere in posizioni dogmatiche. Se naturalmente concepiamo le cose nella loro sussistenza e nella loro autonomia ontologica, l'interrogare fenomenologico si propone di diluire una simile fissità

¹¹⁷ È questa la conclusione di Wirth, per cui di Fink convince l'antropologia, non la cosmologia, la quale, a dispetto degli intenti dichiarati, farebbe ancora propri tratti della vecchia teologia. Cfr. S. Wirth, *Mensch und Welt*, cit., pp. 319 e sgg. Ma si leggano anche le seguenti parole di Hart, citate dallo stesso Wirth: "The merits are striking whenever the author points out the anthropomorphic elements [...] of being in general, and man's existence in particular. The demerits are obvious in the author's peculiar type of ontology" (S. L. Hart, *Besprechung zu Finks Buch Sein, Wahrheit, Welt*, in «Philosophy and Phenomenological Research», Bd. 20, 1959/60, p. 571).

¹¹⁸ Cfr. cap. 1, par. 2.

¹¹⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1959, p. 191; tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987, p. 213.

nei processi del suo dinamico costituirsi, non per rigettarla ma per cogliere il modo del suo originarsi proprio in quanto fissità. Non ci viene così detto che il mondo è differente da come lo viviamo, ma che il modo del nostro viverlo deve essere per così dire relativizzato e ricondotto ai processi costitutivi che vi si trovano a monte, tramite un riattraversamento del suo conformarsi; il fatto che le cose mi appaiano come poli autosufficienti, il fatto che il mondo sia per me una somma di nuclei □ oggettivi e soggettivi □ fra loro indipendenti, tutto questo viene sì ammesso, ma come prodotto costituito da leggersi alla luce del suo processo costituente. In tal senso, ci dice Fink nel '33, l'*Ursprung* a cui guarda la fenomenologia è differente dal *Grund* della metafisica tradizionale, che rispetto al mondo resta trascendente, presupponendolo nella sua conformazione e non cogliendolo nel suo farsi. A partire da un tale intento, nel primo capitolo abbiamo poi colto la centralità rivestita già per Husserl dalla nozione di *Welt* intesa come *Weltvorgegebenheit*, intesa cioè come il *Boden*, come lo stile esperienziale sempre presupposto dall'uomo nella relazione con l'ambiente circostante. Appena si sollevi il velo dell'ingenuità naturale si scorge infatti che il modo del darsi delle cose, quel modo che la fenomenologia intende ripercorrere nel suo costituirsi, si rivela anzitutto evidente nella costante presupposizione di un terreno che precede le singole esperienze di oggetti: io sempre so di vivere in un mondo in cui le cose, per me e per tutti gli altri uomini, appaiono in un certo modo, come “substrato ultimo” che resta tale anche quando io mi volgo altrove e di cui posso discorrere insieme ad altri, presupponendo che tutti percepiscano la medesima cosa che percepisco io, nonostante le differenti angolazioni. Pre-data è la consapevolezza che oltre il mio attuale orizzonte si stagli all'infinito un suolo di esperienza potenziale in cui valgono le medesime regole: in cui le cose permangono e non trapassano le une nelle altre, in cui ognuna è riconducibile ad una tipologia regionale, in cui vigono rapporti di causalità. L'indagine fenomenologica non potrà pertanto esimersi dall'indagare la costituzione della relazione che mi lega già da sempre alla totalità del mondo, dal cui stile solamente riceve senso ogni rapporto intramondano, sul quale l'uomo è normalmente concentrato nel suo vivere naturale; e ciò in virtù non di qualsivoglia costruzione intellettuale, bensì dello scopo primario del fenomenologizzare, che resta quello di spiegare la *natürliche Einstellung* rimanendo ad essa fedeli e ripercorrendone l'originarsi.

Questo, in sintesi, è quanto abbiamo già espresso a proposito del fine che muove l'incedere fenomenologico, oltreché del legame a doppio filo che un tale incedere, nel suo tentativo di giustificare la “forma del mondo”, instaura per necessità con la totalità mondana in cui essa viene trovata.

La nostra tesi, ora, è quella secondo cui la cosmologia finkiana del dopoguerra sarebbe mossa dalle medesime premesse. Benché non più su un terreno filosofico di tipo costitutivo, è a nostro avviso ancora la volontà di fondare il fatto che io incontri il mondo *così* a muovere e a motivare l'articolazione del progetto finkiano, un mondo che io presuppongo essere stato sempre il medesimo in ogni tempo e in ogni luogo, retto dallo stesso stile uguale per tutti, prima di ogni differenza storica o culturale. È quest'ossatura esperienziale, fornitaci in modo evidente dal nostro vivere insieme agli altri, che Husserl intendeva cogliere nel suo sorgere, proposito traslato da Fink in un ambito problematico ereditato dalla tradizione metafisica. Dubitiamo mai noi che le cose siano presenti anche quando

non le guardiamo o che il nostro interlocutore veda la stessa cosa che noi stiamo vedendo? Dubitiamo che la parete resti la stessa parete, nonostante venga tinggiata con un diverso colore? E dubitiamo di cogliere la realtà diversamente da chi vive dall'altra parte della Terra, e lo stesso dicasi per i primi uomini? A prescindere da qualsiasi attribuzione di significato, dubiteremmo di avere davanti agli occhi lo stesso albero? Se il nostro vivere si fonda su simili certezze, compito della filosofia non sarà quello di negarle in base ad astratte argomentazioni, ma di problematizzarle e renderne ragione. Ciò è quanto ha insegnato la fenomenologia, la cui eredità Fink intende ora seguire guardando al problema metafisico dell'essere, scartato invece da Husserl. La cosmologia finkiana può così essere definita un pensiero ontologico sviluppato guardando ad obiettivi fenomenologici, oppure, in senso inverso, una fenomenologia giocata sul terreno problematico della tradizione.

Vorremmo così sostenere che è la fondazione dello stile del nostro incontro del mondo a detenere un ruolo prioritario nel dispiegamento della *Seinsfrage* da parte di Fink. In tal senso interpretiamo la centralità del termine *Welt* nel suo intero disegno filosofico: non solo in virtù dell'indicazione di una totalità spazio-temporale da pensarsi prima delle cose e con categorie non più cosali, ma perché parlare di *Weltganzheit* equivale □ husserlianamente □ a parlare di un *Boden* stabile che fa sì che le cose vengano sempre incontrate *in un determinato modo, secondo determinate regole valide in ogni tempo e in ogni luogo*. E l'ammissione di suddetto terreno non è un elemento nella scansione dei vari gradi della discesa fondativa prospettata dall'autore, ma è il punto d'Archimede su cui poggia l'intera impalcatura, essendo essa finalizzata, proprio come avviene nella fenomenologia, a ricercare l'"origine del mondo". È a partire da questo fine che Fink segue i vari stadi di sviluppo in cui si scandisce quello che egli definisce il "gioco dell'essere", sino all'indecifrabile fondo della "terra"; altrimenti detto, è la totalità mondana, in forza delle implicazioni fenomenologiche che essa porta con sé, che nel progetto finkiano motiva tanto il concetto di *Spiel*, quanto quello di *lethe* e di *Erde*, non viceversa¹²⁰. Se alla fine del paragrafo precedente, nel confronto con Heidegger, abbiamo mostrato come la preliminare unità spazio-temporale venga nel caso di Fink resa possibile da un ben preciso impianto fondativo, differente da quello heideggeriano, ora aggiungiamo che è proprio al fine di garantire l'idea di mondo che un tale impianto viene prospettato, nella misura in cui il termine *Welt*, il cui significato pare sempre restare indeterminato nelle opere, rimanda in realtà ad una ben determinata strutturazione del reale, non decisa dogmaticamente ma consegnata dalla fedeltà, tutta fenomenologica, al nostro vivere naturale. Di fronte

¹²⁰ Bisin, cercando giustamente di tracciare una connessione fra l'elemento mondano e la peculiare concezione di *Grund* nella filosofia di Fink, sembra invece attuare un percorso inverso al nostro, in quanto riconduce la centralità della totalità del mondo alla priorità della struttura fondativa pensata dall'autore, presentandosi il mondo come il luogo d'incontro fra regione dell'essere e regione del nulla, di cui una tale struttura si compone: "proprio 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. Il problema del fondamento nel pensiero di Eugen Fink*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», anno XCII, 3-4, 2000, p. 520).

alle perplessità che inevitabilmente sorgono ove si confronti la proposta finkiana con il dichiarato proposito post-metafisico che la muove, oltre che con la radicalità dell'*Ereignis* heideggeriano, rispondiamo che le apparenti contraddizioni scompaiono ove si tenga conto del fatto che a dettare per Fink le regole non è l'essere, ma il mondo inteso nel modo suindicato. Benché sia il problema dell'essere a venire affrontato, il modo in cui ciò accade è infine deciso da quel *Weltstil* che l'autore vuole preservare e fondare nella sua stabilità, essendo per lui solo questo il compito lecito della filosofia, coerentemente con gli insegnamenti husserliani. È la struttura della nostra esperienza a decidere sin dove il pensiero dell'essere può spingersi e dove esso è costretto a fermarsi, vale a dire nel momento in cui la compagine in questione venga compromessa. Questo l'imperativo che possiamo pensare alla base della finkiana *Weltphilosophie*: io colgo il mondo in un determinato modo e questo assunto evidente non deve essere toccato. Lo svolgimento della *Seinsfrage* ha senso nella misura in cui essa è preposta a dare ragione del nostro modo naturale di incontrare le cose; ove quest'ultimo venga smontato e negato, la filosofia deve fare un passo indietro, avendo essa perso di vista il suo terreno di partenza. Quando Fink dichiara di voler spingere la questione dell'essere oltre la tradizione, egli non guarda in realtà, come Heidegger, al problema dell'essere in quanto tale, ma ha ancora in mente la distinzione fra metafisica e fenomenologia tracciata nel '33: è il modo in cui la metafisica ha tentato di spiegare il mondo a risultare insufficiente, limite che Fink intende ora superare muovendosi sul suo stesso terreno, ontologico e non più costitutivo. Quali risposte possono essere fornite ai problemi della metafisica classica, in un sentiero risolutivo che, rispetto a questa, riesca a pensare un autentico *Weltursprung* in luogo di un *Weltgrund*? Tale domanda ci pare avere in mente Fink nel denunciare la tradizionale identificazione della nozione di fondamento con una struttura di tipo ontico, così come è la rigidità del realismo ingenuo denunciato da Husserl che ci sembra di poter ravvisare alla base della critica finkiana dell'interpretazione metafisica dell'ente in quanto ente, interpretazione che si limiterebbe a descrivere la struttura della singolarità ontica nella sua rigidità e chiusura, senza guardare oltre alla dinamica in cui tale rigidità può darsi. Un modo per dire che i due limiti del pensiero tradizionale che Fink enuclea in *Welt und Endlichkeit*, al di là delle affinità d'espressione, non ricalcano la critica heideggeriana all'occidentale oblio del *Sein*, ma sono da intendersi come traduzioni in un linguaggio tradizionale di quelle che già il giovane collaboratore di Husserl individuava come fossilizzazioni che la pratica fenomenologica si proporrebbe di superare: l'irrigidimento dello sguardo sulla cosa da una parte, su un fondamento trascendente dall'altra. Entrambi i limiti sono sin dall'inizio contrapposti ad un genuino domandare in grado di riportare la statica struttura del mondo al suo concreto originarsi, e non ad una prospettiva, come quella heideggeriana, volta a portare alle sue estreme conseguenze il pensiero dell'essere contemplato in se stesso, nell'ambito di un progetto filosofico che, se seguito sino in fondo, porta a negare qualsivoglia struttura stabile del mondo e a far esplodere infine la stessa nozione di struttura mondana (pensiamo al pensiero poetante o all'invito da parte di Heidegger ad una *Gelassenheit zu den Dingen*).

Il fine heideggeriano di rivoluzionare la concezione dell'essere dell'ente, di ciò che fa sì che un ente "sia", porta per necessità a decostruire ogni fissità e

continuità esperienziale, coerentemente col tentativo di corrispondere alla schiusura di un evento ontologico che, dato l'obiettivo primario di non confonderlo con l'ente, viene ammesso unicamente nella storica conformazione di mondi, senza alcuna matrice comune alla base. Nel caso di Fink, differentemente, la priorità assegnata alla *Weltstruktur* fa sì che il problema dell'essere non raggiunga nuove frontiere e resti in fondo tributario di modelli ancora tradizionali, cosa che a questo punto non deve né stupire né tantomeno deludere, non mirando Fink ad una riformulazione dell'ontologia in quanto ontologia, bensì ad un ripensamento del modo in cui l'ontologia ha sinora cercato di fondare il mondo. Se poi un simile ripensamento comporti ancora l'utilizzo di strutture concettuali eredi del passato, ciò non rappresenta un problema o un elemento di contraddizione, non essendo la priorità del filosofo quella di svincolare la concezione dell'essere da condizionamenti ontici *tout court*, bensì solo da quei condizionamenti ontici che ne compromettono un adeguato sviluppo in relazione al *Weltproblem*; ove quest'ultimo trovi una risoluzione soddisfacente, anche l'interrogazione intorno all'essere si ferma, pena il degenerare in un mero gioco intellettuale. Vista in questa luce, anche la proposta heideggeriana non si discosta in fondo dagli esiti dello psicologismo di Berkeley e Hume, la cui "bancarotta della conoscenza obiettiva" è denunciata da Husserl come un controsenso¹²¹.

Leggere Fink attraverso questa lente, frutto del prendere sul serio il significato assunto dalla parola *Welt* nell'ambito di una proposta sorta in seno alla filosofia fenomenologica, non solo permette di comprendere appieno il titolo che a questa filosofia viene assegnato, ma, insieme, consente di cogliere l'effettivo fine che la guida e la scala di priorità che la compone, ridimensionando quell'apparente incoerenza interna di cui essa sembra a tutta prima risentire.

3.2. Fink tra ontologia e fenomenologia

È in quest'ottica, operante fra le righe delle pagine dell'autore, che proponiamo di rileggere quanto asserito a proposito della sua filosofia.

Intento di Fink, abbiamo detto, resta a nostro avviso quello husserliano di fondare il nostro rapporto con il mondo, inteso, ancora una volta husserliamente, come "tesi generale dell'atteggiamento naturale". Il concetto di *Welt* teorizzato dal filosofo nel dopoguerra non implica a nostro parere presupposti differenti da quelli della *Lebenswelt* descritta nella *Crisi delle scienze europee*, come uguali ci sembrano restare il punto d'avvio e l'obiettivo di fenomenologia husserliana e cosmologia finkiana. A cambiare è invece la direzione dell'interrogazione: ora non si chiede più del semplice costituirsi del mondo o del costituirsi del suo essere come nel caso della riduzione meontica, bensì del modo di questo essere, interrogato però ancora a partire dalla volontà di veder fondata la *Weltstruktur*, di cui si intende cogliere il movimento del suo stesso strutturarsi. Vediamo così riproposta l'esigenza fenomenologica in relazione alla *Seinsfrage* tradizionale: come è da pensarsi l'essere dell'ente così

¹²¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, cit., pp. 88 e sgg.; tr. it. pp. 114 e sgg.

che esso spieghi l'origine della conformazione mondana, ontologicamente mantenuta¹²²?

Pensiamo per un attimo alla fenomenologia husserliana, in cui possiamo distinguere fra prensione cosale, orizzonte mondano e riconduzione del loro rapporto alla dinamica attività costitutiva operata dalle sintesi di coscienza; in una sorta di graduale avanzamento nel distacco dall'ingenuità naturale e nell'approfondimento dello sguardo fenomenologico-descrittivo, l'indagine si innalza dall'oggetto immediato della nostra esperienza al campo totalizzante da esso atematicamente presupposto, per poi diluire la fissità di entrambi nella discesa regressiva delle modificazioni intenzionali da cui essi hanno origine nel loro "come". L'ultimo tra questi livelli di ricerca non nega i precedenti e non sottrae loro validità, ma si limita a relativizzarli e a condurli al loro terreno di costituzione originaria. Ora, il compito che l'autore si prefigge è a nostro parere quello di elaborare un sistema filosofico che preveda la traslazione nel linguaggio della vecchia metafisica del valore di questi tre piani e della loro relazione, nel tentativo di realizzazione di un'ontologia antidogmatica che, prendendo le mosse dall'atteggiamento naturale, non ne tradisca l'evidenza, ma ne rifiuti l'assolutizzazione riassorbendola anzitutto nella regione della totalità che ne detta lo stile (da intendersi in questo caso come stile d'essere), infine nel movimento del suo darsi, da pensarsi ancora una volta come *Weltursprung* e non come *Weltgrund*. Si tratta cioè di fornire un disegno di pensiero che da una lato difenda la consistenza ontologica del nostro modo di esperire l'intramondano, dall'altro che la de-assolutizzi e ne riporti il sorgere a livelli di fondazione più originari, che non si limitino ad essere accostati al "fondato", ma che rappresentino di questo l'atto stesso del nascere, nonché il concreto sorgere della sua forma d'essere (da qui la differenza rispetto alla vecchia concezione del fondamento). È come se ogni acquisizione della fenomenologia subisse nella filosofia finkiana una sorta di metamorfosi in chiave ontologica, dalla quale, non casualmente, otteniamo a ben vedere ricomposta la quadruplica articolazione della domanda sull'essere che il pensatore propone sin dalla sua prima *Vorlesung* friburghese: mentre la questione dell'ente e quella della verità (come relazione uomo-ente) ci riportano alla composizione dello spazio naturale in cui normalmente ci muoviamo, alle cose che incontriamo e al modo in cui le incontriamo, con la questione del mondo scendiamo ad un livello fondativo successivo in cui è possibile riconoscere la corrispondenza alla fenomenologica "*Generalthesis der natürlichen Einstellung*", mentre la *Gottesfrage* o questione dell'*ontologischer Komparativ* incarna ai nostri occhi il luogo problematico in cui risolvere ontologicamente il quesito fenomenologico per antonomasia, quello intorno all'"origine del mondo", ricongiunto così al classico problema del *Grund*. La quadripartizione finkiana della *Seinsfrage* può essere perciò concepita come il riflesso di un approccio filosofico mirante a ripetere uno schema già ravvisabile nella fenomenologia delle origini, nel contesto di un dialogo fra tradizione metafisica e tradizione

¹²² Così si esprime anche Cristin: "La cosmologia finkiana si rivela come una versione del *Seinsdenken* che pone in primo piano le strutture cosmologico-mondane dell'essere" (R. Cristin, *L'abissalità del mondo*, cit., p. 142).

fenomenologica, dialogo volto a ristrutturare il campo di problemi consegnato dalla prima in base ad esigenze suggerite dalla seconda¹²³.

Proponiamo dunque di leggere in questa direzione le risposte fornite dall'autore alle quattro *Grundfragen* da lui enumerate, cercando di vederle in controluce rispetto al modo in cui la fenomenologia si muove sui tre piani suindicati.

3.2.1. *A partire dall'atteggiamento naturale: cosa e verità*

Per prima cosa volgiamoci alla struttura dell'ente e alla sua conoscenza da parte dell'uomo, entrambe tematiche inerenti alla questione dell'ordine intramondano. Il fine che ci muove è quello di scoprire come il contraccollo della concezione ontologica finkiana sulla circoscrizione del problema della cosa e della verità possa essere letta in parallelo alla trattazione di entrambe le questioni sul terreno della fenomenologia.

Husserl non chiede mai “cos'è?”, prendendo il suo domandare le mosse dalla “fenomenicità”, dall'apparire della realtà in quanto tale, senza interrogarsi sul valore ontologico di questo apparire, problema messo tra parentesi tramite *epoché*. Nello spazio d'azione della pratica investigativa husserliana vi è il fenomeno del mondo ed il modo in cui tale fenomeno prende forma per la coscienza che ne fa esperienza, mentre il discorso sull'“è” viene a cadere sin dal principio, non essendo l'essere di ciò che ci sta attorno a chiedere di venire fondato, ma il suo mostrarsi, nell'ambito di una riflessione in cui la questione ontologica in senso forte è posta fuori gioco; solo nell'alveo del fenomenico assume senso l'utilizzo da parte di Husserl di termini come “ontologia” o “ontologie”. Anche per quel che concerne il problema della cosa e della sua conoscenza, nella proposta husserliana si può perciò parlare del fenomeno “cosa” e del fenomeno “verità”, entrambi inseguiti regressivamente nel loro conformarsi, e non dell'essere della cosa o dell'essere della verità. Nel caso di Fink, diversamente, è come se da un simile disegno venisse “sfilato” il limite metodologico imposto inizialmente con l'*epoché*, modifica che fa sì che a porre il problema costitutivo sia ora di nuovo lo spessore ontologico del reale; al fenomeno viene ora attribuito valor d'essere: io chiedo della cosa che mi sta innanzi in quanto essa “è”, e lo stesso dicasi per il modo in cui l'io vi si rapporta.

Premessa tale differenza, siamo tuttavia dell'avviso che Fink, proprio come Husserl, e a differenza di Heidegger, mantenga ferma l'indubitabilità di un simile terreno che io ritrovo passivamente di fronte a me, non per accontentarsi delle acquisizioni □ in questo caso ontologiche □ fornite dall'atteggiamento naturale,

¹²³ Fink non manca talvolta di rimarcare espressamente la necessità di una mediazione fra le due istanze. Afferma ad esempio in *Sein und Mensch* (cit., p. 241): “Il lavoro del pensiero speculativo non può essere messo da parte come se non fosse mai accaduto. Il vero significato della fenomenologia si trova però completamente altrove che nella nuova cosalità (*als in der neuen Sachlichkeit*) ed ingenuità dell'appello programmatico: ‘alle cose stesse!’ Ciò che propriamente significa l'infinito acume di Husserl nell'analisi intenzionale è ancora da recuperare e da acquisire da parte della speculazione”. Cfr. inoltre E. Fink, *Phänomenologie und Dialektik*, in *Nähe und Distanz*, cit., pp. 228 e sgg.; tr. it. *Fenomenologia e dialettica*, in *Prossimità e distanza*, cit., pp. 189 e sgg.

ma per cogliere la dinamica originativa che ne vede il profilarsi, dinamica coincidente con quell'originario *Aufgehen* che il filosofo chiama "Welt".

In che termini poter dunque definire l'ente e la verità sull'ente? Nel rispondere a questa domanda cercheremo di mostrare come, nonostante il differente terreno problematico, sia da ultimo una struttura concettuale di derivazione husserliana a nascondersi dietro alla definizione finkiana di *Ding* e *Wahrheit*, entrambe questioni che non consideriamo solo affrontate *a posteriori* rispetto a quella centrale del mondo, ma, coerentemente con la nostra linea interpretativa, che reputiamo trovarsi anche a monte dell'intero svolgersi del progetto finkiano, corrispondendo esse alle due principali coordinate del vivere naturale per quel che concerne i gradi più elementari della nostra esperienza: appunto l'evidenza del nostro essere circondati da cose e del nostro poterle percepire. Nel modo in cui Fink tratta tali temi ci sembra di veder indirettamente confermato tutto questo: seppur su due diversi sentieri d'analisi, tra loro separati dalla messa in atto della "sospensione di giudizio", il quadro presentato dall'autore *sull'essere* della cosa e della verità si mostra strutturalmente affine a quello derivabile dai testi husserliani a proposito *del fenomeno* della cosa e della verità, sia per quanto concerne il suo iniziale manifestarsi non ancora problematizzato, sia in relazione alla sua rilettura sul piano costitutivo; e ciò a sostegno della nostra ipotesi di una specularità fra le due impalcature filosofiche.

Quanto alla cosa, abbiamo già visto come Fink contesti una sua assolutizzazione in senso sostanziale, in nome di un'apertura della sua compagine all'intero in cui essa sorge, tale per cui all'accentuazione della non-cosalità del mondo seguirebbe, in direzione inversa, anche un ripensamento della *Dingheit des Dinges*; quanto alla verità, sappiamo invece che la tradizionale *Übereinstimmung* ha lasciato il posto ad una più originaria relazione conoscente-conosciuto che, sempre a partire dall'intero del mondo, verrebbe prima rispetto ai suoi due poli. Queste sono rispettivamente le risposte date dall'autore alle domande sull'essere dell'ente e della verità, o quantomeno ciò che egli contrappone alle concezioni tradizionali fossilizzate sulla nozione di sostanza e, parallelamente, su un rapporto di distanza fra la cosa così colta e l'identità dell'*ego* in grado di conformarsi conoscitivamente ad essa. Ma cosa deve significare questo? Che alla cosa materiale vengono negati i suoi confini e che per verità non si intende più quel "riempimento di significato" che io ottengo quando sono ad esempio certo dell'oggetto che ho di fronte? Tutto questo perde valore, benché continui a dominare il mio naturale rapporto con il mondo? Niente affatto. Guardando più attentamente nei testi finkiani, infatti, si vede come la cosa resti anche "sostanza", così come la verità non smette di essere *Übereinstimmung*. Il fatto che il filosofo contrapponga alle due concezioni del passato la propria si lega alla volontà di superare una loro unilaterale assolutizzazione, non di respingerle: la cosa, cioè, *non è solo* sostanza, essendo essa radicata nell'intero del mondo, così come la verità *non è originariamente* "accordo" e "corrispondenza", poggiando nella preliminare apertura umana al gioco dell'origine; il che poi non toglie che *das Ding* sia comunque *anche* sostanza e che parlare di *Wahrheit* significhi *ancora* parlare di "corrispondenza". Ciò non dissimilmente da quanto accade con la riduzione fenomenologica, all'interno del cui dominio si può altrettanto affermare che cosa e verità continuano ad aderire ai confini nei quali le esperiamo

abituamente, nonostante tali confini vengano calati in un processo genetico che li include motivandoli e che, così facendo, non può che relativizzarli proprio nella rigidità del loro essere confini.

Guardiamo ai testi. È in *Sein und Mensch* che Fink affronta la questione della *Dingheit*. Dopo aver delineato il suo concetto di “mondo” come *Streit* fra “cielo” e “terra”, l’autore si interroga sulla valenza da attribuirsi all’ente finito, alle *Zwischen-Dinge* sorte nel bel mezzo di codesta contesa. Mentre la metafisica, così nel testo, avrebbe pensato l’*Unfaßlichkeit* dell’essere a partire dalla *Faßlichkeit* dell’ente, identificando quest’ultima con il modello ontologico della sostanza ed utilizzando lo stesso modello per la definizione del fondamento, deve ora accadere il contrario, in quanto è dal reciproco rimando *Himmel-Erde* che è infine da comprendersi “il miracolo delle cose finite”¹²⁴. Com’è pensata la cosa alla luce di quella nozione di mondo la cui definizione è anzitutto enunciata da Fink facendo leva sulla sua non-sovrapposibilità all’identità cosale, sulla “differenza cosmologica”? E così suona la risposta:

“La cosa è chiusa in sé in modo analogo alla terra, e tuttavia diversamente, □ essa è come la sostanza, come l’essenza che resta in sé, che resta in sé racchiusa (*geborgen*) e nascosta (*verborgen*), che conserva un impenetrabile nocciolo, in qualsiasi modo essa si voglia altrimenti mostrare. [...]. La cosa non si esaurisce nelle sue proprietà; non è solo la somma delle sue caratteristiche e delle sue esternazioni; poiché ciò che si mostra e si esterna come proprietà è sempre l’osare al di fuori di sé della cosa; ma ciò non è mai per così dire totale; resta sempre un ultimo resto indissolubile, un misterioso portatore delle proprietà che non mostra nessuna proprietà, □ che si mantiene indietro. [...] La struttura della sostanzialità guadagna alla fine una rilevanza filosofica più profonda se viene compresa come modificazione dell’originaria autochiusura dell’essere, come ripetizione della terra; e lo stesso accade per la *Lichtung* che accade in ogni cosa, che è il processo della sua autoesibizione. Ogni cosa non è solo in sé e presso sé, essa è sempre già dischiusa alle altre cose, essa confina con loro, le tocca, influisce su di loro, si mostra loro in una molteplicità di proprietà”¹²⁵.

Una simile definizione può stupire, altro non essendovi riproposto che il tradizionale concetto di sostanza. La cosa, proprio in quanto è aperta al movimento originario del mondo, è infine costituita come nucleo in sé chiuso, come stabile portatrice di proprietà che sempre mantiene un “resto indissolubile” rifuggente dall’esibizione. Così come essa è sempre “dischiusa alle altre cose”, allo stesso modo permane come “quell’una e medesima cosa” che “osa al di fuori di sé”.

Da un lato l’ente, nella sua singolarità, è schiuso allo spazio originario che lo accoglie, rifiutando così una caratterizzazione esclusivamente concentrata sulla propria autonomia ontologica ed estendendo il perno del suo compendio alla mutevole esibizione dei suoi accidenti; dall’altro, in questa apertura esso riceve la conformazione di una cosa caratterizzata da “chiusura”, la quale non si riduce alla sua esternazione e alla manifestazione accidentale. Nonostante alla domanda “was ist ein Ding?” non si possa rispondere che la cosa è sostanza, nella misura in cui essa, in direzione della totalità del mondo, spinge oltre una sua unilaterale ipostatizzazione, allo stesso tempo la cosa continua ad essere *anche* sostanza,

¹²⁴ E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 304.

¹²⁵ Ivi, pp. 304-305.

sebbene con un significato per così dire relativizzato e in un'accezione che non rimanda più ad una sua esclusiva autarchia ontologica o ad una riduzione della sua definizione a tale autonomia e sussistenza.

Innanzitutto ravvisiamo in questa definizione un elemento di conferma della volontà di Fink di preservare quel modo dell'esperienza consegnatoci dal nostro vivere ordinario, che riteniamo essere il nascosto indicatore di strada delle sue riflessioni. Siamo propensi a leggere e a motivare in questa direzione le considerazioni appena percorse. Se noi concepiamo comunemente le cose come nuclei stabili ed autonomi di cui mutano solo le proprietà (secondo l'esempio già fatto, è sempre *la stessa parete* a cambiare colore), non ha senso che la filosofia, se mossa da un reale intento fondativo, smonti e neghi questa evidenza, non ha senso che affermi che la struttura della cosa è in realtà differente. Il fatto che essa sia così □ tale ci sembra l'imperativo finkiano □ è il punto di partenza imprescindibile dell'indagine filosofica, l'elemento che questa può approfondire, non rinnegare. Husserl, lo sappiamo, in numerosi luoghi della sua opera si propone di descrivere il modo del darsi della nostra percezione degli oggetti, impegnandosi nel fornire una spiegazione fenomenologica del fatto evidente per cui io, nonostante le molteplici percezioni, e nonostante i cambiamenti di angolazione, di distanza, ecc..., so di avere di fronte *sempre la stessa cosa*¹²⁶. Quest'ultimo è un assunto ineliminabile; leggiamo ad esempio in *Idee*:

“La cosa si dà nella sua essenza ideale come *res temporalis*, nella necessaria ‘forma’ del tempo. L’ideazione intuitiva [...] ci rivela la cosa come necessariamente perdurante, e per principio come qualcosa che può essere esteso senza fine sotto l’aspetto della durata. [...]”

Inoltre la cosa, conformemente alla sua idea, è *res extensa*, per esempio sotto l’aspetto spaziale la sua forma può essere soggetta a una infinità di diverse trasformazioni | e, nel caso in cui la forma e il mutamento di forma si mantengano identici, è la sua posizione che può essere soggetta a un’infinità di mutamenti: la cosa è ‘mobile’ *in infinitum*. [...]

La cosa è infine *res materialis*, è unità *sostanziale*, e come tale unità di *relazioni causali* e, secondo la loro possibilità, di relazioni causali infinitamente complesse. [...]

Quanto veniamo esponendo non è ‘teoria’, ‘metafisica’. Si tratta qui di necessità essenziali che sono insopprimibilmente incluse nel noema della cosa e correlativamente nella coscienza che dà la cosa, e che richiedono di essere afferrate in maniera assolutamente evidente e di essere esplorate sistematicamente”¹²⁷.

¹²⁶ Emblematico in questo senso è sicuramente E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesung 1907*, Husserliana XVI, a cura di U. Claesges, Nijhoff, Den Haag 1973, il cui obiettivo dichiarato è lo studio della costituzione di oggettualità esperienziali nell’“esperienza più bassa”, vale a dire nel contesto della percezione di oggetti, mediante un’analisi delle modificazioni attraversate dalla sintesi a monte della coscienza dell’unità cosale. Ma si pensi anche alla sezione prima di *Idee II*, *La costituzione della natura materiale*: E. Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III/2, a cura di K. Schumann, Nijhoff, Den Haag 1976, pp. 1 e sgg.; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, pp. 7 e sgg. Già nell’ultima parte di *Idee I* viene inoltre toccato “il problema della ‘costituzione’ generale delle oggettualità della regione ‘cosa’ nella coscienza trascendentale”, indicato come filo conduttore nelle ricerche fenomenologiche: E. Husserl, *Ideen I*, cit., pp. 344 e sgg.; tr. it. pp. 367 e sgg.

¹²⁷ Ivi, pp. 347-348; tr. it. pp. 371-372. Di “sostanza” si parla anche nel secondo volume di *Ideen*, cit., p. 44; tr. it. p. 48.

Nel primo capitolo abbiamo altrimenti già citato le seguenti parole tratte dalla *Crisi*:

“Consideriamo dapprima le cose in generale: l’universo è già dato come un universo di ‘cose’. In questo senso, che è il più vasto, il termine ‘cosa’ esprime l’essente ultimo, ‘ciò che ha’ qualità ultime, relazioni, nessi (ciò in cui si esplicita il suo essere); mentre la cosa stessa non è più nel modo dell’‘avuto’, è, appunto, nel modo dell’‘avente’ □ in breve (ma in un senso assolutamente non metafisico): il substrato ultimo”¹²⁸.

Husserl, pur mettendo ogni volta in guardia contro eventuali fraintendimenti in senso “metafisico” delle sue affermazioni, parte da un’indubitabile concezione di *Ding*, quella consegnatagli da una fedele descrizione dell’esperienza del mondo. Il filosofo non ci dice così che l’oggetto percepito, ontologicamente, è sostrato di proprietà; molto più semplicemente parte dall’evidenza per cui io incontro le cose del mondo in questo modo, tale per cui esse sono sempre le stesse anche al di sotto dei loro cambiamenti. Compito della sua indagine intenzionale sarà poi quello di portare alla luce la modalità costitutiva di una simile evidenza.

Ora, col mantenimento del concetto metafisico di sostanza ci sembra che Fink segua la medesima falsariga del vecchio maestro, connettendola però a quell’istanza metafisica che questi invece rifiutava: a differenza della filosofia husserliana, a venire ora posta esplicitamente è la domanda sull’“è” e nella fattispecie la domanda “cos’è una cosa?”, nell’espressa ricerca, assente in Husserl, di una definizione con valore ontologico in senso forte. Al di là del differente suolo su cui l’interrogazione si muove, Fink non ci dice però in fondo nulla di dissimile rispetto al fondatore della fenomenologia: la cosa è “l’essente ultimo, ‘ciò che ha’ qualità ultime, relazioni, nessi”; definizione che tradotta in linguaggio ontologico-metafisico significa: la cosa è sostanza con accidenti. Nella misura in cui la tradizionale definizione di ente non fa che elevare a concetto la forma oggettuale consegnataci dall’atteggiamento naturale, conferendole spessore filosofico, essa non può che essere mantenuta, seppur completata in un contesto esplicativo più complesso; asserire il contrario sarebbe un controsenso.

Significative in proposito sono alcune osservazioni, presenti nel testo del già citato corso *Grundfragen der antiken Philosophie*, che Fink esterna in merito alla diffusa interpretazione che vede nel divenire teorizzato da Eraclito una distruzione della consistenza cosale in nome di una fluidificazione di ogni confine, come se in luogo della differenza fra cosa e cosa venisse rivendicato un costante trapassare delle determinazioni le une nelle altre, secondo un’interpretazione letterale dell’espressione per cui “tutto scorre”. “Questa interpretazione divenuta abituale”, così Fink, “ascrive ad Eraclito qualcosa di chiaramente *insensato*: nell’ente non c’è alcun cambiamento senza un sostrato del cambiamento; senza qualcosa di persistente, che resta, non può esserci in generale nessun mutamento, nessuna trasformazione, nessuna relazione dei momenti temporali. [...]. Se cerchiamo di rimuovere dalla cosa anche l’ipseità della sostanza, allora perdiamo la possibilità di vedere i diversi attimi come una successione, come un cambiamento”¹²⁹. La *Dingheit der Dinge*, viene aggiunto poco dopo, implica che “la sostanza permanga

¹²⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, cit., pp. 229-230; tr. it. p. 248.

¹²⁹ E. Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, cit., p. 174, corsivo nostro.

nel modificarsi delle proprietà”, che essa rappresenti un *Bleiben im Wechsel*. Rimuovere l’idea di un portatore delle diverse determinazioni accidentali viene definito “insensato”, in quanto stridente con la comune esperienza per cui noi cogliamo una persistenza al di sotto delle modificazioni accidentali, così come non dubitiamo che la cosa che vediamo ora sia la stessa che vedevamo un secondo fa. Interpretare Eraclito, nei cui frammenti Fink legge l’anticipazione del suo pensiero del mondo, alla luce di una tale prospettiva humanea, significa per il pensatore non coglierne la potenza di pensiero, la quale non consiste nella sterile negazione del valore ontologico di ciò che esperiamo, ma nella sua comprensione alla luce dell’unità del “fuoco” e della contesa “Ade-Dioniso” a cui essa si richiama. È “l’individuazione solo un’apparenza, solo un’inganno, un velo di Maja, □ è in verità tutto uno, non sussiste l’individuazione? Questa saggezza indiana non è un pensiero dei greci. L’acume e la prontezza del pensiero greco non salta oltre l’individuazione”¹³⁰.

Alla medesima insensatezza è da ricondursi inoltre il maggiore elemento di scarto ravvisato dal filosofo fra la propria impostazione di pensiero e la filosofia nietzscheana, verso cui Fink è espressamente debitore per quel che concerne sia la critica alla tradizione occidentale, sia la centralità di quella componente abissale che Nietzsche avrebbe per la prima volta indicato, inaugurando così una nuova era filosofica in seguito alla “metafisica della luce” iniziata con Platone¹³¹. È questo un tema che offre spunti interessanti a sostegno della nostra linea interpretativa. Nel leggere *Nietzsches Philosophie* avendo alle spalle la conoscenza della cosmologia finkiana, stupisce come Fink scorga nei fondamentali concetti nietzscheani la propria idea di mondo, leggendo il binomio apollineo-dionisiaco prima, la coppia volontà di potenza-eterno ritorno poi, quali predelineazioni delle ancestrali forze dell’essere da lui poi nominate “cielo” e “terra”¹³²; Fink sembrerebbe trovare in Nietzsche, molto più che in Heidegger, l’intuizione del movimento originario da lui teorizzato. Senonché il Nietzsche “finkiano”,

¹³⁰ Ivi, pp. 152-153.

¹³¹ Il rapporto Fink-Nietzsche è un tema che richiederebbe di essere approfondito. Come lasciano ben intendere le ultime pagine di *Nietzsches Philosophie*, è anzitutto la matrice del gioco cosmico finkiano, del gioco dell’individuazione, ad essere ravvisata nella filosofia nietzscheana. Particolarmente emblematiche in questo senso sono due testimonianze inedite, dove la lettura di Nietzsche, volta espressamente a coglierne la concezione dell’essere dell’ente, è interamente focalizzata sul concetto di *Spiel* e sull’ontologia del divenire da esso simboleggiata: si tratta del testo del *Vortrag* tenuto nel 1946 sul tema *Nietzsches Metaphysik des Spiels* (conservato presso l’Archivio-Fink di Friburgo con il codice E15/135-163) e della già citata *Vorlesung* del 1947 sul tema *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (E15/109), la cui seconda parte è interamente dedicata al pensiero nietzscheano. Nella misura in cui la risposta fornita da Nietzsche alla domanda sull’essere dell’ente coincide con la volontà di potenza, rimandando dunque alla forza ontologica del creare e del distruggere, alla forza che vede insieme apollineo e dionisiaco, il gioco, così Fink, diviene metafora per eccellenza dell’essenza dell’essere, configurandosi quest’ultima come l’originario divenire e l’originario dare-tempo da pensarsi quale fondamento della temporalità e del mutamento riguardante l’ente. Non è difficile rintracciare in una simile presentazione di Nietzsche i tratti fondamentali caratterizzanti il concetto finkiano di “mondo”.

¹³² Sull’argomento mi permetto di rimandare a S. Bertolini, *Apollineo e Dionisiaco come cifre di una nuova esperienza del mondo. La Nietzsche Philosophie di Eugen Fink*, in S. Bertolini (a cura di), *Apollineo e Dionisiaco. Prospettive e sviluppi con Nietzsche e oltre Nietzsche*, Aracne, Roma 2010.

quantomeno il Nietzsche “cosmologico” presentato in quest’opera, si mostra a ben vedere come un Nietzsche manchevole, secondo un’interpretazione in cui sembra non avere peso la teoria del prospettivismo, già annunciata nei primi scritti e poi al centro della sua dottrina del *Wille zur Macht*. Vale a dire che nel pensiero nietzscheano verrebbe ritrovata la matrice di un originario processo originativo del mondo, senza che si insista però sul fatto che proprio Nietzsche avrebbe in più luoghi premuto per una destrutturazione della realtà, fatta esplodere nella molteplicità delle prospettive che ne fanno esperienza. Se nella celebre interpretazione del 1960 è questo un problema solo accennato, quantomeno in toni marcatamente critici¹³³, nel corso di una conferenza del 1972 Fink è molto più esplicito nell’additare ciò come limite della proposta del filosofo. Quanto l’autore ci dice in questa occasione è fondamentale ai fini del nostro discorso. Per prima cosa viene esposta la decostruzione del mondo attuata da Nietzsche:

“egli [Nietzsche] denuncia la varietà e la molteplicità delle cose e degli ambiti cosali che ci circondano come forma ingannevole, il sistema delle categorie, in cui noi determiniamo l’essere-sostanza, la causalità, le strutture cosali, il processo di movimento, tutte le forme oggettuali e di pensiero, come finzioni. Proprio l’‘ente’ è secondo Nietzsche il pensiero illusorio che domina e vincola l’erroneo credere degli uomini e che ottiene una rete di concetti falsificanti in cui gli uomini si impigliano comunemente, e che fissa, consolida ed immobilizza il presunto reale”¹³⁴.

La conoscenza umana creerebbe per Nietzsche un mondo fittizio di “singole cose articolate secondo generi e specie”, un mondo con cui farebbe la sua comparsa la staticità dell’essere e con cui verrebbe domata quella che per il filosofo è la sola realtà, il divenire: “l’essere è la bugia della ragione, l’inganno del concetto, che ci nasconde il fluttuante gioco del divenire. [...]. L’affermazione di Nietzsche è: non c’è in generale nessun ‘ente’, c’è solo il fluttuante flusso vitale”¹³⁵. Benché Fink rintracci nella filosofia nietzscheana l’idea di un movimento unitario alla cui inesauribilità poter ascrivere il sorgere del reale, elemento palesemente vicino a quel “divenire originario” di cui lui stesso ci parla, nel saggio in esame l’accento batte sull’elemento non cosmologico che ancora “striderebbe” in tale concezione, in sintesi identificabile con la convinzione per cui “la ‘cosa’, la sostanza è una finzione” (“*das ‘Ding’, die Substanz ist eine Fiktion*”), per cui “l’uomo crede nelle ‘cose’ e tuttavia non ve ne è alcuna, crede nell’‘ente’, tuttavia questo è la sua propria creatura, è la sua rete concettuale che egli getta sempre di nuovo nel fiume del divenire”¹³⁶. L’*ontologisches Werden* indicato da Fink all’origine del darsi della stabilità delle cose e della loro finale scomparsa verrebbe in Nietzsche radicalizzato proprio in quanto *Strömen*, travolgendo il suo flusso la stessa possibilità di cristallizzazione di nuclei cosali.

¹³³ Cfr. E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, cit., pp. 160 e sgg.; tr. it. pp. 227 e sgg. Si tratta del paragrafo intitolato “L’ontologia negativa delle cose”, espressione il cui significato è poco dopo tradotto così: “non esiste alcuna cosa” (ivi, p. 165; tr. it. p. 232).

¹³⁴ E. Fink, *Nietzsches neue Welterfahrung*, in A. Guzzoni (hrsg.), *100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, Anton Hain Meisenheim, Frankfurt a. M. 1991, p. 132 (saggio già pubblicato in lingua francese in *Nietzsche aujourd’hui?*, Bd. 2: *Passion*, Publications du Centre culturel de Cerisy-La-Salle, Paris 1973, pp. 345-364).

¹³⁵ Ivi, p. 133.

¹³⁶ *Ibid.*

Se per Fink, conformemente alla priorità del mondo naturale di cui si è detto, è la reale durata delle singole sostanze a ritmare il gioco del dare e togliere essere, nel caso di Nietzsche è invece il contrario, in quanto è l'irruenza del flusso vitale a decidere della struttura del reale, che viene così spazzata via: "Nietzsche enuncia una peculiare teoria secondo cui la vita cosmica si suddivide in se stessa, lacera l'unità e dalle macerie cerca nuovamente di produrre in un movimento bellicoso del potenziare-oltre e del premere-sotto"¹³⁷. Il giudizio di Fink non ci sembra lasciare dubbi circa il significato attribuito dall'autore ad una tale distanza che lo separa dal pensiero nietzscheano, che pure resta così determinante nella sua formazione:

"Nella storia ci sono abbondantemente formule del mondo che affermano la contemporaneità di unità e molteplicità, identità e differenza, la contraddizione di fenomeno ed essenza, [...], □ *non c'è però il fenomeno presentabile per cui un mondo costantemente fa a pezzi se stesso*. La 'volontà di potenza' di Nietzsche è una metafora cosmologica che assume tratti parziali dall'ambito fenomenico, ne omette altri in modo quasi fortuito e con ciò salta generalmente oltre la fenomenicità, e ciò significa: *non la riconosce assolutamente come l'istanza davanti a cui i filosofi devono giustificarsi*"¹³⁸.

Si comprende chiaramente dove la filosofia finkiana individui la propria stella polare. A guidare il filosofare deve essere anzitutto quanto consegnatoci dall'ambito fenomenico, il punto di partenza di ogni riflessione umana oltre cui il pensiero può sì elevarsi, ma che non può arbitrariamente "fare a pezzi". Il che comporta, per quanto concerne nello specifico la questione della cosa, che non vi sia alcuna legittimazione a sostituire una visione del reale che lo vede costituito da "sostanze" con un'altra che al modello sostanziale preferisce l'immagine delle "onde del mare"¹³⁹. Nella misura in cui nel mondo io sono solito incontrare enti

¹³⁷ Ivi, p. 136.

¹³⁸ Ivi, p. 137, corsivo nostro.

¹³⁹ *Ibid.* Si pensi invece a Heidegger e alla rinnovata concezione di *Ding* proposta nella prospettiva della *Kehre*, in cui il nucleo cosale pare sfaldarsi nel costante rinvio al sostenimento dell'apertura del mondo (inteso negli anni Cinquanta secondo la concettualità schiusa con la nozione di *Geviert*): "La cosa fa permanere la Quadratura. La cosa coseggia e riunisce il mondo. Ogni cosa fa permanere la Quadratura collocandola di volta in volta in un singolo durare della semplicità del mondo. [...]. Quando pensiamo la cosa come cosa, prendiamo cura dell'essenza della cosa facendola entrare nella regione in cui essa si dispiega. Coseggiare è avvicinare il mondo" (M. Heidegger, *Das Ding*, cit., p. 182; tr. it. pp. 120-121). Altrove Heidegger non esita del resto a dichiarare in modo esplicito che "la cosa non è più pensata fisicamente, come sostanza" (M. Heidegger, *Colloquio sulla dialettica*, in «Archivio di filosofia», anno LXVIII, 1-3, 2000, p. 278). Alla differenza rilevabile tra Fink e Heidegger circa il modo di pensare la cosa si lega inoltre il diverso ruolo attribuito dai due filosofi al linguaggio poetico: mentre da Fink, a cui non sono estranee influenze idealistico-romantiche, la poesia, insieme all'arte in generale, è additata quale sorta di sentiero privilegiato per accedere alla sfera dell'"assoluto" (della pre-onticità del movimento del mondo), nel caso di Heidegger il dire poetico, in quanto dire che nomina sempre nuovamente le cose, è direttamente coinvolto nella possibilità di mantenere schiuso l'evento del sacro e dell'*alethéia*, dandosi tale evento solamente nel tracciarsi del confine fra una cosa e l'altra: "Le cose che la poesia nomina, in tal modo chiamate, adunano presso di sé cielo e terra, i mortali e i divini. I quattro costituiscono, nel loro relazionarsi, un'unità originaria. Le cose trattengono presso di sé il quadrato dei quattro. [...]. La poesia, nominando le cose, le chiama in tale loro essenza. Queste, nel loro essere e operare come cose, dispiegano il mondo" (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 19; tr. it. p. 35). Non è forse casuale che nel discorso per il

sulla cui stabilità e sulla cui permanenza nel tempo non nutro alcun dubbio, non ha alcun valore affermare che il mondo è in realtà differente; ancora una volta con Husserl: “il mondo è questo: un altro mondo non ha per noi alcun senso”.

La cosa resta perciò *Substanz*, coerentemente col dettame fenomenologico che impone di rimanere fedeli alla “cosa stessa”. Al di sotto dello spaesante passaggio argomentativo che spiega la chiusura dell’ente come rispecchiamento del nascondimento della terra e la sua apertura accidentale come riflesso dello spalancarsi del cielo, questo ci pare essere il motore operativo che muove le considerazioni finkiane.

Dall’altro lato, tuttavia, sappiamo anche come l’autonomia sostanziale sia per Fink a sua volta aperta all’orizzonte ontologico che la abbraccia e che ne determina il sorgere, in una sorta di contemporanea chiusura-apertura della compagine cosale, o, per meglio dire, in una peculiare concezione della sua chiusura che, proprio in quanto chiusura, la vede radicata in uno spazio d’essere al di fuori di sé, spazio a cui per necessità essa è nel contempo strutturalmente schiusa. È come se la risposta finkiana alla prima *Grundfrage* si dispiegasse su un doppio binario, a prima vista paradossale: la cosa è sostanza e, in quanto sostanza, non è sostanza, almeno se per sostanza si intende l’autosufficienza ontologica di un ente, per il quale la relazione agli altri enti resta secondaria; l’*ousia* precede e nel contempo esige i propri accidenti¹⁴⁰.

Ma non ritroviamo qui il medesimo “sdoppiamento” della forma del mondo ravvisabile anche nella fenomenologia? Per Husserl non viene messa in discussione la realtà delle cose nel modo in cui esse ci si mostrano, sebbene al di sotto di tale realtà venga al contempo schiusa una zona di costituzione che ne legittima il suo conformarsi ed il suo stesso presentarsi come “reale”: volendo circoscrivere la nozione di cosa nel contesto della fenomenologia husserliana, si può ben dire che essa venga ammessa nei contorni dello schema sostanziale definito secondo le parole già citate (seppur sganciato da qualsivoglia valore dogmatico), schema la cui rigidità, proprio in quanto rigidità, viene a sua volta

sessantesimo compleanno di Fink, ora pubblicato in appendice a *Concetti fondamentali della metafisica*, Heidegger concluda con queste parole, quasi un messaggio di invito per il vecchio allievo: “L’inizio del pensiero occidentale presso i Greci fu preparato dalla poesia. Forse in futuro il pensiero dovrà solamente aprire al poetare il gioco-spazio-temporale, perché, attraverso la parola poetante sorga ancora un mondo compenetrato di parola” (M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, cit., p. 536; tr. it. p. 473). Tra le prime dichiarazioni finkiane sul tema cfr. *Vom Wesen des Enthusiasmus* (testo di una conferenza tenuta per la prima volta nel 1940), Verlag Dr. Hans V. Chamier, Freiburg i. Br. 1947 (leggiamo ad esempio a p. 15: “Religione, arte e filosofia □ queste sono le tre ‘relazioni assolute’ in cui l’uomo prende parte al fondamento d’essere di tutto l’ente con l’anima allentata in modo entusiastico”); *Philosophie des Geistes*, cit., pp. 98 e sgg.

¹⁴⁰ Blecha, connettendo la possibilità di un pensiero non metafisico del mondo alla necessità di superare la concezione dell’ente come sostanza, insiste invece sul superamento da parte di Fink di un nucleo sostanziale delle cose e sull’apertura della struttura cosale all’orizzonte delle relazioni con gli altri enti. Cfr. I. Blecha, *Das Weltganze und die Endlichkeit der menschlichen Existenz. Zur Dialektik des kosmologischen Denkens bei Eugen Fink*, in A. Böhmer (hrsg.), *Eugen Fink*, cit., pp. 173 e sgg. Il fatto che Fink pensi la “differenza cosmologica” e rimarchi l’importanza di non pensare il mondo tramite categorie ontiche non significa a nostro parere che il filosofo ripudi il concetto di sostanza *tout court*. Al contrario: siamo dell’avviso che la concezione di *Welt*, per la quale Fink rifiuta l’utilizzo di modelli cosali, gli serva anche per legittimare e giustificare l’apparire della cosa come sostanza.

messa in moto e “fluidificata” nel suo costituirsi. Se l’obiettivo del fenomenologizzare è cogliere l’“origine del mondo”, intendendo con quest’ultimo termine non solo l’ente, ma altresì la validità della sua forma, occorrerà anzitutto che questa forma sia data per assodata, in secondo luogo che attorno al suo fisso contorno sia pensato un ulteriore perimetro, più originario del primo, disposto a sfaldarsi nei processi costitutivi in cui accade lo stesso “prender-forma”.

In Fink scorgiamo una dinamica affine: in quanto la cosa ci viene incontro quale portatrice di proprietà, essa è definibile come sostanza, in quanto però il suo essere-sostanza ha origine altrove, oltre la mera chiusura sostanziale, essa deve contemporaneamente relativizzare la propria ipostatizzazione. La questione è sempre la medesima, la cui difficoltà espositiva si lega alla peculiarità di una filosofia, quella fenomenologica, che intende dare una spiegazione del reale senza intervenire sul reale stesso, che ne scandisce la nascosta costituzione non al fine di decostruirlo o di comprometterne la validità, ma per descrivere come questa validità, indubitabile, può aver luogo; e ciò vale tanto per la riduzione egologica husserliana, che non ammette di venire piegata su una mera negazione del reale in senso idealista, quanto per quella cosmologica del “secondo” Fink (perché ancora di riduzione si tratta), la quale non mira a negare ogni differenza d’essere nell’andirivieni fra “cielo” e “terra”. È come se l’interrogazione di matrice ontologico-metafisica indirizzata alla definizione di elementi intramondani fosse costretta a fare uno scatto in avanti: la domanda non è più a ben vedere “cos’è una cosa?”, non essendo in dubbio il suo essere sostanza, modello concettuale rispondente all’evidenza raccolta sul terreno d’esperienza; le domande sono ora: “cos’è una cosa in quanto è una cosa, ovvero in quanto è sostanza?”, “posto che la cosa è sostanza, perché lo è e come lo è?”. La riconduzione finkiana dell’ente al mondo, dunque la sua lettura alla luce della differenza cosmologica, altro non vuol essere a nostro avviso che la risposta fornita a un simile interrogativo, risposta che, l’abbiamo visto in *Sein und Mensch*, cala l’autarchia sostanziale, mai messa in discussione, nell’evento ontologico che la precede. Ancorando la cosa al mondo Fink non nega, ma anzi ribadisce l’antica concezione aristotelica dell’*on*. In luogo di limitarsi ad assumerla, tuttavia, egli si interroga sulla modalità del darsi della struttura a cui essa si riferisce, non delegittimandola dicendoci che essa è in realtà qualcos’altro (avremmo così ancora la svalutazione della forma del fenomenico attuata da Nietzsche), ma, al contrario, fornendone una ragione: la sostanza è, ma, nel suo essere, è “derivata” e “condizionata”. Col che si comprende anche sia la necessità per Fink di pensare un processo di fondazione che non confonde se stesso con ciò che fonda, sia, come ovvia conseguenza, il motivo che porta l’autore a parlare ancora di due diversi piani ontologici, il piano del fenomeno e quello dell’essenza, per ognuno dei quali, pur nel diverso rango d’essere, è rivendicata legittimità: parlare di ambito fenomenico non significherà allora parlare di un piano fittizio ed illusorio in cui l’uomo è irretito e da cui deve liberarsi per guardare al vero essere, ma rinvierà più semplicemente ad una zona della quale si può dire che è, pur non detenendo essa metafisicamente l’ultima parola ed attendendo di ricevere legittimazione a partire da un piano d’essere ulteriore. Anche in questo caso, ci sembra, nell’ambito di una globale traslazione sul piano ontologico-speculativo della struttura fondativa ereditata dalla fenomenologia.

Lo stesso dicasi per la questione della verità, in relazione all'altra *Grundfrage* relativa allo strutturarsi intramondano, quella inerente al rapporto fra l'ente e l'io che ne ha conoscenza. Nel corso della nostra trattazione abbiamo seguito una sorta di graduale approfondimento circa la concezione di *Wahrheit*, che ha visto prima il passaggio dalla contrapposizione soggetto-oggetto alla dimensione relazionale dischiusa in sede di progetto ontologico, poi la fondazione della possibilità di quest'ultimo nell'evenire del gioco cosmico, additato come luogo dell'autentica *alétheia*, interpretata sulla scia di Heidegger come non-nascondimento. La sede a cui ricondurre l'incontro uomo-mondo non è il rapporto di corrispondenza fra un soggetto ed un oggetto da concepirsi nella rispettiva autonomia, ma il sorgere dello spazio in cui essi possono incontrarsi, l'uscire dal buio della regione in cui, non senza la mediazione dell'umano progettare, il loro incontro può avvenire. Come per la cosa, anche nel caso della verità è l'originario accadere del mondo a detenere l'ultima parola e a fornire una spiegazione definitiva. Ma significa questo che non è più lecito pensare un soggetto ed un oggetto che gli sta di fronte? Significa, come nel caso del semidio hölderliniano interpretato da Heidegger o del superuomo di Nietzsche, che all'uomo è richiesto di assecondare la profondità da cui proviene il suo rapporto con l'ente, non dando più credito alla propria identità e al valore di sé come soggetto di conoscenza oggettiva? È così da superarsi l'idea di quest'ultima, insieme all'ideale scientifico, come pare di poter desumere dalle riflessioni heideggeriane sulla filosofia moderna o sull'età della tecnica? Niente affatto. Indicare l'origine del legame fra conoscente e conosciuto nella sorgente d'essere che li precede non significa per Fink negare che vi *siano* un soggetto ed un oggetto uno di fronte all'altro e che si possa parlare di verità dove il primo si conforma al secondo. Significa solo, come nel caso del problema della cosa, che al di sotto di questo livello ontologico, la cui struttura è lasciata invariata, ne viene ammesso uno ulteriore in cui il primo affonda le radici. Come non possiamo rifiutare la cosa quale unitario nucleo sostanziale detentore di proprietà, così non possiamo voltare le spalle al fatto che essa, nel nostro atteggiamento naturale, si trovi di fronte alla nostra identità soggettiva, come qualcosa di indipendente alla cui conoscenza possiamo accedere mediante un graduale processo di avvicinamento che ci porta infine alla certezza di aver carpito in modo corretto ciò che ci sta innanzi; allo stesso modo in cui non è possibile chiudere gli occhi davanti al fatto che nel rapporto con le cose, nonché con gli altri uomini, ci orientiamo fra conoscenze e proposizioni che riteniamo vere e false, a seconda che rispecchino o meno la realtà circostante.

La concezione ingenua di verità viene mantenuta, anche se "ridimensionata". Esplicite queste dichiarazioni in *Einleitung in die Philosophie*, dove a proposito del tradizionale ed ordinario concetto di *Wahrheit* come "corrispondenza" ci viene detto:

"La corrispondenza si fonda nella palese manifestazione (*Offenbarkeit*) dell'ente, e questo significa: la '*adaequatio rei atque intellectus*' è fondata in una precedente svelatezza. L'essere conoscente presso le cose si determina ora di nuovo mediante la scoperta di sempre ulteriori momenti nell'oggetto di conoscenza: *intellectus* e *res* si accordano, nella cosa si mostrano sempre nuovi lati e nuove determinazioni, e con ciò il sapere della cosa si arricchisce di sempre nuovi ed ulteriori momenti di senso. Solo ciò è il senso fenomenico del discorso della corrispondenza. La corrispondenza non chiarisce l'essere conoscente presso la cosa, piuttosto solo la palese

manifestazione della cosa chiarisce la corrispondenza. [...] Così ciò che tradizionalmente viene attribuito come la determinazione essenziale della verità si svela ad una prima osservazione critica come un mero tratto essenziale. L'essenza della verità non può però essere determinata attraverso un momento costituentesi in essa. Non è un caso che la riflessione ingenua, anzitutto e perlopiù, spacci la corrispondenza come l'essenza della verità. Ciò deve avere il suo motivo in questa stessa essenza.

Infatti. Similmente al modo in cui il problema del mondo resta nell'ingenuità sottodeterminato, per il fatto che un momento della mondanità, e cioè l'imponentesi sfera intramondana, incatena lo sguardo, così anche l'ingenuità relativa alla teoria della verità sembra essere determinata dal fatto che *un* momento, e cioè un momento fondato, si spaccia per l'essenza della verità¹⁴¹.

Sono ancora i presupposti delle analisi husserliane a tornare in Fink. Parlando di *Übereinstimmung*, l'autore ha prima di tutto in mente la sfera pre-predicativa teorizzata dal vecchio maestro, essendo questo il "senso fenomenico" in cui ci è dato cogliere l'incontro fra noi e il mondo, prima di qualsivoglia dottrina che individui il luogo della verità nella frase o nel giudizio¹⁴². La formula, avente già valore ontologico, secondo cui la verità è "corrispondenza" viene così dichiaratamente assunta quale traslazione delle osservazioni epistemologiche husserliane, poi sfocianti nella centralità della nozione di *Lebenswelt*, le quali vedono il "corrispondere" in questione muoversi anzitutto sul terreno percettivo. Ed è in tal senso, fedelmente all'evidenza naturale così esplicantesi, che il filosofo, pur negandola come "essenza della verità", mantiene la *Übereinstimmung* quale momento appartenente a questa essenza, un momento in essa fondato. Perché *intellectus* e *res* possano venirsi incontro, leggiamo, occorre che sia già data la *Offenbarkeit des Dinges*, vale a dire l'apertura dello spazio del loro incontro, schiuso nell'originaria contesa del mondo e mediato dal progetto umano. Ciò non toglie però che si possa ancora parlare di *adaequatio*, purché si riconosca altrove il luogo della possibilità del suo darsi. Come nel caso della cosa, in luogo di una negazione di valor d'essere abbiamo un semplice raddoppiamento di livelli ontologici, tale per cui il piano fenomenico, il modo in cui esperiamo il

¹⁴¹ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 122.

¹⁴² Il riferimento a Husserl è del resto reso esplicito alcune pagine dopo, in questa *Vorlesung* che è forse l'ultima occasione in cui il vecchio allievo non si preoccupa di esternare il suo debito verso il maestro, non nascondendo di voler mantenere componenti husserliane all'interno del nuovo progetto filosofico che andava elaborando: "Di fondamentale importanza sarebbe sviluppare una volta in *extenso* e in un'analisi fenomenologica la relazione della verità pre-predicativa a quella predicativa. [...]. Un'esatta ed attenta analisi dovrebbe ricercare anzitutto il fenomeno della percezione e lì studiare i fenomeni-tesi elementari, i momenti posizionali che si trovano nella percezione □ prima di tutto il giudicare □, in cui il percepito appare ora come reale, ora come presunto, ora come dubbio, ora come probabilmente essente; l'abbondanza delle modalizzazioni coglibili descrittivamente, dei cambiamenti della credenza d'essere, ecc... In una tale analisi dovrebbe maturare una comprensione di come le forme di giudizio predicative riconducano, in quanto formazione di senso di rango più alto, a forme elementari di sintesi pre-predicative. Il compito così schizzato è un grosso tema della ricerca fenomenologica (cfr. di Husserl 'Logica formale e trascendentale' e 'Esperienza e giudizio')" (ivi, pp. 132-133). Per un confronto rimandiamo a E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana XVII, hrsg. von P. Janssen, Nijhoff, Den Haag 1974 (tr. it. *Logica formale e trascendentale*, a cura di G. D. Neri, Laterza, Bari 1966); ID., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, mit Nachwort und Register von L. Eley, Meiner, Hamburg 1972 (tr. it. *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, tr. di F. Costa e L. Samonà, Bompiani, Milano 1995).

mondo, viene confermato nel suo statuto, non travolto, nonostante il suo sorgere venga ricompreso in una dinamica più originaria che lo avvolge e lo giustifica: la relazione veritativa è tale nella misura in cui si verifica l'accordo fra un soggetto conoscente ed un oggetto conosciuto posti l'uno di fronte all'altro, e ciò, più a monte, in quanto essa è già avvenuta come la schiusura, radicata in un livello d'essere superiore, del campo totalizzante in cui suddetto accordo, nel mantenimento della sua piena validità, può aver luogo. Per l'ennesima volta è tracciabile un parallelismo con Husserl: per il fondatore della fenomenologia riportare il mondo alle sintesi coscienziali e all'io trascendentale non vuol dire fare di esso qualcosa di soggettivo e riassorbire la differenza soggetto-oggetto all'interno del primo polo della relazione, non significa cioè negare realtà a ciò che abitualmente reputiamo reale, ma, con un ulteriore scatto indietro della domanda fondativa, vuol dire afferrare il modo in cui per l'io si va costituendo l'esperienza della sua differenza rispetto al non-io; similmente per Fink, per il quale situare il luogo della verità nell'uscita dal buio della *Lichtung* e, in seconda istanza, nell'umana "trascendenza", lungi dal travolgere lo svolgersi dell'evento veritativo come *Übereinstimmung*, intende mostrarne il modo della costituzione ontologica.

Ciò a conferma di come nel pensiero finkiano anche la *Wahrheitsfrage* resti ispirata all'istanza della fenomenologia, la cui influenza possiamo pertanto confermare alla base della concezione di entrambe le coordinate nel cui incrocio si determina l'interno strutturarsi dell'intramondano, in una sovrapposibilità, per ora solo parziale, che già lascia presagire la sua estendibilità all'intera struttura delle due filosofie.

3.2.2. *La tesi generale dell'atteggiamento naturale*

Al fine di confermare ed argomentare la nostra tesi della presenza di priorità ancora fenomenologiche alla base della filosofia finkiana, stiamo proponendone una rilettura speculare rispetto alla discesa fondativa rintracciabile nel fenomenologizzare husserliano. La nostra idea, lo ripetiamo, è che Fink, come Husserl, prenda le mosse dall'ingenuità naturale, cercando di estenderne la comprensione in un'interrogazione che ne colga il sorgere senza con ciò metterne in discussione la struttura; il suo pensiero del "mondo" altro non sarebbe in questa prospettiva che una riproposizione in chiave speculativo-ontologica della struttura discensiva prospettata in sede fenomenologica nella *Weltkonstitution*. Anche il percorso di pensiero di Fink, il dispiegarsi del suo progetto ontologico, è nella nostra ottica da pensarsi come un percorso di approfondimento che ha inizio nel rapporto all'individualità ontico-intramondana e che, senza che questa venga persa di vista nel suo ruolo-guida, estende poi gradualmente lo sguardo ai gradini fondativi da essa presupposti; solo in tale direzione, non inversamente, comprendiamo il rapporto fra mondo ed ente intramondano, nella misura in cui è l'esigenza di veder fondata l'evidenza del secondo a richiedere l'ampliamento dello sguardo alla profondità del primo, normalmente non tematizzato nell'ordinario commercio con la realtà circostante.

È in questa luce che stiamo ora ripercorrendo la posizione finkiana, scorrendone le principali *Fragen* di riferimento secondo una successione volta a

ricalcare la discesa tematica riscontrabile in Husserl, dunque nell'ordine "ente intramondano"- "mondo"- "origine del mondo", cercando così di ricostruire gradualmente il parallelismo fra l'impostazione dei due autori. Per tale motivo abbiamo iniziato con la questione della cosa e della verità, in quanto domande ancora miranti alla definizione di oggetti di pensiero individuabili nel vivere interno al mondo. Nella circoscrizione da parte di Fink dei due concetti è con ciò emersa l'effettiva possibilità di una lettura in parallelo rispetto al luogo problematico corrispondente all'interno della filosofia husserliana: accanto ad una loro rivisitazione e destrutturazione alla luce del più ampio evento d'essere in cui si trovano calati, abbiamo visto come per essi venga sottolineato il permanere dell'istanza strutturale suggeritaci dalla nostra esperienza, essendo dichiaratamente questa "l'istanza davanti a cui i filosofi devono giustificarsi". Troviamo così espressamente confermata la valenza prioritaria del modo in cui abitualmente abbiamo e concepiamo le cose, quindi di nozioni quali *Substanz* e *Übereinstimmung*; inoltre, in virtù del riflesso che il pensiero del mondo ha sulla loro definizione e rielaborazione definitiva, abbiamo già un'avvisaglia di come anche tale pensiero, nella sua portata fondativa, si basi su dinamiche strutturali già inaugurate nel campo della fenomenologia.

Si tratta quindi ora di procedere nel confronto, "scendendo" nell'attraversamento dei quesiti enumerati da Fink e affrontando direttamente il concetto di *Welt*, inteso sia come intero spazio-temporale, sia come contesa fra "cielo" e "terra".

Iniziamo dalla prima accezione, pur tenendo sempre presente come nel disegno finkiano essa resti indisgiungibile dalla seconda, richiamandosi l'intero mondano al movimento originario da cui sorge e viceversa. Sappiamo cosa Fink ci dice in proposito, relativamente al valore ontologico della regione in cui avviene il nostro incontro con le cose, regione indefinibile con categorie cosali e sempre già presupposta alle spalle tanto dell'oggetto quanto del soggetto; regione, inoltre, la cui schiusura nel movimento dell'evento dell'essere precede e sostiene l'individuazione e la permanenza dei singoli enti.

Durante l'esposizione del *Weltbegriff* abbiamo lamentato una certa insufficienza di determinazione, nella misura in cui Fink si limita a descrivere l'intero del mondo come dimensione dello spazio, del tempo e della fenomenicità, lasciando a nostro parere vago e sottodeterminato il suo effettivo significato, nonché non comprensibili sino in fondo i motivi della sua centralità. Ora, ci sembra che una lettura "fenomenologica" della nozione di *Welt* intervenga a colmare tale mancanza. L'abbiamo già anticipato: "*mondo*", *insieme all'apertura spazio-temporale e al sostrato ontologico per il darsi delle cose, rimanda anche, come voleva Husserl, alla legge del loro darsi e al modo dell'organizzazione del loro apparire*; la finkiana *Weltganzheit* sarebbe cioè la risultante di un'attribuzione di consistenza ontologica a quel *Boden* dell'esperienza già additato dal fondatore della fenomenologia, ora inserito in un sistema di pensiero mirante ad entrare in dialogo con le classiche concezioni del fondamento. Dal vecchio maestro Fink non avrebbe tratto solo le indicazioni per il pensiero della differenza cosmologica, per l'irriducibilità del mondo all'ente, bensì il modo stesso di concepire il mondo come il suolo che sempre mi indica in che modo incontrare questo ente. L'apertura del *Weltraum* non si limita ad incarnare la

concessione di un indeterminato campo temporale e spaziale in cui il rapporto con le cose può venire progettato in qualsiasi modo, anche negando la stessa nozione di cosa o di verità in nome di una loro radicale dinamizzazione (pensiamo appunto all'empirismo humeano, alla volontà di potenza nietzscheana o alla pratica filosofante del "secondo" Heidegger); "mondo" designa una ben precisa regolazione del nostro legame con esso, tale per cui l'individuazione cosale avviene sempre "secondo un certo stile", e lo stesso dicasi per la nostra conoscenza. L'orizzonte totalizzante di cui ci parla Fink, detto altrimenti, non solo si fa garante del soggiorno di ciò che è, soggetti e oggetti, ma, più estesamente, anche del modo in cui è, del fatto, cioè, che fra la "terra" e il "cielo" le cose appaiano sempre secondo una ben determinata regola¹⁴³. E tale regola, corrispondentemente a quanto già detto su *Ding* e *Wahrheit*, è quella che vede le cose come sostanze, che le individua come enti autonomi da noi e a cui noi, poli di identità egologica, abbiamo la possibilità di avvicinarci col nostro conoscere; inoltre: è la legge che fa sì che la realtà ci si mostri già divisa in ambiti regionali, in regioni eidetiche che sempre permettono che un singolo ente sia accomunabile ad altri appartenenti allo stesso genere o alla stessa specie¹⁴⁴.

Così si esprime il filosofo a proposito della spazio-temporalità mondana:

"Spazio e tempo sono gli elementari momenti del mondo nel cui tessuto, compenetrantesi reciprocamente, giunge all'apparire la 'realtà' delle cose finite. [...] Nello spazio-tempo avviene il sorgere, l'aumentare, il diminuire e il trapassare delle cose limitate, □ c'è il permanere ed il cambiamento nelle sostanze, □ ci sono l'unità e la molteplicità, esemplari e generi, vi è il limitato che non è ovunque, ma è qui, non in tutti i tempi, ma adesso, ci sono le cose che si muovono nello spazio, che scambiano posto l'una con l'altra, che cambiano, che sorgono (*aufgehen*) e se ne vanno (*untergehen*), □ negli orizzonti di spazio e di tempo si trova il qui-reale con il qui-possibile che sarà reale in futuro, ci sono i fenomeni, intrecciati in modo molteplice, della compenetrazione di essere e nulla, di reale e possibile, □ e solo nel tempo si può anche estendere la rappresentazione, il semplicemente pensato 'inventato', si dilunga nella fantasia, sogna di possibilità irreali; ma può anche compiersi quel pensiero che scorge con l'occhio dello spirito le 'essenzialità' (*Wesenheiten*), le essenze (*Essenzen*) delle cose"¹⁴⁵.

¹⁴³ Quella stessa regola che verrebbe invece a mancare nella filosofia nietzscheana. Emblematiche le seguenti parole di Coriando: "La volontà di potenza non è una volontà di verità, bensì una volontà di *apparenza* (*Schein*), è la forza che pone, dispone e dà le coordinate, che dal caos *costruisce* ogni volta un cosmo, le cui leggi non sono più vere di altri possibili mondi o interpretazioni di mondo. [...] Un mondo senza prospettiva, una realtà ultima, un vedere libero da prospettive ed assoluto non c'è" (P.-L. Coriando, *Individuation und Einzelsein. Nietzsche □ Leibniz □ Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2003, p. 70).

¹⁴⁴ Ancora una volta fedelmente al dettame di Husserl, in questo caso per quel che riguarda la questione dell'*eidōs* e delle ontologie regionali. Dopo aver definito la cosa come "substrato ultimo", ci dice il filosofo nella *Crisi*: "Le cose hanno sempre una loro concreta tipologia, che si rivela nelle 'parole principali' di una certa lingua. Ma tutte le tipologie particolari sono comprese nella tipologia regionale che è loro comune. Nella vita, questa tipologia nella sua costante generalità fattuale determina la prassi; nella sua necessità essenziale essa si rivela soltanto attraverso un metodo di analisi teoretica delle essenze. Citerò qui alcune distinzioni come: cosa vivente e cosa inanimata; nell'ambito poi delle cose viventi, le cose animali, quelle che non vivono soltanto vegetativamente, ma attraverso atti egologici, e, d'altra parte, quelle che hanno soltanto una vita vegetativa (come le piante)..." (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, cit., p. 230; tr. it. p. 248).

¹⁴⁵ E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 234.

La presenza di Husserl pare tacitamente attraversare questo passo risalente al 1958, che possiamo sintetizzare anche così: lo spazio-tempo, per Fink l'unità del mondo, è il terreno originario da pensarsi alle spalle dell'intero campo di problematiche affrontato dalle analisi husserliane, non solo per quanto concerne il versante noematico, ma finanche per quel che attiene alle riflessioni modalizzanti sui dati esperienziali¹⁴⁶. Parlare di mondo rimanda evidentemente a quell'orizzonte di evidenza su cui Husserl manteneva rigorosamente l'inedere delle proprie riflessioni, orizzonte tradotto in una terminologia ontologico-metafisica e di cui si cerca adesso di ripercorrere la costituzione d'essere a partire dal suo fondamento, non più dal modo del suo darsi a livello di coscienza¹⁴⁷. Quanto alla *Weltstruktur*, non sembrano esserci dubbi in proposito: Fink non mette in discussione il fatto che essa rimandi alle cose come "sostanze", al loro permanere e, nel permanere, al loro cambiamento, movimento, alla loro relazione di tipo causale, ecc... così come non ha bisogno di problematizzare o giustificare l'asserzione per cui ci sono "esemplari e generi", essendo ciò altrettanto palese ed indubitabile. Forse è proprio per questo che l'ammissione di una stabile compagine del reale non viene espressamente tematizzata laddove si presenta la peculiarità del *Weltbegriff* e non viene automaticamente associata ad esso da parte dell'autore: per Fink, possiamo dire, non si pone la questione, essendo per lui scontato il fatto che la realtà sia "fatta così" e che la filosofia non possa che assecondare una tale ovvietà. La metafisica, del resto, ha da sempre cercato di portare a concetto i lineamenti della struttura del reale, ragion per cui, ipotizziamo, è per il pensatore molto più impellente insistere sul punto in cui il suo pensiero si differenzia invece dalla tradizione, ossia sulla riconduzione della medesima struttura all'orizzonte di totalità e al "gioco" originario da cui ha origine; tutti elementi fondativi derivanti dal tentativo di ripensare la questione del fondamento traducendo ontologicamente il rapporto mondo-costituzione ravvisabile nella proposta fenomenologica. La necessità di portare in luce quest'"ovvietà" che costantemente agisce operativamente nella filosofia finkiana, nonché di confrontarla con soluzioni alternative in cui il mondo è negato, sorge per l'interprete dove questi si trovi di fronte al compito di attribuire un senso alla peculiare ontologia del Nostro, soprattutto dove venga attuato il confronto con Heidegger, con cui Fink sembra condividere gli intenti. Non essendo a tutta prima evidenti le fondamenta sempre presupposte dal pensiero cosmologico in esame, si

¹⁴⁶ Il rimando della modalizzazione dell'ente intramondano all'intero del mondo, non modalizzabile (a differenza dell'antioriorità mondana teorizzata da Husserl, messa a sua volta fra parentesi tramite *epoché*), è trattato nello specifico in ivi, pp. 172 e sgg. Per quanto riguarda la silenziosa presenza delle analisi husserliane nello svolgimento argomentativo di queste pagine, presenza filtrata in un'ottica speculativa, cfr. R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, cit., pp. 234 e sgg.

¹⁴⁷ Ciò non toglie tuttavia che anche il valore delle analisi intenzionali husserliane venga riconosciuto e mantenuto da Fink, sebbene egli sottragga una valenza fondativa ultima al suolo problematico su cui esse si muovono. Non è un caso che in *Einleitung in die Philosophie*, descrivendo il rapporto fra l'uomo e la sfera intramondana col proposito di estenderne e radicarne la portata nell'ampiezza del mondo, il filosofo si rifaccia proprio a descrizioni e a temi classici della fenomenologia, dall'idealizzazione scientifica all'importanza del corpo, dal fenomeno dell'orientamento al suo porsi alle spalle della concezione di spazio omogeneo. Cfr. E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit., pp. 94 e sgg.

fa infatti avanti il dubbio □ in ciò complice il linguaggio e alcune strutture concettuali utilizzate dall'autore, si pensi alla storicità del "progetto ontologico" □ che la filosofia finkiana sia inseribile in un certo filone di pensiero che possiamo definire "radicale", filone dove la stabilità delle cose del mondo e della loro verità non è più data per scontata. Ipotesi che, giunti a questo punto, ci sentiamo di escludere.

Proponiamo perciò di intendere il concetto di *Weltganzheit* alla luce di quello di *Weltstil*, come indice di una determinata ed invariabile forma ontologica del reale. Ciò può essere analizzato da un duplice punto di vista. Quanto all'origine di un tale concetto, volendolo cioè vedere nel contesto della sua genesi, esso, proprio come l'omonimo concetto husserliano, sorge in quanto *Generalthesis der natürlichen Einstellung*. Se il punto di partenza di Fink, come pensiamo, è la "forma" del nostro rapporto ingenuo con le cose, la nozione di mondo a cui l'autore approda segue al medesimo atteggiamento di pensiero che portò Husserl a riconoscere come noi, nella nostra esperienza ordinaria, ci troviamo già sempre in un orizzonte di totalità, da pensarsi presupposto dall'incontro con la singola cosa. È il comune vivere umano ad indicarci la strada per il pensiero della differenza cosmologica, non un'astrazione speculativa: ove si alzi lo sguardo dalle cose e si problematizzi il nostro comune modo di averle, risulta chiaro come io, naturalmente, non mi limiti di volta in volta a percepire, a pensare o a immaginare questo o quell'oggetto, ma dia automaticamente per scontato che l'oggetto verso cui mi dirigo, come l'atto del mio dirigermi, avvenga in un campo di realtà di cui conosco lo stile, un campo, esteso potenzialmente all'infinito sia nello spazio che nel tempo, in cui so esserci o so che potrebbero esserci cose fatte in un determinato modo, riconducibili ad un certo ambito eidetico, a cui io posso rapportarmi secondo specifiche modalità di relazione, ecc... Se devo pensare ad una cosa che sarà o ad una cosa che è stata, oppure a qualcosa che è da me distante e che non rientra nel mio raggio di visibilità, non ho alcun dubbio sul fatto che quella cosa sarà una cosa allo stesso modo in cui lo è l'oggetto che mi sta di fronte e che posso presupporre la medesima certezza anche negli altri uomini che condividono con me lo stesso mondo. Affermare, come fa un certo empirismo, che da nulla ci deriva la conferma circa il fatto che il reale sarà sempre così, non ha senso, giacché noi non nutriamo in proposito il minimo dubbio ed è su questa certezza che un filosofare rigoroso deve interrogarsi, non sulle astuzie intellettuali volte infruttuosamente a decostruirla. Dire "*Welt*" non designa allora null'altro che l'interezza e nel contempo l'inafferrabilità del potenziale orizzonte di realtà in cui normalmente sappiamo di vivere, benché perlopiù concentrati su singoli enti o su singoli eventi; del *Boden*, cioè, a cui implicitamente si richiamano le nostre indiscusse aspettative relative all'incontro dell'intramondano¹⁴⁸. Se questo è quanto ci viene palesemente mostrato in sede di

¹⁴⁸ Si leggano le seguenti dichiarazioni husserliane: "Ciò che è attualmente percepito, ciò che è più o meno chiaramente compresente e determinato [...] è in parte attraversato, in parte circondato da un orizzonte di realtà indeterminata offerta alla coscienza in maniera oscura. In questo orizzonte io posso affondare, con risultati variabili, i raggi dello sguardo chiarificatore dell'attenzione. Presentificazioni che si determinano sempre meglio, dapprima oscure e poi sempre più vive, fanno emergere per me qualcosa, una catena di ricordi si salda, il cerchio della determinatezza si allarga sempre di più, eventualmente sino al punto da produrre una connessione con il campo percettivo

atteggiamento naturale, come dimensione preliminare del suo darsi, la stessa precedenza viene assunta da Fink e investita di dignità ontologica, come livello d'essere più originario rispetto a quello cosale. Il riconoscimento del mondo ha così inizio con la messa in atto dell'atteggiamento fenomenologico-descrittivo e con l'avvio dell'approfondimento trascendentale della sfera di senso umana, benché l'origine regressiva della sua scoperta venga per così dire taciuta nella presentazione del disegno finkiano, in cui esso è direttamente indicato quale terreno d'essere necessario a cui ricondurre l'esistenza e la realtà di ciò che è, il suo fondamento: “alla domanda sul perché in generale è l'ente e non il nulla, si può ormai rispondere: perché il mondo domina”¹⁴⁹. Ciò è parte di quel processo di traslazione dei diversi gradi della fenomenologia husserliana di cui si diceva: come la stabilità dell'oggetto esterno diviene per Fink sostanza, come la verità che gli inerisce viene fotografata nella concezione gnoseologica focalizzata sulla nozione di “corrispondenza”, così alla totalità del mondo, nel suo venire esperita sempre già prima, è assegnato un grado ontologico superiore, tramite il suo riassorbimento in una concezione del *Grund* che la vede in una peculiare posizione “mediana” rispetto all'intero processo fondativo.

Ed è questa la seconda prospettiva da cui la problematica è osservabile, non più in relazione alle sue premesse, bensì al ruolo che essa riveste all'interno della generale proposta di Fink. Posto che la nozione di *Welt*, coerentemente con le sue origini fenomenologiche, rimanda ad una stabile modalità d'incontro io-cose, situare lo schiudersi della sua totalità, come accade nel disegno finkiano, prima del darsi di tale incontro, significa di fatto garantire che questo si dia sempre in un dato modo. Nella misura in cui il *Weltaufgang* precede e rende possibile l'individuazione, vincola la stessa individuazione a ben determinate regole, da cui essa non può svincolarsi. Siamo così ricondotti a quanto abbiamo cercato di dimostrare alla fine del secondo capitolo, in quel caso partendo dalla nozione di “progetto ontologico”. Guardando al modo in cui Fink presenta la questione dell'*a priori* nelle sue prime *Vorlesungen*, siamo giunti alla conclusione che alle spalle dello storico progettare umano, dunque anche alle spalle della storicità delle conformazioni del nostro incontro naturale del mondo, si debba pensare per l'autore una struttura stabile, veicolata da quelle *Ahmungen* che egli pone alla base della concettualità filosofica in cui viene originariamente istituito l'*a priori* ontologico strutturante la relazione all'ontico. Essendo un tale *a priori* preceduto da un'ulteriore traccia preliminare di cui l'uomo avrebbe il sentore (traccia articolata nei sentieri corrispondenti alle quattro *Grundfragen*), abbiamo mostrato come proprio la medesima traccia porti già in sé una ben precisa determinazione dello spazio mondano, che la filosofia può interpretare in vari modi, mai superare,

attuale in quanto ambito *centrale*. Ma generalmente il risultato è un altro: la vuota nebbia dell'oscura indeterminatezza si popola soltanto di possibilità e di congetture intuitive, cosicché solamente la ‘forma’ del mondo come ‘mondo’ è predelineata. Ciò che mi sta attorno in maniera indeterminata è del resto infinito. L'orizzonte nebuloso, che non può mai essere completamente determinato, è necessariamente presente. Se questo vale per il mondo in quanto esistente conformemente all'ordine della presenza spaziale, come l'ho fin qui descritto, non diversamente stanno le cose per il mondo in quanto esistente conformemente *all'ordine della successione temporale*” (E. Husserl, *Ideen I*, cit., p. 57; tr. it. p. 62).

¹⁴⁹ E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 235.

così come non può essere pensata una conformazione del reale che la travolga. Siamo ora in grado di completare il quadro: dato che dalla fine degli anni Quaranta emerge chiaramente come le *Ahnungen* di cui Fink ci parla sin dai primi corsi abbiano a loro volta alle spalle il terreno del mondo e l'apertura umana alla sua totalità, si può ben comprendere il sostrato su cui poggiano le riflessioni già svolte, nella misura in cui è lo stesso concetto di mondo, coerentemente con il suo significato fenomenologico, ad alludere ad una compagine stabile dell'organizzazione dell'intramondano. Non è un caso che nella nostra precedente analisi sia emerso come proprio le nozioni di *Substanz* e di *Übereinstimmung* vengano implicitamente presupposte dal sentore dell'essere dell'ente e della questione della verità, nonché dal valore di sintesi che esse portano con sé; quelle stesse nozioni la cui indubitabilità è garantita dal dominio spazio-temporale del mondo in cui tali presentimenti trovano motivazione. E ciò, lo ripetiamo, in quanto "sostanza" e "corrispondenza" (ma potremmo ad esempio accostare loro anche il concetto di *eidōs*, del resto tradizionalmente intrecciato a quello di *ousia*) rappresentano a nostro avviso il primo gradino da cui Fink parte, quella forma esperienziale, poi riconosciuta nella sua evidenza su sfera mundana, alla base del nostro quotidiano avere le cose¹⁵⁰. Il fatto che il progetto ontologico umano possa decidere dell'organizzazione dell'atteggiamento naturale non vuol dire che per il filosofo possa essere *in toto* scalzata l'evidenza con cui viviamo nel medesimo atteggiamento e che il mondo di domani potrebbe essere totalmente altro rispetto a quello istituito filosoficamente dai filosofi dell'antichità. L'istanza ermeneutica ammessa da Fink, frutto di un'originale compenetrazione fra la filosofia del "primo" Heidegger e le premesse della *Fenomenologia* hegeliana, non intende compromettere l'idea di una stabilità e di un'immodificabilità dell'architettura del reale, poggiando e fondandosi essa su un originario terreno d'essere che di questa stabilità si fa garante, appunto il preliminare campo mondano. Nonostante l'"aggiunta" di un secondo piano dell'*a priori*, storico, resta l'indagine, a cui anche Husserl guardava sulla scia di Kant, di un primo piano in grado di giustificare la stabilità, la validità e la permanenza della realtà, piano che nel progetto speculativo di Fink viene a coincidere con il movimento di salita all'essere che il filosofo chiama generalmente "mondo"; "mondo", non arbitrariamente, perché in tale salita l'evento ontologico vede come momento intermedio del suo processo di fondazione lo schiudersi della regione totalizzante e strutturante in cui gli enti si individuano, la stessa regione che ne condiziona e determina un'immutabilità formale di base¹⁵¹. Affermazioni come quella che segue non devono trarre in inganno:

¹⁵⁰ Questa triplice caratterizzazione dell'essere dell'ente viene altrove indicata da Fink con il trinomio, già di Heidegger, "Was-sein, Daß-sein, Wahr-sein", a cui non è evidentemente estraneo l'influsso di Aristotele e della sua nota espressione "l'essere si dice in molti modi". Un modo per dire, ancora una volta, che se a venire ricercato è quel comune denominatore che fa sì che si possa sempre parlare di cose che "sono", esso non può non tener conto delle concrete conformazioni in cui questo "sono" si struttura. Cfr. ad esempio E. Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, cit., pp. 152-153.

¹⁵¹ Una posizione non dissimile, nel panorama francese contemporaneo, è espressa da J.-F. Mattéi, il quale, richiamandosi a Heidegger □ e forse in ciò sopravvalutando la portata "costruttiva" dell'ontologia heideggeriana □, teorizza l'antiorità dello scaturire dell'ordine del mondo rispetto ad ogni processo di razionalizzazione umana. Cfr. J.-F. Mattéi, *L'ordre du monde. Platon* □

“La dialettica dei concetti d’essere prende necessariamente avvio dalle fondamentali rappresentazioni non chiarite ed oscure che noi comunemente abbiamo dell’ente come tale. Con ciò la base di partenza non è una sfera prefilosofica, libera dal concetto. Una tale sfera non c’è affatto. La credenza in un concetto di mondo naturale che in tutti i tempi sarebbe lo stesso e che darebbe il fondamento intuitivo per ogni spiegazione di pensiero, dalla magia primitiva alle fondamenta delle scienze, era una superstizione della fenomenologia di Husserl e della sua scuola. Anche la quotidianità più piatta vive già in ‘presupposti ontologici’”¹⁵².

Affermare che non vi è una sfera prefilosofica uguale in tutti i tempi non significa negare che vi sia una matrice comune che attraversa la storicità dei “presupposti ontologici”, matrice che Fink a nostro avviso ammette e la cui incidenza operativa nel pensiero dell’autore deriva proprio dall’influenza di quella dimensione altrettanto prefilosofica descritta da Husserl. Anche il rapporto più elementare ed intuitivo col mondo nasconde in realtà a tergo una concettualità ontologica di carattere storico, ragion per cui è da un lato corretto affermare che nella filosofia finkiana manca il pensiero di una struttura mondana costante, essendo il mondo storicamente esperito secondo progetti ontologici differenti. Dall’altro lato, tuttavia, Fink concepisce lo svolgersi di tali progetti parallelamente al vincolo ad essi imposto dal *Weltboden* su cui poggiano, il che comporta che la realtà esperita naturalmente, benché non libera dal concetto e non uguale in tutti i tempi, mantenga una compagine di base che, al di là delle differenze, fa sì che si possa comunque parlare ancora di un mondo che nel tempo resta lo stesso; un mondo in ciò non distante dalla *Lebenswelt* husserliana.

In tal senso si rivelano ancora una volta illuminanti gli stimoli suggeriti dall’interpretazione degli antichi, prima di tutto dei frammenti eraclitei. Partendo dall’espressione “*hen to sophón*” del frammento 32 di Eraclito e dichiarando di interpretare “*to sophón*” come “l’aperto” (*das Offene*), come lo spazio dell’*alethéia*, Fink afferma quanto segue:

“L’aperto è il mondo. Mondo non è primariamente un insieme, una raccolta di cose, una somma o un aggregato; mondo non è un mucchio, bensì è il comune soggiorno di tutte le cose, dove accade il loro *apparire*. Ciò significa però che esso è lo spazio del mostrarsi e del percepire del mostrantesi; è lo spazio della percepibilità; il percepire ed il percepibile visti e colti in uno a partire da ciò che solo rende possibile questa relazione, è la ‘ragione’ (*Vernunft*) come un *potere dell’essere*. L’aperto è mondo ed è ragione; è la ragione del mondo (*Weltvernunft*)”¹⁵³.

In queste parole, che Fink riferisce a Eraclito ma in cui è chiaramente riconoscibile l’allusione alla sua cosmologia, viene esplicitamente sottolineata la relazione fra *Welt* e *Weltvernunft*, quest’ultima da concepirsi come lo spazio della percepibilità in cui il rapporto tra percepire e percepibile risulta anticipatamente ordinato. Se il soggetto può imbattersi nell’oggetto e conoscerlo (il problema è a ben vedere ancora quello della possibilità dei “giudizi sintetici *a priori*”), questo

Nietzsche □ *Heidegger*, Presses Universitaires de France, Paris 1989. Numerosi nel testo sono i riferimenti che ci riportano a riflessioni finkiane, dalla peculiare interpretazione di Platone alla necessità di “moderare” Nietzsche tramite l’indicazione nella sua filosofia di una sottomissione del caos all’ordine cosmico.

¹⁵² E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 142.

¹⁵³ E. Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, cit., p. 150.

accade in quanto l'essere di entrambi riposa su un comune luogo di soggiorno in cui, prima della loro distinzione, viene deciso lo stile del loro incontro. Facendo ancora l'esempio della sostanza: se l'uomo riesce a cogliere l'essere sostanziale delle cose esterne, se percepisce tra loro relazioni di tipo causale, ecc..., ciò non accade in quanto in realtà egli ha davanti solo il fenomeno condizionato soggettivamente e non la cosa in sé, e nemmeno in virtù di una presunta armonia prestabilita, ma perché sia l'io, sia le cose, hanno origine da un comune terreno che li precede e che incarna il luogo della loro relazione. La ragione umana, ci dice Fink, non riposa su se stessa come vorrebbe il razionalismo moderno, ma è tale in quanto si trova in accordo con una ragione che umana non è più: la ragione dell'intero a cui l'uomo è sempre aperto, "la ragione schiarente il mondo a cui l'essenza razionale prende parte"¹⁵⁴. Per questa *Weltvermuft* Eraclito avrebbe trovato molti nomi (*sophón, periéchon, dike*), tutti da ricondursi alla medesima verità: al fatto che "il regno del divenire è lo spazio illuminato della razionalità, ciò che abbraccia l'uomo e tutte le cose, e allo stesso tempo *ciò che è penetrato da una legge fissa*"¹⁵⁵. L'intero del mondo, in quanto mediatore dell'incontro tra soggetto e oggetto, consegna così alla razionalità umana il sistema di regole per il suo attuarsi come conoscenza razionale, le stesse regole a monte dell'individuazione dell'ente e prima ancora, possiamo aggiungere, a monte della differenza dei progetti ontologici.

Sempre sulla scorta di Eraclito, Fink utilizza per questo intero anche il termine *logos*, parola con cui non si intenderebbe perciò designato il "discorso umano", la "ragione soggettiva" o una "persona divina", ma il "potere dell'essere" "disponente" (*gliedernde*) e "congiungente" (*fügende*), il potere "che l'uomo rilegge nel suo discorrere"¹⁵⁶: "il *logos* di Eraclito è la forza congiungente ed imprimente che dispone su tutte le cose"¹⁵⁷. *Logos*, prima di alludere alla razionalità umana, rimanda ancora una volta a quel *nous* cosmico che l'uomo, nella sua conoscenza, può solo ripetere e "rileggere", in quanto traccia originaria alla base dello stile tanto del mostrarsi delle cose, quanto del loro essere-sapute. In questo contesto vediamo espresse fra le righe le sottese implicazioni del concetto finkiano di *Weltganzheit*, il suo inglobare non solo l'antiorità dello spazio e del tempo, ma l'articolazione della questione dell'*a priori* nella sua completezza (non è un caso che subito dopo Fink faccia notare il parallelismo contenutistico con l'*Estetica* e l'*Analitica trascendentale* di Kant):

"Il *sophón* [...] è l'ambito illuminato di spazio e tempo, in quanto forme di tutta la singularizzazione (*Vereinzelung*), di tutta l'individuazione (*Individuation*); spazio e tempo sono però solo la cornice per il possibile essere delle cose reali; queste non sorgono solo per il fatto di essere temporali; esse sono di volta in volta cose con una determinata costituzione d'essere, con una determinata impronta, una struttura essenziale (*Wesensbau*), una struttura cosale (*Dingstruktur*). Il *logos* di Eraclito è l'impronta ontologica che preme le cose nel loro contorno, che le unisce e divide e che le mantiene insieme in tutte le particolarizzazioni, [...]. Nel *sophón* sono pensate le condizioni ontologiche della realtà, spazio, tempo ed il mostrarsi; nel *logos* sono

¹⁵⁴ Ivi, p. 151.

¹⁵⁵ Ivi, p. 162, ultimo corsivo nostro.

¹⁵⁶ Ivi, p. 169.

¹⁵⁷ Ivi, p. 170.

pensate le condizioni ontologiche dell'essere-cosa, l'articolazione della costituzione d'essere, che tiene insieme l'intero regno di momenti strutturali"¹⁵⁸.

Sophón e logos, nella loro compenetrazione, costituiscono la totalità mondana. Se Fink, nei suoi testi, tende normalmente ad insistere su quello che è qui definito il momento del *sophón*, al fine di sottolinearne l'irriducibilità alla struttura degli enti, da queste parole si coglie come insieme alle "condizioni ontologiche della realtà, spazio, tempo ed il mostrarsi", sia sempre già presupposta anche "l'articolazione della costituzione d'essere", le condizioni ontologiche *a priori* per cui il mondo è strutturato proprio così e non altrimenti; anche a questo si richiama *das Offene*, l'*alethéia*, lo schiudersi del mondo o dello spazio del "cielo" che dir si voglia¹⁵⁹. Leggendo i frammenti di Eraclito, Fink vi ritrova i segnali di una prospettiva ontologico-cosmologica interpretabile come discesa dalla relazione intramondana alle singole cose (di cui il filosofo antico non avrebbe mai teorizzato la distruzione) all'evenire dell'essere alla base della loro individuazione, attraverso la costante mediazione dello scaturire dello *Zwischen* che è "radura di tutto l'ente e del compendio del mondo"¹⁶⁰; ragione cosmica, quest'ultima, rispetto a cui quella umana non sarebbe che il riflesso. In tal senso la saggezza presocratica, pensando la fondazione dell'ente nella totalità ontica e assorbendo quest'ultima nel movimento del suo originarsi, avrebbe anticipato una verità a cui, molti secoli dopo, doveva condurre l'esigenza di sposare il pensiero ontologico con l'indagine trascendentale sulle condizioni di possibilità dell'esperienza.

3.2.3. L'origine del mondo

Abbiamo considerato l'orizzonte mondano descritto da Fink in corrispondenza alla "posizione" della problematica del mondo (o del mondo-della-vita) nel processo di approfondimento husserliano; orizzonte indicato sì nella sua anteriorità sul piano ontologico, ma pur sempre un'anteriorità suggerita dal nostro atteggiamento naturale.

Scendendo ulteriormente nell'impianto di pensiero finkiano, vogliamo continuare nell'indicazione del parallelismo con Husserl, nello specifico con la dinamica costitutiva in cui il filosofo delinea il prendere forma del rapporto naturale con le singole cose e dell'intreccio con il *Weltboden* in cui esso si situa.

Il termine "mondo", oltre al soggiorno della totalità ontica, allude nel filosofare finkiano ad un suo ulteriore significato, più ampio, connesso al *Kreislauf* sempre uguale del concedere essere a partire dall'abisso del nulla; il dominio della presenza e dell'esperibilità viene additato quale "prodotto finale" e "punto

¹⁵⁸ Ivi, pp. 170-171.

¹⁵⁹ Così leggiamo anche in *Welt und Endlichkeit*: "Tuttavia la rammemorazione del 'fondamento' da cui sale tutto ciò che è separato e a cui esso tuttavia non sfugge, che imbriglia ancora tutto ed intreccia tutto uno nell'altro, che connette in uno sorgere e trapassare, che dà spazio e concede tempo e accorda l'apparire, è un dire in cui si esprime un *logos* che non appartiene all'uomo, □ obbedendo al quale esso obbediente appartiene all'essere" (E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 210).

¹⁶⁰ E. Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, cit., p. 163.

d'arrivo" del costante passaggio uno-molti che l'autore scandisce tramite i due simboli di "cielo" e "terra".

È alle implicazioni di un tale passaggio che ora ci volgiamo. Guardando alla fenomenologia delle origini e a Fink, siamo palesemente di fronte a due direzioni di ricerca differenti: l'una diretta al piano della costituzione fenomenica, l'altra alla circoscrizione sul piano ontologico; l'una orientata all'asse coscienziale, l'altra ad una dimensione pre-egologica. Il rapporto origine-originato, tuttavia, ci sembra essere sorretto dalla stessa matrice strutturale: i "prodotti costituiti" di partenza, da identificarsi per entrambi gli autori con le rigide forme del nostro vivere naturale, vengono riportati al processo della loro configurazione, ad un *Ursprung* – e torniamo così alle tesi del saggio finkiano del '33 – che non è *Grund*, un fondamento trascendente a ciò che esso fonda, ma autentico processo originante che non è altro da ciò a cui dà origine. Una simile dinamica, nonostante il differente suolo problematico, è ravvisabile sia nelle descrizioni delle sintesi husserliane, sia nel concetto finkiano di "gioco cosmico". Per Husserl il fenomeno "mondo", nella completezza delle sue forme, è messo in movimento e ricondotto alle operazioni di coscienza in cui giunge a mostrarsi come tale; per Fink le medesime forme vengono invece colte nel conformarsi della loro portata ontologica (lo si è visto con le due nozioni di sostanza e corrispondenza), anche in questo caso in un processo di "diluizione" delle stesse volto ad illustrarne la sottesa dinamica formante. In entrambe le filosofie è possibile riconoscere una sorta di messa in moto dei rigidi confini caratterizzanti il nostro rapporto ingenuo con la realtà, in direzione del flusso che li precede e li rende possibili.

Se l'obiettivo della fenomenologia e della cosmologia finkiana coincide con la ricerca dell'"origine del mondo", lo svolgersi di questa origine, ancora una volta in un'operazione di traduzione ontologica della concettualità fenomenologica, viene da Fink sganciato dalla supremazia del soggetto e trasformato nello stesso scaturire dell'essere, il quale continua a condividere con le sintesi husserliane il fatto di incarnare il processo in cui la *Weltform* assume i propri contorni. La *Weltvergessenheit* denunciata dall'autore, tale per cui l'uomo resta normalmente concentrato sull'ente senza estendere lo sguardo all'intero del mondo e al moto del suo nascere, può essere accostata all'oggettivismo naturale e al realismo ingenuo da cui prende avvio l'interrogare husserliano: in entrambi i casi abbiamo l'uomo di fronte alle cose, l'uomo che, irretito e perso nella loro molteplicità, "per i troppi alberi non vede più il bosco". Allo stesso modo, come Husserl scende al di sotto di questo terreno di partenza, smuovendone la solidità e riportandola allo svolgimento del suo costituirsi, così Fink, non prima di aver "decodificato" in termini metafisico-ontologici il mondo circostante, ne cala la fissità nell'accadere del suo essere, nell'evento della sua salita e del suo *Aufgang*; ciò presupponendo sempre la necessità di fondazione della regione mondana, oltreché della sua interna strutturazione.

La fenomenologia, guardando indirettamente oltre se stessa, giunge così a suggerire una via di risoluzione per quella *Gottesfrage* che Fink caratterizza conformemente al presentimento di un grado d'essere più elevato rispetto a quello fenomenico in cui l'uomo ha le cose. È a tale questione che il filosofare, in quanto *Seinsfrage*, deve per necessità approdare, in ciò superando i limiti di un pensiero, quello husserliano, avente l'obiettivo di lasciarsi alle spalle i quesiti della vecchia

metafisica. D'altro canto è sempre il fenomeno di Husserl a dover rappresentare l'incontrastato punto di riferimento da non perdere mai di vista, nell'apertura di una proposta ontologico-speculativa per questo distante da quelle tradizionali. Leggiamo in *Sein, Wahrheit, Welt*:

“La fenomenicità dei fenomeni non è un problema fenomenico. Certamente il pensiero umano deve sempre e anzitutto partire dal dato, dal mostrarsi fenomenico. Qui esso deve anzitutto dare buoni risultati nella fedele ed accurata registrazione di ciò che si mostra e di come si mostra; [...]. Questo atteggiamento di attenzione all'altezza della cosa e di dedizione a ciò che si mostra forma il pathos della moderna 'fenomenologia' (fondata sostanzialmente da Edmund Husserl). Ma tale 'atteggiamento di ricerca fenomenologico' non è ancora filosofia, non è ancora una domanda sull'essere. Il rango d'essere dei fenomeni non può essere interrogato fintanto che ci si muove sul terreno dei fenomeni quale unica base; in quanto all'interno del fenomenico non c'è alcun incremento d'essere. È il progetto speculativo per eccellenza, se si indaga su una misura dell'essere che non appare essa stessa nell'ambito dei fenomeni, □ ma che non è nemmeno semplicemente un pensiero fantastico ed utopico. È compito della filosofia tanto ricercare in modo fedele alla cosa il *fermo* ambito dei fenomeni, come anche chiedere oltre, pensare indietro in un movimento d'essere il quale soltanto porta propriamente i fenomeni al proprio 'posto'. La filosofia deve unire la cosalità (*Sachlichkeit*) connessa ai fenomeni con la forza speculativa”¹⁶¹.

Sono, queste, righe molto dense. Per prima cosa vediamo ribadito come Fink non intenda in alcun modo rinnegare le analisi del vecchio maestro, togliendo loro validità. Al contrario: una fedele descrizione del darsi del fenomeno è il punto di partenza della filosofia; la filosofia deve iniziare come fenomenologia. Tuttavia, le analisi fenomenologiche sono solo il primo passo, non il definitivo: esse esigono infatti di essere completate con un'interrogazione più radicale che chieda del sorgere dell'ambito su cui si muovono, che non domandi solo dell'ente apparente, ma del suo stesso apparire. Ciò significa allora saltare dall'aderenza al fenomeno ad un “pensiero fantastico ed utopico”? No, se in luogo di pensare un “ente più essente”, come voleva l'ontologia del passato, ci si limita a spostare verticalmente la struttura fondativa del fenomenologizzare in direzione di “un movimento d'essere il quale soltanto porta propriamente i fenomeni al proprio posto”. L'interrogazione del fenomenico viene così radicata in zone fondative più profonde, le quali continuano purtuttavia a fare propria l'istanza investigativa dell'iniziale domandare fenomenologico, nella misura in cui la forza speculativa non salta al di là del fenomeno, ma ripercorre l'accadere del suo mostrarsi. Solo in tal senso si può legittimamente trovare una risposta per il quesito sull'*ontologischer Komparativ*, se è vero che quest'ultimo allude ad un grado d'essere valido come misura per il grado inferiore costituito dalla realtà fenomenica; altrimenti detto: la misura ontologica del piano del fenomeno non può che venire ricercata nel suo stesso mostrarsi, pena il divagare in pensieri “utopici” da cui la fedeltà al dato viene di fatto tradita. La sola certezza di cui il filosofo disponga, come vuole la fenomenologia, è il modo in cui abbiamo il mondo, ragion per cui guardare ad un fondamento dovrà per necessità limitarsi a riconoscere l'essere venuto alla luce di questo mondo, il suo essere passato dal non-essere all'essere. Dire qualcosa in più, cercando di portare in trasparenza i presupposti di un simile evento (come ha fatto ad esempio Hegel) significa già

¹⁶¹ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, cit., p. 51.

saltare al di là del nostro orizzonte di evidenza, in cui altro non ci è dato scorgere che un insieme di cose che sono e che prima non erano, e che prima o poi non saranno più; detto con un noto termine di derivazione heideggeriana: significa perdere di vista l'insuperabilità della nostra condizione di finitezza (*Endlichkeit*), parola che necessariamente sorge dove le esigenze a monte del fenomenologizzare vengano affrontate su un piano di ricerca non più egologico, dove l'imperativo della fedeltà al fenomeno venga cioè coniugato con il compito di indagare l'origine dello stesso apparire ("noi non possiamo gettar via la nostra finitezza come una veste rognosa ed entrare nel dominio di un 'sapere assoluto'. L'uomo non è mai, anche nelle sue più alte possibilità, un dio camuffato che potrebbe divenire consapevole della sua divinità. I sogni di una metafisica assoluta hanno smesso di essere sognati"¹⁶²). All'uomo non è data la possibilità di elevarsi a costruzioni intellettuali che possano per così dire svelare il mistero dell'incontro con ciò che gli appare; la filosofia, in quanto pratica tutta umana, non può che prendere sul serio il luogo del nascere della sua domanda e da lì discendere al riconoscimento del solo fondamento ammissibile a partire da un punto di vista finito: il venire all'essere dell'io, delle cose che lo circondano, del mondo a cui sempre l'io è preliminarmente aperto. Il fondo oscuro della "terra", nel suo non poter essere portato a chiarezza, rimanda □ in ciò parallelamente a Heidegger □ all'inattuabilità di un pensiero ontologico sbilanciato oltre il semplice darsi dell'orizzonte ontico¹⁶³. A ciò conduce infine la congiunzione fra la *Gottesfrage* e l'esigenza fenomenologica.

¹⁶² Ivi, p. 52. Pur contestando la prospettiva ontologica finkiana, non condivisa in virtù della sua assegnazione di un ruolo non prioritario al linguaggio umano, Ruggenini riconosce a Fink il merito di aver connesso la questione della finitezza a quella del mondo, riprendendo così due questioni già strettamente legate fra loro nella filosofia di Kant: cfr. M. Ruggenini, *Être, monde, finitude*, cit., p. 363.

¹⁶³ Per quanto riguarda invece l'ulteriore accezione assunta dal concetto finkiano di *Erde*, quella per cui la dimensione dell'oscuro, oltre a rappresentare il contro-polo rispetto alla regione della *Lichtung*, viene designata quale abisso indeterminato da cui la "radura" della presenza sarebbe circondata, siamo del parere che anche le sue origini siano da ricercarsi sul piano fenomenico, sebbene in ambito più prettamente antropologico, non ontologico in senso stretto. Si legge ad esempio alla fine di *Alles und Nichts*: "L'uomo è la strana creatura in mezzo all'ente che sa della morte ed è certo della sua mortalità. La morte umana è il grosso indicatore □ per l'assoluto nulla, il quale non è in qualche luogo e in qualche tempo, che non gareggia con la totalità mondana dell'apparire spazio-temporale, che spinge in ciò che per ultimo ha dignità di domanda come la silenziosa notte dell'Ade di tutto ciò che appare, si mostra, splende sopra il mondo. In quanto mortale l'uomo sa del nulla assoluto da cui tutto sorge e in cui tutto trapassa, □ in una tremante tensione del suo spirito egli sa di tutto e niente" (E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 249). Così si esprime Fink anche nel seminario su Eraclito tenuto insieme a Heidegger: "La dimensione della notte più originaria viene indicata attraverso la morte. Essa è quel regno dei morti che tuttavia non è un territorio e non ha estensione: è la terra di nessuno" (M. Heidegger-E. Fink, *Heraklit*, cit., p. 91; tr. it. p. 116). Anche l'ammissione di un nulla assoluto, lungi dal rappresentare una caduta immotivata nello speculativo, si radica nelle indicazioni fornite dall'ambito fenomenico, in questo caso non più inerenti al modo dell'individuazione cosale, ma al modo dell'esistenza umana e al suo sapersi confinante con il dominio insondabile del non-essere (anzitutto nel fenomeno della morte, ma anche in quello del sonno o dell'amore). Parlare di un pensiero speculativo, allora, non significa necessariamente parlare di un pensiero arbitrariamente dogmatico, nella misura in cui è il fenomeno stesso a richiedere che l'uomo si volga al di là della fenomenicità, in un suolo di domanda che, per quanto non decifrabile da parte della finitezza umana, nella sua indeterminatezza chiede comunque di venire teorizzato.

In quanto l'atto del "venire all'essere" è però nel contempo preposto alla giustificazione e al mantenimento delle forme del mondo (e non, come nel caso di Heidegger, ad una radicalizzazione della *Seinsfrage tout court*), esso non potrà venire concepito come movimento modulante se stesso nelle differenze storiche, ma come ripetizione di un processo fondativo sempre uguale, in quanto garanzia del permanere di una stabilità nell'alternarsi di suddette differenze. E non solo: non dovendo esso dare ragione della semplice individuazione, ma anche della consistenza ontologica della struttura intramondana, non potrà darsi □ lo abbiamo visto nella critica finkiana a Nietzsche □ come un flusso da cui le cose sono attraversate e perciò sfaldate nei loro confini, come l'autentico essere rispetto a cui le distinzioni fenomeniche sono solo fantasmi, ma come un movimento fondativo che vi resta al di sotto, che le fonda senza travolgerle; allo stesso modo in cui la costituzione husserliana non cancella o condiziona la configurazione della *Lebenswelt*. Il "mondo" finkiano, per questo motivo, si configura come una sorta di sovrapposizione di due differenti piani d'essere, rispettivamente corrispondenti al piano del *Wesen* e dell'*Erscheinung*, dove il rango ontologico del secondo, inferiore, viene mantenuto e fondato in quello del primo. Da qui è da ricavarsi il motivo della centralità della *Gottesfrage* e del presentimento del "più essente" nella filosofia del Nostro, da riferirsi perciò ad un'urgenza teoretica che, ancora una volta, possiamo definire fenomenologica, se con questo termine ci si richiama ad un'istanza filosofica mirante a sostenere e a radicare nelle sue condizioni di possibilità il mondo nel modo del suo mostrarsi¹⁶⁴. Da qui, inoltre, si comprende la ragione dello stacco rispetto a Heidegger: se il superamento di qualsivoglia forma di *Gottesfrage* può essere addirittura additato come l'obiettivo fondamentale della prospettiva heideggeriana, lo stesso non può dirsi per Fink, il quale, guidato dalla necessità di salvare la stabilità ontologica della compagine del mondo, non può che parlare di un livello d'essere superiore a proposito del suo processo di costituzione, esponendosi ancora al rischio di una concezione del fondamento non immune da condizionamenti di tipo sostanziale¹⁶⁵.

In più luoghi dell'opera finkiana troviamo dichiarata l'importanza del riconoscimento di un tale molteplice strato d'essere, che l'autore avvicina alla

¹⁶⁴ Così si esprime Bruzina a proposito del significato di "riduzione fenomenologica": "Unter diesem Namen aber ist nicht bloß die vor langer Zeit in den *Ideen* gegebene Darstellung Husserls zu wiederholen, nämlich daß die Reflexion zur 'reinen Erlebnissphäre als transzendentalen', zum 'ganzen Feld des absoluten Bewußtseins' zurückgeführt wird, das zuerst als 'Residuum' charakterisiert ist, als das, was 'übrig bleibt', nachdem die 'psychophysische Allnatur' 'ausgeschaltet' wird. Wichtiger ist, daß sich die bisher sichere und fest vorausgesetzte Auffassung der objektiven Realität radikal so verwandelt, daß sie nunmehr nur verständlich wird, wenn ihre 'radix', ihre Quelle offenbar ist. Daß diese Quelle 'die noetischen Funktionen' genannt wird, durch die sich die objektive Realität 'konstituiert', macht aber nicht den wesentlichen methodologischen Schritt als solchen aus" (R. Bruzina, *Die Auseinandersetzung Fink-Heidegger: das Denken des letzten Ursprungs*, in «Perspektiven der Philosophie», 22, 1996, p. 31).

¹⁶⁵ Non mancano del resto riflessioni critiche che, ascrivendo a Fink gli stessi obiettivi di Heidegger, denunciano nel suo pensiero un'incoerenza di fondo. Scrive D'Alessandro a proposito di Fink e Axelos: "ambidue sono da ricondurre sostanzialmente all'ermeneutica di Nietzsche e di Heidegger, ma finiscono per non sostenere il carattere di alterità del gioco e tornano così a proporre un pensiero che, nonostante gli innumerevoli motivi di autentica originalità, continua a perseguire intenti onto-teologici" (P. D'Alessandro, *Il gioco inconscio nella storia*, Franco Angeli, Milano 1989, p. 231, nota 29).

saggezza della filosofia antica e al suo non ridurre il piano della *dóxa* a semplice chimera soggettiva¹⁶⁶: il luogo dell'opinare "è", nonostante la verità che gli inerisce esiga di venire ampliata in una verità ulteriore, che solo il filosofo può cogliere¹⁶⁷. Dal punto di vista del conoscere: una cosa non è per forza o vera o falsa, come può sembrare ove ci si limiti alla scienza dell'ontico, avendo in sé la conoscenza diversi gradi e fondandosi la sua gradualità in una "gradualità dell'essere"; come Aristotele aveva ben mostrato nella scala dei saperi illustrata all'inizio della sua *Metafisica*, "il sapere è tanto più sapiente, quanto più essente è il saputo"¹⁶⁸. Affermazioni simili stupiscono e risultano a tutta prima difficilmente interpretabili dove incontrate nei testi; e lo stesso dicasi per formule esplicative "ambigue", come la riconduzione del binomio cosale sostanza-accidente alla specularità rispetto alla coppia "cielo"- "terra", oppure, sulla medesima falsariga, l'indicazione di un rapporto di corrispondenza affine fra la totalità del mondo e l'universalità di generi e specie, universalità definita "*Abbild*" e "*Widerschein des unendlichen und unabzählbaren All-Inbegriffs der Welt*"¹⁶⁹. Se è vero che simili constatazioni lasciano pensare al ritorno ad un sistema di pensiero di matrice ancora pre-kantiana, addirittura ad un'immagine del cosmo a tratti tributaria delle antiche cosmologie, va però sempre tenuto presente che le basi e le premesse per poterle avanzare risiedono in un'impalcatura concettuale che resta dettata dalla necessità di rimanere aderenti al fenomeno: nella lettura del pensatore che stiamo proponendo è quest'ultimo ad imporre la strutturazione del "mondo" nella duplicità di livelli di cui si è detto, mentre la separazione tra un *Urbild* e un *Abbild*, quest'ultimo identificabile con le strutture determinanti l'intramondano, non sarebbe che una conseguenza. Vale a dire che se l'autore può descrivere la regione della presenza ontica come riflesso della totalità e del gioco del mondo, radicando così l'ente e le forme del suo esibirsi in questa sorta di parallelismo di piani apparentemente incomprensibile con gli strumenti della filosofia trascendentale, ciò è possibile solo perché lo stesso parallelismo, insieme alla relazione origine-originato che vi è connessa, è in fondo richiesto nell'ambito di un'ottica interrogante che, seppur volta a negare una divaricazione fra piani d'essere autonomi, non può che fissare una linea di confine fra fondato e fondante, pena il travolgimento della conformazione del primo nel potere fondativo del secondo.

Alla luce del medesimo accostamento di piani ontologici traiamo inoltre elementi nuovi riguardanti il confronto con la tradizione precedente. Anche in

¹⁶⁶ Cfr. ad esempio E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, cit., p. 25; ID., *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 141.

¹⁶⁷ Sebbene Fink si richiami a questo tratto della filosofia antica, non dimentichiamo comunque che il modo in cui l'antichità ha pensato la distinzione essenza-fenomeno, almeno a partire da Platone, è contrassegnato per il filosofo da quella che egli definisce "metafisica della luce", ossia da un atteggiamento speculativo dimentico del versante oscuro che l'interrogare umano, nel suo carattere finito, non può portare a chiarezza. In questo senso si può dire che Fink, ripudiando soluzioni filosofiche "estreme", miranti ad una radicale cancellazione delle vecchie gerarchie ontologiche (si pensi ad esempio al nietzscheano rovesciamento del platonismo), miri piuttosto ad una loro ripresa e rielaborazione su canali di approfondimento differenti, non più vincolati all'equazione "Essere = Luce".

¹⁶⁸ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, cit., p. 24.

¹⁶⁹ E. Fink, *Alles und Nichts*, cit., p. 217.

questo caso si fa evidente la distanza da Heidegger, rispetto al quale la rivoluzione filosofica prospettata da Fink può dirsi senza dubbio più “moderata”. Cosa significa infatti 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, appunto mediante l’“aggiunta” di quel secondo livello d’essere corrispondente all’originario divenire che Fink chiama “mondo”? La storia della metafisica, in quanto poggiante sul *Weltspiel* e guidata dai binari *a priori* schiusi nella valenza dell’uomo come *ens cosmologicum*, non ha condotto “fuori strada”, ma si è semplicemente interrotta “troppo presto” nel seguire le tracce che questi binari le hanno indicato. Più precisamente: si è fermata alla definizione dell’intramondano, al piano dell’*Abbild*, e non è scesa nella profondità dell’*Urbild* e ai parametri concettuali richiesti dal suo pensiero. Se al di sotto della storia dell’umana comprensione dell’essere è da pensarsi per Fink l’instancabile schiudersi di quell’unico *logos* a cui il termine “*Welt*” rimanda, si può dire che il pensiero occidentale si sia per l’autore limitato a portare a concetto la conformazione di questo *logos*, senza spingersi a cogliere l’originario processo cosmologico ad esso sotteso. Ciò comporta che non venga negato quanto tradizionalmente asserito circa la sfera mondana (la cui struttura è già intrinsecamente suggerita dalle *Ahnungen* corrispondenti alla base delle rispettive domande filosofiche): la cosa come sostanza, la verità come corrispondenza ed il mondo come insieme degli enti. Nell’ottica finkiana tali definizioni restano, ma ampliate alla luce della rinnovata risposta fornita al sentore della distinzione essenza-fenomeno, ora sottratta all’idea di un “ente più alto” e trasposta in quella di un “divenire originario” che si dà solo come moto fondante: in luogo di avere un insieme di sostanze contrapposto ad un fondamento ontologicamente autonomo, abbiamo ora il medesimo insieme riletto alla luce del movimento del suo presentarsi, movimento inteso nel modo che già conosciamo. E ciò comporterà che: il mondo non è solo insieme di cose, ma, più originariamente, anche la sede del loro apparire; la cosa non è solo sostanza, radicandosi nel contempo nell’evenire della propria origine; la verità non è solo corrispondenza, ma, più a monte, anche *alethéia* e non-nascondimento. La formula che emerge è sempre quella del “non solo, ma anche”. Sostituendo alla concezione di un *Grund* extra-mondano (comunque lo si intenda) quella di un *Ursprung* che è tale in quanto darsi dell’orizzonte mondana, la staticità della struttura del mondo concettualizzata dalla metafisica, trattenuta e non superata, viene smossa e innestata nel sotterraneo processo d’essere da essa tacitamente presupposto. Si può dire che Fink □ in ciò molto più vicino a Gadamer che a Heidegger □ attui un superamento di tipo dialettico della storia del pensiero precedente e della sua *Weltinterpretation* (comunque fondata nell’immutabile *Weltvernunft*), trattenendone le acquisizioni ed assorbendole contemporaneamente nel loro comune sfondo originario, nel moto del sorgere del *logos* che solo le rende possibili¹⁷⁰. La metafisica, il cui progetto ontologico è non a caso posto da Fink a

¹⁷⁰ Documento emblematico circa l’importanza rivestita per Fink da un pensiero dialettico, nella distanza che in ciò separa l’autore da Heidegger, non da ultimo in riferimento a Hegel, è il testo dell’incontro che i due filosofi, insieme ad altri, tennero sul tema nel 1952 a Muggenbrunn, nella Foresta Nera: M. Heidegger, *Colloquio sulla dialettica*, cit., pp. 273 e sgg. Non stupisce che di fronte alla domanda esplicita di Biemel, il quale chiede “dove sta la differenza tra il concetto di

capo del nostro vivere ingenuo, non sarebbe andata oltre il ripetere i contorni della struttura formale del reale, conferendo a questa valore ontologico nell'assolutizzazione delle sue rigide determinazioni e limitandosi a decifrare il *logos* in questione. Fink, pur facendo propri gli esiti degli sforzi teoretici del passato, aventi l'enorme merito di aver portato a concetto la stabile compagine dell'atteggiamento naturale e del mondo, attua rispetto a questi un passo in più, mirante a calarli nella "Bewegung von allem endlich Seienden im Spielraum der Welt"¹⁷¹. Così facendo, la progettualità filosofica è posta nelle condizioni di ricongiungersi con la propria origine, con quella dimensione da pensarsi alle spalle del dispiegamento temporale dell'interrogazione ontologica dell'uomo; dimensione a cui la comprensione umana non si sarebbe sinora ricongiunta, in quanto limitatasi all'indagine sulla zona dei suoi "punti d'arrivo".

Al termine della nostra analisi, ci sembra dunque di poter concludere che lo scopo a cui Fink guarda resta quello alla guida della fenomenologia e che altrettanto affine resta la matrice struttiva del suo modo di procedere. Poco importa se nella filosofia dell'autore la nozione di *Welt* è legata sin dall'inizio a doppio filo con quella di "progetto ontologico" (in un singolare incontro di influenze heideggeriane e hegeliane) e se le implicazioni del primo concetto si mischiano per questo con un ulteriore ordine problematico, il quale si muove ai confini della questione cosmologica vera e propria (abbiamo visto come lo svolgersi della progettualità filosofica resti in superficie rispetto all'autentica vita del mondo). Poco importa, cioè, se la ricerca sul *Weltursprung*, trasformata in indagine sull'essere dell'ente, può estendersi per Fink a riflessioni in grado di relativizzare e motivare storicamente quell'ingenuità che il suo sguardo filosofico, come quello di Husserl, si è trovato a fronteggiare (il realismo ingenuo husserliano diviene il frutto di una storia di progetti), oltretutto in grado di far ricadere gli esiti dell'indagine costitutiva sul loro punto di partenza¹⁷². Il nucleo centrale del pensiero finkiano resta a nostro avviso una "riduzione", anche se

mondo di Heidegger e di Fink?", Heidegger risponda così: "secondo Fink la dialettica si trova necessariamente nel concetto di mondo" (ivi, p. 277).

¹⁷¹ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, cit., p. 48.

¹⁷² Come la filosofia ha inciso nella conformazione del nostro *a priori* ontologico, infatti, così il progetto finkiano, coerentemente, prevede una riconfigurazione dello stesso significato di "ovvio". A differenza di Husserl, l'indagine sull'origine del mondo ricade, non solo dal punto di vista pratico (si pensi agli auspici della *Crisi*), sul vivere naturale e sul suo concreto mostrarsi, ragion per cui, così come può esserci un'ingenuità "manchevole" e ancora insufficiente quanto a *Weltauffassung*, può essercene anche una che, pur mancando di problematizzazione, fonda se stessa su presupposti ontologici ancorati al raggiungimento di un'autentica Verità (in questo caso con la V maiuscola) e che nel secondo capitolo abbiamo cercato di ipotizzare nei suoi risvolti a sfondo mitico, aventi senza dubbio una maggiore possibilità di esplicazione nelle riflessioni antropologiche del nostro autore. A titolo d'esempio, come si è già argomentato nel capitolo secondo: c'è un modo di esperire i confini sostanziali di un oggetto che ne assolutizza la chiusura e che lo concepisce nella sua netta e radicale separazione dalle altre cose, ma vi è anche un altro modo che, pur non perdendo la delimitazione cosale, la coglie nel legame al mondo che la circonda. Si legge ad esempio in *Welt und Endlichkeit* (cit., p. 203): "Ma non è solo il sentimento del sublime in cui il mondo ci interpella come l'ampiezza senza confini; anche nella vicinanza patria: le cose semplici, la casa dell'infanzia, l'albero del giardino, il volo dei gabbiani sopra il lago indistinto in lontananza, in tutto ciò può essere presente il *mondo*, può trovarsi un significato infinito".

affiancata e completata da elementi non più fenomenologici in senso stretto¹⁷³. Ancora ci sembra valida l'impostazione della definizione husserliana di “*phänomenologische Reduktion*”:

“Invece dunque di vivere ingenuamente nell'esperienza e di indagare teoreticamente l'esperito, la natura trascendente, compiamo la 'riduzione fenomenologica'. In altre parole: invece di *compiere* in modo ingenuo gli atti costitutivi della natura con le loro tesi trascendenti, e di lasciarci determinare, attraverso le motivazioni in essi immanenti, a effettuare sempre nuove tesi trascendenti, mettiamo 'fuori gioco' tutte queste tesi, non vi prendiamo più parte e dirigiamo invece il nostro sguardo in modo da poter afferrare e studiare teoreticamente la *coscienza pura nel suo proprio essere assoluto*. Questa è ciò che ci rimane come quel '*residuo fenomenologico*' che abbiamo cercato; [...]. Propriamente non abbiamo perduto nulla, anzi abbiamo guadagnato la totalità dell'essere assoluto che, rettamente inteso, racchiude in sé tutte le trascendenze mondane e le 'costituisce' in sé”¹⁷⁴.

Nonostante il punto di arrivo “assoluto” non sia più la coscienza, ma una dinamica originante rispetto a cui la coscienza stessa è costretta a riconoscersi nella sua finitezza, anche in Fink ritroviamo la messa “fuori gioco” delle tesi trascendenti caratterizzanti il nostro atteggiamento naturale, tesi che anche in questo caso, in luogo di “andar perse”, vengono “racchiuse” nell’“essere assoluto” che le “costituisce”, ora coincidente con l'evento del *Weltspiel*. Il “residuo fenomenologico” in questione, sottratto al primato del soggetto, diviene un “residuo cosmologico”.

La dottrina del “mondo”, vero fulcro dell'ontologia dell'autore, nasce così come tentativo di spiegazione ontologico-costitutiva del piano dell'evidenza, in un processo di discesa graduale leggibile alla luce del cammino affine intrapreso dal vecchio maestro: dalle cose alla totalità mondiale, sino alla dinamica del suo scaturire, al fine di una rinnovata lettura dell'iniziale piano intramondano. Ciò in un sistema palesemente “chiuso” dove qualsiasi apporto di matrice storicistico-ermeneutica, la cui presenza è innegabile, ci sembra però avere un ruolo secondario.

¹⁷³ Di “riduzione” parla anche Schwarz: cfr. F. A. Schwarz, *Zum Weltproblem Eugen Finks*, in F. Graf (hrsg.), *Eugen-Fink-Symposium Freiburg 1985*, Schriftenreihen der Pädagogischen Hochschule Freiburg, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1987, p. 69. Del fatto che si tratti di una “fenomenologia ontologica” non dubita nemmeno Franz, che afferma a proposito di Fink e di Heidegger (il riferimento è verosimilmente al “primo” Heidegger): “La seconda generazione della fenomenologia, dapprima e prima di tutto Martin Heidegger e, sulla sua traccia, Eugen Fink, era da una parte in obbligo verso l'esigenza fenomenologica 'alle cose stesse', dall'altra parte non ha tuttavia più risposto alla domanda sulle condizioni di costituzione nel senso della fenomenologia trascendentale della coscienza. Essa assume piuttosto l'intera ampiezza del domandare metafisico □ diversamente da Husserl □ in un senso critico e costituisce così una fenomenologia volta ontologicamente. Essa pone la domanda sulle condizioni di costituzione della fenomenicità guardando alla metafisica tradizionale e alla sua ontologia” (T. Franz, “*Der Leib ist eine große Vernunft*”. *Eugen Finks kosmologisch-anthropologische Interpretation von Eros und Thanatos*, in A. Böhmer-A. Hilt □ hrsg. □, *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, p. 92).

¹⁷⁴ E. Husserl, *Ideen I*, cit., pp. 106-107; tr. it. p. 124.

3.3. *Essere ed apparire, fenomeno e cosa in sé*

Sulla scorta dell'interpretazione proposta, terminiamo con una domanda: la traduzione in chiave ontologico-speculativa della problematica costitutivo-fenomenologica non rischia di lasciarsi alle spalle la componente prioritaria per eccellenza della fenomenologia, vale a dire il concetto di fenomeno considerato nella rosa completa delle sue implicazioni? Abbiamo cercato di mostrare come il punto di partenza della discesa investigativa finkiana sia la forma dell'atteggiamento naturale, già convertita in termini ontologici; lo abbiamo visto nello specifico con le nozioni di sostanza e corrispondenza, la prima implicante a sua volta l'insieme delle determinazioni categoriali, oltre che la caratterizzazione di ordine eidetico, la seconda l'identificazione di un io posto di fronte ad un oggetto del quale è parimenti presupposta l'identità. Abbiamo inoltre visto come Fink proclami espressamente che la filosofia deve avere inizio come fenomenologia, come analisi intenzionale del fenomeno poi da estendersi in direzione speculativa. Ma giungendo alla conclusione che l'orizzonte d'esperienza "è" così, non si perde di vista quella che da Kant in poi può essere definita la grande conquista della filosofia trascendentale, vale a dire l'aderenza dell'interrogazione filosofica alla sfera di senso umana e al suo *a priori*? Non significa conferire a tale sfera un valore assoluto che prescinde dall'esperienza dell'uomo? Sino ad ora abbiamo insistito sulla specularità rilevabile fra Fink e la fenomenologia relativamente al modo di interrogazione dell'ambito fenomenico. Sorge però adesso il dubbio che all'interno della proposta finkiana il fenomenico "si trasformi" e si limiti a rimandare all'antica regione della *dóxa* e alla sua opposizione all'essenza, non all'accezione che il termine assume a partire da Kant, sulla scia di premesse già poste in seno al soggettivismo moderno. Sostenere che la cosa "è" sostanza non contraddice le acquisizioni tanto delle kantiane forme *a priori* del soggetto, quanto dell'husserliana "sospensione di giudizio"?

Il problema è a ben vedere solo apparente: essendo il punto di partenza il naturale vivere dell'uomo, il fenomeno non va perso, essendo nientemeno che il fenomeno, inteso specificamente in senso husserliano, ad essere convertito ontologicamente, nel nesso indisciungibile che esso continua ad intrattenere con l'esperire umano. Dire "è" non significa assolutizzare la riflessione sull'essere svincolandola dalla comprensione, in quanto già presuppone il prerequisito per cui una tale riflessione ha senso solo se guidata dal *Seinsverständnis*; è anzi proprio questa una delle fondamentali scoperte che Fink riconosce alla filosofia di Kant nell'ambito della sua interpretazione ontologica del filosofo: "presso Kant viene per la prima volta pensato nuovamente in un'intrinseca unità essenziale ciò che si coappartiene: *l'individuazione dell'ente e l'apparire dell'ente*"¹⁷⁵. L'originale traslazione finkiana delle premesse fenomenologiche non esclude dunque l'assunto trascendentale di partenza che giustifica come legittima solo un'indagine concentrata sui presupposti del modo in cui l'ente si mostra al soggetto. Benché non sia più il soggetto stesso a venire indicato come perno dello schiudersi dello spazio di questo apparire, bensì la regione mondana del suo incontro dell'oggetto,

¹⁷⁵ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit., p. 82.

è l'asse dell'esperienza soggettiva a chiedere di venire rimessa allo scaturire del mondo, non importa se con l'appellativo di "essente"; e ciò in quanto è una tale *Erscheinung*, in seguito alla rivoluzione kantiana, che può decidere del *Seinsproblem*, nonché dei criteri secondo i quali risulta lecito dire "è". È solo ed unicamente l'*a priori* soggettivo a svolgere ancora la funzione di guida del ricercare filosofico, nonostante non sia più l'io il luogo in cui scorgerne l'origine; l'io □ riconosciamo qui una dinamica già incontrata nel "primo" Fink □ diviene allora indicatore di una direzione di ricerca che, nel suo giustificarlo, è infine destinata a superarlo.

Alla questione del fenomeno è dedicata la *Vorlesung* più volte citata dal titolo *Sein, Wahrheit, Welt*, il cui sottotitolo recita: *Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Due elementi fondamentali emergono dal testo: sia come la concezione finkiana, richiamandosi a quella husserliana, miri a superare e insieme a riassorbire la distinzione fenomeno-cosa in sé e, più ampiamente, il discrimine fra empirico e non empirico per la determinazione del concetto di fenomeno; sia la stretta relazione sussistente fra l'evenire del mondo e la questione della fenomenicità, relazione del resto già suggerita dalla definizione più volte incontrata che vede la *Weltganzheit* quale campo spazio-temporale e, altresì, quale orizzonte dell'apparire. Ciò a conferma di come sia il riferimento alla sfera della conoscenza umana a ricevere da ultimo una fondazione tramite la *Weltbewegung*, essendo il medesimo riferimento a porre l'esigenza del pensiero di quest'ultima nella sua portata esplicativa (ancora una volta nel contesto di un riattraversamento a ritroso della direzione prevalentemente seguita da Fink nelle sue opere, dall'intramondano al mondo, dall'ente all'essere).

Questa la domanda al centro di *Sein, Wahrheit, Welt*: cos'è l'apparire dell'ente? Ovvero, in senso stretto: in che misura l'ente entra nella zona del percepire e del rappresentare umano? Per giungere alla riconduzione dell'*Erscheinung* all'*Aufgang* della totalità del mondo □ questo lo scopo a cui mira l'opera □, il filosofo prende in considerazione due differenti concezioni di *Erscheinen*, già incontrate brevemente nel corso dell'interpretazione della *Fenomenologia* hegeliana, schematicamente ricondotte alla visione antica e a quella moderna e rispettivamente denominate con gli appellativi di *Vorschein* e *Anschein*, che con Riccardo Lazzari scegliamo di tradurre con "apparizione" e "apparenza"¹⁷⁶.

Quanto alla visione dell'*Anschein*, essa parte dal presupposto di un soggetto di fronte ad un oggetto, il cui essere è indipendente dal suo essere-conosciuto e a cui resta indifferente la relazione all'altro-da-sé. L'apparire, in questo caso, viene fatto derivare dal rapporto che si instaura fra polo soggettivo e polo oggettivo; a partire dalla premessa dell'estraneità fra io e cosa, l'*Erscheinen* ha a che vedere con la nostra rappresentazione: la cosa è lì, al di là della mia percezione, ed è solo in forza del mio avvicinamento e del mio conoscere che essa mi appare. Se è questa la prospettiva del cosiddetto "realismo ingenuo", la cui posizione circa la questione veritativa sappiamo essere per Fink condizionata dal filosofare moderno, essa è anche l'ottica riflessiva a monte di quelle che l'autore chiama posizioni "ipercritiche", le quali, sulla scorta della distanza soggetto-oggetto, mettono in dubbio la possibilità che il primo possa conoscere il secondo (palese è

¹⁷⁶ Cfr. R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, cit., p. 243.

il riferimento alla cosa in sé kantiana). Sia che si ammetta la piena conoscibilità dell'ente, sia che la si metta in dubbio, resta dato per scontato un certo grado di chiusura della cosa, un suo poter sussistere anche senza l'uomo, nonché una dipendenza dell'apparire dalla sfera umana: "l'essere oggetto dell'ente è il suo apparire. Esso si imbatte per così dire nel cono di luce di un essere vivente rappresentante. La luce in cui esso 'appare' gli si avvicina dall'esterno, esso è 'apparente', illuminato dalla luce della conoscenza"¹⁷⁷.

"L'apparire in questo senso c'è solo nella misura in cui c'è l'uomo. Se egli compare in mezzo alle cose, allora avviene un apparire multiforme, un risplendere di enti di tipo molteplice nel campo di rappresentazione umano. Ma l'esistenza dell'uomo non è necessaria. In ogni caso la sua 'necessità' non è direttamente riconoscibile. Egli è *un* ente tra molti enti di molti tipi, □ è una creatura della natura vicina ad altre innumerevoli creature della natura. Poiché egli c'è e poiché egli è dotato di capacità rappresentativa e conoscitiva, per questo nel circolo vitale dell'uomo accade un costante apparire dell'ente. L'apparire dipende dal fatto che l'uomo è, □ e ha così la stessa contingenza dell'uomo stesso. Che l'ente appaia nel senso dell'apparenza è, parlando dal punto di vista dell'ente, non necessario. L'ente è, cosa è e come è, □ indifferentemente dal fatto che appaia o no. L'essere-rappresentato e l'essere-oggetto non lo riguardano in se stesso"¹⁷⁸.

Nella concezione che identifica il fenomeno come "apparenza", dunque, l'apparire è da ascrivere ad un movimento avente sede nel soggetto; benché, come Fink specifica, dell'oggetto debba venir presupposta l'intelligibilità, è all'essere-conosciuto che risulta sovrapponibile il suo *Sich-zeigen*.

Differentemente nel caso in cui l'*Erscheinen* venga concepito come *Vorschein*: "anche ora comprendiamo l'apparire come un 'movimento', □ il quale non sorge però nel soggetto rappresentante, bensì in ogni cosa"¹⁷⁹.

"Le cose stesse (*die Dinge selber*) attuano il movimento dell'apparire, entrano in un contorno finito, si formano in una forma determinata. Esse sorgono nell'aperto, vengono fuori da un oscuro nascondimento □ pressappoco come i fiori sorgono dal ventre nascondente della terra ed escono nel giorno e qui fanno sventagliare i loro colori brillanti nel vento dei prati. [...]. Nella misura in cui l'ente viene all'apparizione, esso si esibisce sempre, □ non ha semplicemente un essere *riferito a se stesso*, bensì anche un *essere offrentesi*: esso è *in sé (in sich)* proprio per il fatto che *al contempo è per altro ente (für anderes Seiendes)*"¹⁸⁰.

Le cose, in questa seconda accezione, non sono prima per poi schiudersi solo in un secondo momento, ma sono in quanto si schiudono. Esse non precedono l'apparire, ma si danno solo apparendo: "*die Dinge sind erscheinend*"; il venire-all'apparizione, altrimenti detto, coincide con la loro individuazione, "*das Erscheinen ist Hervorkommen in die Lichtung*"¹⁸¹. Il fatto che l'uomo possa conoscere gli enti, allora, non è più da ricondursi all'umana *Vorstellung*, ma al fatto che sia l'uomo conoscente, sia le cose conoscibili, sono già "*aufgegangen*". "Omne ens est verum", afferma in proposito Fink, in quanto "la relazione

¹⁷⁷ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, cit., p. 105.

¹⁷⁸ Ivi, p. 106.

¹⁷⁹ Ivi, p. 102.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ Ivi, p. 115.

fondamentale di *Sein und Wissen* non è senza un rapporto essenziale alla relazione fondamentale di *Sein und Lichtung*”¹⁸².

Così viene riassunta la differenza fra istanza antica ed istanza moderna:

“La metafisica *antica* era determinata prima di tutto dall’approccio per cui l’‘apparire’ è il sorgere-a-partire-da-se-stesso-dell’ente, l’entrare nella radura di una presenza ampia come il mondo e in mezzo a cui l’uomo ha il suo posto ed incontra tutto ciò che è: la terraferma circondata dal mare, gli dei e gli eroi, gli amici e i nemici, le piante e gli animali. La metafisica *moderna*, per contro, guadagnò il suo peculiare terreno nell’apparire dell’ente che accade come rappresentare umano”¹⁸³.

In entrambi i casi, *in der antiken und neuzeitlichen Metaphysik*, l’*Erscheinen* è ricondotto ad un movimento intramondano: o del soggetto rappresentante, o delle cose. Nella metafisica tradizionale, nelle sue differenti varianti, è sempre l’ente a guidare l’interpretazione del campo in cui l’uomo ha gli oggetti e da cui unicamente può dispiegarsi la domanda filosofica: “la relazione problematica di essere e radura da una parte e di essere e sapere dall’altra □ ma entrambe le volte essenzialmente riferita all’ente, forma la tematica della metafisica tramandata”¹⁸⁴.

Di fronte ad una tale alternativa, imprigionata nell’ente intramondano, Fink, rifacendosi alla nozione di *Welthorizont* già di Husserl, fa notare come “l’apparire non sia mai un apparire ‘isolato’. Nessuna cosa viene all’apparizione sola; essa appare in un campo avvolgente della comune ‘presenza’, appare in una ‘regione’”¹⁸⁵. Lo stesso dicasi a proposito del *Vorstellen*, centrale nella concezione che vede l’apparire come *Anschein*: il sapere non è mai solo il sapere di un singolo oggetto; possiamo concentrarci su una cosa, ma insieme ad essa è sempre con-saputa la totalità in cui si trova, la sua co-esistenza insieme ad altre cose. In altre parole: il fatto che le cose appaiano all’uomo si radica nella dimensione del mondo che già conosciamo, nell’evento del suo sorgere descritto in altri luoghi dell’opera finkiana. L’apparire degli enti, mediatore del nostro rapporto con essi, in luogo di essere ancorato alla loro singolarità viene ammesso come l’intero spazio in cui questi si danno: prima del mostrarsi dei singoli occorre pensare il campo di un tale mostrarsi, il mondo precedente la distinzione soggetto-oggetto; “l’apparire stesso è molto più originario □ di tutte le cose”¹⁸⁶. Nel pensiero del mondo *Anschein* e *Vorschein* trovano una sorta di mediazione: da un lato l’atto dell’esibirsi, come nella concezione antica schizzata da Fink, è calato nel sorgere nella *Lichtung*, un sorgere in cui è però lo stesso evenire della “radura” totalizzante a precedere e rendere possibile l’individuazione esibentesi delle singole cose; dall’altro, tuttavia, in quanto regione abbracciante l’uomo e sempre riferita al suo rapporto con l’oggetto, lo spazio della *Lichtung* implica che tale mostrarsi sia sempre riferito anche al rappresentare umano, tramite un radicamento nel campo mondano, nel *Feld des Seins*, della dipendenza *Erscheinen-Wissen* prospettata dalla concezione dell’*Anschein*.

¹⁸² Ivi, p. 116.

¹⁸³ Ivi, pp. 116-117.

¹⁸⁴ Ivi, p. 133.

¹⁸⁵ Ivi, p. 139.

¹⁸⁶ Ivi, p. 155.

Questa, molto in sintesi, la conclusione dell'opera, in una successione argomentativa che utilizza l'interrogativo sul fenomeno per giungere nell'ultimo capitolo a tematizzare il "mondo" come rinnovata prospettiva in cui affrontare la questione dell'essere in un'ottica post-metafisica non più concentrata sull'ente. A Fink serve trattare lo spostamento della risoluzione del *Phänomen-Begriff* dal movimento dell'apparire dell'ente (non importa se della cosa o del soggetto che la rappresenta) a quello del sorgere della regione mondana, al fine di indicare la più generale necessità di superare un'ottica ontologica focalizzata sull'ontico e non sul movimento dell'essere che il filosofo nomina "mondo". La questione dell'apparire è insomma additata come una delle possibili strade utili per introdurre alla concezione cosmologica e per "sfondare" il limite rappresentato dal condizionamento intramondano, nella misura in cui la *Darstellung* dell'ente ed il suo legame con la conoscenza umana, insieme alla sua individuazione, trovano per Fink origine nello schiudersi della *Weltgegend*.

All'interno del percorso interpretativo svolto nel presente capitolo, in cui la tematizzazione del mondo è invece il punto di partenza, le riflessioni sull'*Erscheinung* svolte in *Sein, Wahrheit, Welt* intervengono a suggerirci indicazioni fondamentali per arricchirne la delimitazione. Si può dire che in quest'opera le affermazioni "forti" di altri testi (si pensi ad esempio alle considerazioni sulla cosa in *Sein und Mensch*) compaiano nel loro stretto legame al sapere umano, in quanto determinazioni della più generale questione dell'apparire. Se normalmente la prospettiva del mondo viene già proposta nei suoi accenti ontologici e se il gioco cosmico è presentato come peculiare fondamento all'origine dell'individuazione, lasciando così aperte domande come quelle che noi stessi ci siamo posti nell'esposizione della prospettiva di Fink (domande sul genere: "è necessario l'uomo all'evenire del mondo?"), in questa *Vorlesung* del 1955-56 troviamo invece l'intera impalcatura finkiana affrontata nel suo intrinseco legame all'uomo, in una sorta di smascheramento di quella che è a nostro avviso l'autentica origine della sua genesi, conformemente all'"interpretazione fenomenologica" che stiamo tentando¹⁸⁷. Ciò rende così possibile un completamento sia dell'enucleazione della posizione finkiana, sia del nostro quadro interpretativo.

Quale conclusione possiamo trarre dalla concezione che inquadra l'apparire alla luce del mondo come mediazione fra le due prospettive di *Anschein* e *Vorschein*? Da un lato veniamo a sapere che l'ente individuato nella zona mondana, in ciò parallelamente alla visione antica, porta già con sé la propria esibizione e, conseguentemente, che è in virtù di una tale *Darstellung* che l'uomo può coglierlo: il modo del mostrarsi resta per Fink un "venire all'apparizione", anche se l'apparire è adesso radicato nel *weltlicher Zeitraum*. Ma non veniamo a sapere solo questo: parlandoci il filosofo di una compenetrazione fra "apparizione" e "apparenza", scopriamo anche come il *Vorschein*, nella

¹⁸⁷ Queste fra le prime parole con cui esordisce la recensione che sull'opera scrive J. Wahl nel 1960: "C'est là le premier volume d'une oeuvre métaphysique qui promet d'être fort importante, surtout si l'auteur arrive à se délivrer de l'influence du style de pensée heideggerien qui pèse parfois assez lourdement et empêche sa vision du monde de prendre à nos yeux dès l'abord, toute sa propre valeur, sa grande valeur" (J. Wahl, *Sein, Wahrheit, Welt*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 65, 1960, p. 187).

prospettiva finkiana, sia già sempre un mostrarsi-per-l'uomo. Allo stesso modo in cui non c'è individuazione senza apparire, così non c'è un apparire senza riferimento al sapere umano; il che significa anche □ e ci ricongiungiamo così ad una questione già toccata nel primo paragrafo del presente capitolo □ che l'uomo è necessario per l'evenire del mondo.

Ma cosa ci suggerisce una simile osservazione, laddove venga analizzata nel suo sorgere, se non che è per fondare l'orizzonte di senso umano che si sviluppa la *Weltphilosophie*? Compare così un richiamo vicendevole fra la nozione di *Welt* e il piano dell'esperienza: come la prima si articola esclusivamente in vista del secondo, così il secondo, ricevendo fondazione nella prima, ne determina i confini e il modo del dispiegarsi. L'"ist", per Fink, è sempre un essere-per-l'uomo, mai un essere affermato dogmaticamente al di fuori della sfera della conoscenza finita. Il fatto che il filosofo, come abbiamo voluto dimostrare, resti ancorato alla forma del mondo ordinariamente esperito vuole alludere ad un terreno di domanda che già in partenza si mantiene nell'orizzonte umano e fenomenico, essendo solo all'interno di questo orizzonte che riceve senso qualsivoglia interrogativo filosofico¹⁸⁸. Questa acquisizione, benché raramente venga esternata in termini espliciti, è da considerarsi quale silenziosa premessa e sotteso segnava dell'intera produzione dell'autore. Con una formula: *quella di Fink resta a tutti gli effetti una filosofia trascendentale*, benché condotta su un terreno cosmologico e non più intenzionale¹⁸⁹. Solo il fenomeno può fungere da filo conduttore, anche dove a

¹⁸⁸ Chiede ad esempio von Herrmann: "domina il mondo senza la relazione dell'uomo al mondo, o il venire all'apparire di ogni cosa finita ha una relazione necessaria al conoscere umano?" (F.-W. von Herrmann, *Remarks on the Difference between Fink's and Heidegger's Approaches to Heraclitus*, cit., p. 20). Domande simili, più che lecite ove si cerchi di ricomporre la prospettiva di Fink a partire dalle indicazioni talvolta eterogenee derivabili dai testi, ci sembrano però cadere nel momento in cui l'intera impalcatura finkiana venga assunta già a monte come una prospettiva orientata sulla comprensione umana.

¹⁸⁹ Ci sembra così sventata l'insidia teoretica denunciata da Pöggeler nella sua lettura di Fink alla luce di Heidegger: "nella svolta cosmologica di Fink si manifesta anche il pericolo che la problematica 'trascendentale' (che Heidegger ha mantenuto all'interno della svolta verso lo 'storico') venga abbandonata a vantaggio di un pensiero speculativo-dogmatico del mondo in-sé" (O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske 1963; tr. it. *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991, p. 301, nota 1). Il pericolo in questione parrebbe derivare proprio da quegli elementi concettuali la cui incomprendibilità è servita anche a noi come slancio per un tentativo di interpretazione alternativo, volto a svincolare la lettura di Fink da un eccessivo condizionamento da parte della filosofia heideggeriana: "Parole chiave, che in Heidegger sono intese in senso 'trascendentale' ossia riferito alla storia dell'essere, ricevono in Fink un significato del tutto diverso: il 'Weg' viene pensato come movimento dell'ente, come ascesa nell'essere da un ente inferiore ad uno superiore; lo 'Sprung' diviene il 'salto dentro [Einsprung] nel movimento della stessa ascesa dell'essere' [...]. Attraverso la sua svolta cosmologica Fink può assumere idee romantico-idealistiche più positivamente di quanto facesse Heidegger, e per esempio criticare il modo in cui Heidegger ascrive Nietzsche alla metafisica da superare [...]" (*ibid.*).

Del resto la commistione di ontologia e filosofia trascendentale è già ravvisata da Fink nella filosofia di Kant, e ciò già dagli anni Trenta. Emblematico il testo di una conferenza del 1935, una delle prime testimonianze dell'interesse per la tematica ontologica che stava maturando nel giovane collaboratore di Husserl anche prima della morte del maestro: E. Fink, *Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie*, in *Nähe und Distanz*, cit., pp. 7 e sgg.; tr. it. *L'idea di una filosofia trascendentale in Kant e nella fenomenologia*, in *Prossimità e distanza*, cit., pp. 31 e sgg.

venire interrogato sia l'essere dell'ente. Fu del resto già questa una conquista di Heidegger, come ben mostra la sua interpretazione di Kant o la scelta di condurre l'indagine sull'essere a partire dall'analitica esistenziale¹⁹⁰.

Sein, Wahrheit, Welt offre anche ulteriori elementi a sostegno della nostra tesi. In che termini l'autore esplicita infatti l'orizzonte del fenomeno di cui il *Weltbegriff* vuole giustificare l'apparire? Di quale fenomeno vuole essere indagata la fenomenicità? Sono queste utili domande-guida da porre ad alcune pregnanti pagine dell'opera. Da un lato abbiamo così l'occasione di vedere ribadita la centralità della nozione di *a priori*, dall'altro, per quel che attiene alla sua specificazione, siamo condotti di fronte alla sostanziale differenza rispetto all'esito della riflessione sul mondo a cui giunge Kant nella *Critica della ragion pura* e, più in generale, rispetto alla concezione kantiana di *Erscheinung*, mentre è di nuovo Husserl ad emergere come punto di riferimento, nella sua peculiare rivisitazione della problematica trascendentale¹⁹¹. La questione riguarda a ben vedere non solo il significato, ma anche l'estendibilità del termine "fenomeno". Se è invero alla dimensione di senso umana che il pensiero del mondo si connette, pena la caduta in una prospettiva dogmatica, ciò non deve condurre al pensiero, a sua volta non problematizzato, di una dinamica fondativa valida soltanto finché esiste l'uomo, la quale lascerebbe al di fuori di sé, in quanto inconoscibile ed indeterminabile, un tempo in cui ancora gli uomini non erano o un'estensione spaziale in cui gli uomini non sono. Allo stesso modo in cui non è lecito pensare ad un ritaglio esperienziale teso fra il soggetto e il confine del suo sapere, al di fuori del quale risulti possibile pensare una realtà altrettanto indeterminata per la conoscenza finita. Com'è noto, sono questi i confini che Kant pone esplicitamente al margine della sua delimitazione dell'ambito fenomenico, da una lato con la nozione di *Ding an sich*, dall'altro con l'esclusione di ogni legittimità per la totalità incondizionata additata dall'idea di *Welt*, alludendo tale idea ad un intero che non può essere, nella misura in cui un incondizionato fenomenico non collima con la dipendenza della sfera del fenomeno dal limitato orizzonte soggettivo¹⁹². In modo più radicale di quanto non avvenga in Kant, il fenomeno a cui guarda Fink,

¹⁹⁰ Una tematizzazione chiara ed esaustiva dell'interpretazione heideggeriana di Kant si trova in P. Rebernik, *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, ETS, Pisa 2006. Circa il cammino di pensiero che conduce Heidegger all'approccio di *Sein und Zeit*, cfr. invece R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano 2002; S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006.

¹⁹¹ Sul rapporto e l'affinità fra Husserl e Kant, tema molto dibattuto in seno alla critica, ci limitiamo a rimandare a due fra le pubblicazioni più recenti nel panorama italiano, la prima mirante a sostenere un'incompatibilità di fondo fra le due filosofie, la seconda, diversamente, volta ad evidenziare l'elemento kantiano nel razionalismo husserliano: V. De Palma, *Il soggetto e l'esperienza: la critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001; L. Bisin, *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani nel razionalismo di Husserl*, Mimesis, Milano 2006.

¹⁹² Come si legge nella prima *Critica*, "con il principio cosmologico della totalità non viene dato un *maximum* della serie di condizioni in un mondo sensibile, inteso come una cosa in se stessa, ma esso può soltanto essere imposto nel regresso di quella serie" (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Reimer, Berlin 1911, p. 348; tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito □ con testo tedesco a fronte □, Bompiani, Milano 2004, p. 755).

come nel caso della fenomenologia husserliana, si estende ad assorbire nella sua interezza la problematica dell'“in sé” e ad inglobare anche ciò che, pur non essendo conosciuto empiricamente, è sempre con-saputo nel contesto dell'esperienza, in un ampliamento della nozione di *a priori*. La *Lichtung* mondana intende allora rappresentare il campo in cui può giocarsi questo duplice piano del rapporto uomo-mondo, di cui la *Weltphilosophie* intende cogliere il sorgere sul piano ontologico, non lasciando nulla al di fuori di sé e ponendosi alle spalle di qualsiasi scarto e tensione pensabile, sia sul piano verticale, sia su quello orizzontale.

Indicativo in proposito è il modo in cui Fink presenta incastrate l'una nell'altra le due concezioni di apparire preliminarmente descritte e poi mediate nella nuova concezione di *Erscheinen* radicata nell'intero del mondo. Della visione antica è trattenuta l'equazione apparizione-individuazione, mentre abbiamo visto come di quella moderna venga conservato il necessario riferimento al soggetto, parallelamente alla congiunzione attuata dal filosofo fra livello fenomenico e pensiero speculativo. Ma non solo: leggendo *Sein, Wahrheit, Welt* si evince come dell'*Anschein* venga contemporaneamente mediata anche la premessa di partenza, quella per cui l'oggetto, in generale il mondo, è tale indipendentemente dalla conoscenza che ne ha il soggetto, la quale resta casuale. Da una parte si identifica l'accadere del mondo con l'apparire per il soggetto, in una dichiarata relazione di interdipendenza fra momento soggettivo e momento oggettivo, dall'altra si afferma però che all'essere del reale è indifferente l'uomo. Lungi dal costituire una contraddizione, questa singolare compenetrazione fra *Anschein* e *Vorschein* delineata da Fink non fa che schizzare la peculiare concezione del fenomeno a cui il filosofo guarda, confermando ai nostri occhi la sua volontà di convertire ontologicamente il campo dell'*a priori* prospettato da Husserl. Se il fulcro dell'argomentazione è ora il *Weltgeschehen*, emerso come regione dell'apparire per l'uomo, questo apparire non sarà però da intendersi limitatamente allo spazio dell'empiria e dell'insieme delle determinazioni di cui l'uomo ha un'esperienza diretta e *a posteriori*, ma altresì in relazione al mostrarsi della forma della realtà, quella stessa forma che fa sì che io incontri il mondo in un determinato modo, prima di tutto come un mondo a me esterno ed esteso oltre il mio orizzonte percettivo. A ciò rimanda l'apparente contrasto nelle considerazioni finkiane: l'*Aufgang* del mondo viene rimandato al soggetto, è vero, ma in un'esperienza il cui concetto già include la consapevolezza dell'autonomia dell'oggetto (si pensi all'*a priori* kantiano). In tal senso non stridono fra loro le affermazioni secondo cui lo spazio mondano coincide con il mostrarsi all'uomo e, insieme, mantiene al proprio interno momenti irriducibili ad un tale mostrarsi, come l'estraneità del nucleo cosale al di sotto delle sue determinazioni o la stessa estensione mondana oltre il raggio di verificabilità umana. La “casualità” dell'uomo nel mondo appartiene sempre al modo in cui il mondo appare, e ciò vale per l'indipendenza della cosa che ho davanti come per l'indefinita ampiezza spazio-temporale dell'intero universo. Il significato di “apparire” e di “esperienza” viene in un certo senso sdoppiato: accanto al modo in cui la realtà mi appare di volta in volta, in un'accezione ristretta di *Erscheinung* affiancata e contrapposta all'idea di una sussistenza dell'oggetto anche al di là del suo essere-rappresentato, vi è un'ulteriore accezione, quella implicata nel nesso finkiano mondo-apparire, che

include la precedente e si situa alla radice della stessa distinzione fra apparire e realtà a sé stante. È questa a ben vedere la designazione propria della filosofia trascendentale, nel suo proposito di superare ogni rigida dichiarazione d'essere, riportandone le condizioni di possibilità a traiettorie d'analisi decise dal soggetto. Lo si vede in Kant, dove permane tuttavia lo scarto del noumeno e l'esclusione del mondo dalla sfera del fenomeno (in una stretta saldatura teorizzata dal filosofo fra il valere dell'*a priori* e il piano dell'empirico); lo si vede in Husserl, dove il "fenomeno" a cui allude il titolo "fenomenologia" arriva ad escludere come assurda l'alternativa della "cosa in sé"¹⁹³ ed include la pre-datità mondana. È perciò in un'ottica post-kantiana che sono da comprendersi le affermazioni sull'apparire contenute in *Sein, Wahrheit, Welt*: mentre il richiamo al *Vorschein* allude già alla peculiare sede speculativo-cosmologica in cui Fink intende ancorare la sua discesa fondativa, il ricorso all'*Anschein* interviene invece a confermare come la fondazione in questione si muova ancora in una filosofia trascendentale e, più specificamente, in una filosofia fenomenologica, nella misura in cui essa non solo inerisce all'essere del reale nel suo mostrarsi come tale per un soggetto, ma, nel farlo □ e la centralità del *Weltproblem* lo dimostra □ mantiene come riferimento l'ampiezza dello spettro fenomenico contemplato da Husserl. Alla ricomposizione di tale spettro mira perciò il discorso sul concetto di fenomeno nel testo in esame, lo stesso spettro da individuarsi pertanto quale ossatura delle affermazioni finkiane relative al mondo e all'ente intramondano.

Leggiamo a proposito della totalità mondana, in quella che può essere considerata l'esternazione dei "retroscena" della "differenza cosmologica":

"Fino a che punto l'*essere-saputo* di tutte le cose co-appartiene all'essenza dell'essere □ come le appartiene l'uomo? La posizione dell'uomo nel mondo non viene da ultimo co-determinata dal fatto che l'*autodisnascondimento* (*Selbstentbergung*) delle cose *gli* si apre come sapere. Egli è il confidente dell'intero universo. Però non è un Dio che sa tutto. Egli è l'ente finito che prende su di sé il peso di tutte le finitezze □ unicamente perciò, perché egli è l'essenza che sa dell'infinito"¹⁹⁴.

Già dai primi corsi friburghesi viene implicitamente presupposta l'apertura alla *Weltganzheit* da parte dell'uomo, essendo essa la premessa a monte delle quattro *Ahnungen* all'origine del progetto ontologico. Ora, però, ci viene detto qualcosa in più: non solo che "l'*essere-saputo* di tutte le cose co-appartiene all'essenza dell'essere", ma inoltre che ciò avviene nella misura in cui l'uomo sa dell'infinita estensione spazio-temporale dell'universo nonostante l'impossibilità di provare questa sua certezza. Il sapere umano è essenziale per il darsi del mondo non in quanto l'uomo conosce l'interezza mondana nella sua completa estensione, ma in quanto, nonostante tutto, non ha dubbi circa la sua esistenza: nell'umana

¹⁹³ Si legge in *Idee*: "È dunque un errore di principio credere che la percezione (e alla sua maniera ogni altro genere di intuizione della cosa) non raggiunga la cosa stessa. Quest'ultima non ci sarebbe data in sé e nel suo essere-in-sé. Apparterrebbe a ogni esistente la possibilità di principio di essere semplicemente intuito così com'è, e in particolare di essere percepito in una percezione adeguata, capace di offrire la cosa in carne e ossa *senza la mediazione delle 'manifestazioni'*. Dio, il soggetto fornito di una conoscenza assolutamente perfetta e quindi di ogni possibile percezione adeguata, possiederebbe naturalmente quella percezione della cosa in sé che a noi, nature finite, è negata. Questa concezione è assurda" (E. Husserl, *Ideen I*, cit., p. 89; tr. it. p. 103).

¹⁹⁴ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, cit., p. 116.

esperienza il mondo “è” anche oltre il suo essere-saputo ed è considerato folle chi mette in dubbio una simile indubitabilità. Questo, a ben vedere, significa però già “sapere il mondo”, è il modo in cui noi siamo già da sempre aperti ad esso: “noi viviamo nella strana aspettativa che *in ogni luogo e in ogni tempo ci sia qualcosa*, nei tempi più remoti e negli spazi più lontani. [...] L’è’ vibra attraverso (*durchschwingt*) l’intero cosmo”¹⁹⁵.

Il ruolo di un simile *Weltwissen*, che compare ora quale elemento essenziale del sistema finkiano, risulta comprensibile solo dove lo si consideri come il reale punto d’avvio di un tale sistema. Che significato avrebbe infatti guardare al binomio *Welt-Mensch* dal punto di vista del primo termine, sostenendo che per l’infinito svolgersi spazio-temporale del cosmo è necessario il suo essere-esperito nel limitato ritaglio di spazio e tempo in cui l’essere umano compare sulla terra? Avremmo così una rinnovata e poco convincente teoria cosmologica. Decisamente più sensata, invece, è la direzione di lettura che intende lo schiudersi infinito del campo mondano e la sua relazione al sapere esclusivamente a partire dal secondo termine, ragion per cui risulta legittimo parlare di una necessità dell’uomo per lo svolgersi dell’infinito solo in quanto è entro le coordinate dettate dal suo vivere che il pensiero dell’infinito si sviluppa; si può dire che il senso umano rappresenti il limite oltre cui la riflessione filosofica non può spingersi, ma questo non perché ci si imponga di rimanere entro un determinato spazio d’indagine, bensì perché ogni direzione d’indagine, anche laddove chieda oltre ciò che è direttamente esperibile, resta comunque una domanda posta dall’uomo e che dall’uomo non si può svincolare. Ciò, abbiamo detto, lungi dallo svalutare le asserzioni di carattere ontologico che troviamo nelle pagine finkiane, allude semplicemente alla *conditio sine qua non* di partenza, raramente esplicitata, per cui qualsiasi asserzione sull’essere dell’ente, anche dove tratti dell’ente in sé al di fuori dell’umana esperibilità, non può che coincidere con un’asserzione sull’essere-saputo e sul modo in cui il sapere concepisce un tale “in sé”. Per quel che attiene specificamente al concetto di *Weltganzheit*, vero baricentro della filosofia di Fink, esso sarà allora da considerarsi ispirato al mondo husserliano non solo nel suo valore contenutistico di *Boden* e *Weltstil*, ma finanche relativamente alla stretta relazione che il suo orizzonte di totalità continua sottesamente a mantenere con il soggetto e che fa sì che ogni argomentazione intorno ad esso perda senso dove sganciata da tale nesso. *La nozione finkiana di Welt è perciò anzitutto da considerarsi nel suo valore trascendentale*, a cui solamente segue la necessità di una sua fondazione e l’estensione del suo nome all’intero processo ontologico schizzato dall’autore:

“Nella misura in cui si *sa*, oltre tutti i limiti esperienziali fattuali, dell’ente in se stesso non-esperito e non-oggettualizzato, *tutto l’ente come tale* è connesso ad un sapere. *L’ens è in quanto ens un verum*. [...] Ciò non significa assolutamente che ogni ente in quanto ente è conosciuto nel

¹⁹⁵ Ivi, p. 108. È questo un ulteriore elemento di affinità con Nietzsche, che Fink non manca più volte di citare a tal riguardo. Cfr. ad esempio ivi, p. 111. In *Welt und Endlichkeit* (cit., p. 26) è sempre alla luce del rapporto uomo-totalità che viene letto il capitolo dello *Zarathustra* intitolato *Von der grossen Sehnsucht*. Del resto in *Nietzsches Philosophie* è il pensiero dell’intero mondano a guidare l’interpretazione dell’eterno ritorno, accanto ad una lettura della volontà di potenza orientata invece alla profondità della “terra”.

senso dell'essere-esperito. Questo può essere affermato solo di un minuscolo ed insignificante ritaglio delle cose. Noi comprendiamo l'essere-esperito come un evento che può accadere occasionalmente a cose di qualche tipo, ma che non determina esse stesse conformemente all'essere. Di gran lunga la maggior parte di ciò che è nel mondo non giunge mai ad una datità esperienziale per l'uomo, resta negata alla nostra presa rappresentante. Questa negazione non è però uno stato di fatto, □ *noi sappiamo di essa*. Proprio in quanto sappiamo della limitatezza del nostro campo esperienziale, sappiamo anche dell'ampiezza mondana dell'essere delle cose"¹⁹⁶.

Benché il sapere umano sia casuale nel mondo, occupando di esso solo una minuscola porzione, l'uomo, sapendo di questa casualità, può così abbracciare l'intero universo, quell'universo la cui teorizzazione non può che asserire la necessità della componente umana, nella consapevolezza dell'insuperabilità dell'"ombra" del suo conoscere nel contesto di qualsivoglia riflessione filosofica. Nel pensiero finkiano del mondo l'uomo è cioè necessario in quanto è solo a partire dal suo sapere che emerge la consapevolezza della sua casualità nell'infinita cosmica, sapere la cui funzione delimitante si sposta per necessità con l'avanzare delle sue osservazioni sull'essere e sulla realtà che lo circondano¹⁹⁷. Come per i concetti di "esperienza" e di "apparire", si può allora parlare sia di un ruolo centrale, sia di un ruolo decentrato dell'uomo, da due differenti punti di vista: il primo, connesso ai presupposti dell'intero operare finkiano e all'asse umano-fenomenico che continua a fungere da suo sotteso filo conduttore, resta perlopiù celato; il secondo, inerente alla peculiare *Weltstellung* umana a cui tale filo conduttore conduce, è invece quello solitamente alla guida delle dichiarazioni dei testi, dalle quali sorgono spontaneamente i "falsi problemi" di cui si è detto.

A conclusioni non dissimili conducono le argomentazioni rintracciabili in *Sein, Wahrheit, Welt* a proposito dell'autonomia cosale, cioè dell'ammissione di un *Selbst* della cosa la cui evidenza ci è data nel nostro vivere ordinario e che possiamo connettere tanto al concetto metafisico di sostanza, quanto a quello di

¹⁹⁶ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, cit., p. 111. Le stesse considerazioni sul fenomeno vengono sinteticamente riprese anche in E. Fink, *Phänomenologie und Dialektik*, cit. Sull'idea trascendentale di mondo, indagata nella sua peculiarità nel filone d'analisi che, partendo dalle riflessioni kantiane, giunge sino alla fenomenologia (Husserl, Heidegger, Fink e Patočka i nomi più citati), cfr. inoltre V. Melchiorre, *Il mondo come idea trascendentale*, in ID., *Forme di mondo*, cit., pp. 3-33.

¹⁹⁷ Così anche in Heidegger: "Ci fu pure un tempo in cui l'uomo non esisteva. Eppure, a rigor di termini, non possiamo dire che fu un tempo in cui l'uomo non *era*. In ogni tempo l'uomo era, è e sarà, perché il tempo si temporalizza solo in quanto l'uomo è. Non c'è stato alcun tempo in cui l'uomo non fosse: non perché l'uomo sia dall'eternità e per tutta l'eternità, ma perché il tempo non è l'eternità e si temporalizza in una temporalità solo come esserci storico-umano" (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 40, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, p. 90; tr. it. *Introduzione alla metafisica*, tr. di G. Masi, Mursia, Milano 1979, p. 94). Chiare in proposito sono queste parole di V. Costa, finalizzate alla contestualizzazione del fenomenologizzare husserliano, parole i cui presupposti restano validi anche per Fink: "Il tempo in cui non viveva alcun animale è cioè anch'esso il risultato di un'operazione intenzionale della coscienza. Esso può darsi solo se vi è una coscienza, è qualcosa che si costituisce in essa o, in questo specifico caso, *con* essa. Se parliamo di un tempo in cui non vi era alcuna coscienza, di questo tempo è qualcuno che ne parla, e di queste sue affermazioni è lecito domandare il fondamento di legittimità" (V. Costa, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 27-28).

corrispondenza, entrambe fondamenta della decifrazione ontologica dell'intramondano attuata da Fink. Anche del pensiero di queste fondamenta vediamo ripercorso il sorgere in sede fenomenico-esperienziale, a conferma di quanto già detto circa la stretta relazione fra l'ovvietà naturale e la loro elezione ad *a priori* sovrastorico nell'ambito del *logos* del mondo:

“Se ora si pone la controdomanda, da dove noi sappiamo in generale di un'ipseità della cosa (*von einem Selbst des Dinges*), certamente non si può rispondere: 'dall'esperienza'. Nel corso dell'esperienza noi troviamo molte determinazioni della cosa, determinazioni che ci si schiudono nel mostrarsi della cosa, nel suo apparire. Ma il 'Selbst' della cosa, del quale si dice che sempre ci sfugge, non è una scoperta dell'esperienza. Da dove sappiamo allora di ciò che non giunge mai al nostro esperire? È il 'Selbst' un pregiudizio, una superstizione, una leggenda? C'è allora un *Selbst* in ogni ente, che non si spaccia nell'apparire? Certo! Ma ciò non lo sappiamo dall'apparire, propriamente non dal rappresentare, □ piuttosto è questo un sapere precorrente sulla struttura delle cose, un *a priori* della cosità, che precorre ogni esperienza. Se l'agnosticismo delle teorie della conoscenza argomenta che il conoscere umano non si avvicina all'interno *Selbst* delle cose, deride se stesso e non sa come; poiché nell'argomentazione fa uso, anche se un uso primitivo, di una pre-comprensione ontologica della cosa in generale”¹⁹⁸.

È lo stesso Fink a suggerirci subito dopo come questa inaggrabile pre-comprensione dell'uomo sia associabile alla struttura sostanziale concettualizzata sin dalla metafisica antica, struttura che sappiamo ripresa anche da parte del filosofo e che abbiamo già cercato di motivare tramite il riferimento all'umana ovvietà:

“Noi sappiamo *a priori* che le cose sono 'selbsthaft'. [...] Ogni cosa non è semplicemente 'una', il suo 'essere-una' è riferito a sé, si è raccolto in sé. E poiché ogni ente è riferito a sé secondo unità ed ipseità, si differenzia secondo 'nocciolo' e 'scorza', secondo 'interno' ed 'esterno', secondo essenziale ed inessenziale, secondo ciò che resta e ciò che cambia, e secondo essere ed apparire”¹⁹⁹.

Come il *Weltgedanke* finkiano resta teso al sapere *a priori* del mondo, lo stesso può dirsi per gli elementi concettuali della compagine intramondana, primo fra tutti la riconduzione della cosa a sostanza. Anche in questo caso non ci si limita ad assumere una dichiarazione ontologica valida in modo incondizionato; piuttosto: si calibra l'“ontologico” sul suo valere per il soggetto, e solo in relazione a quest'ultimo si ammette qualcosa come “incondizionato”. La dinamica è a ben vedere affine a quella riscontrata nella descrizione dell'esperienza del tutto mondano, essendo ancora coinvolta un'*Erfahrung* che giunge ad inglobare in sé la compenetrazione fra ciò che è direttamente esperito e ciò che è saputo al di là dell'esperienza; ovvero: un'*Erfahrung* abbracciante la distinzione empirico-*a priori*, tesa sino ad estremi tributari della fenomenologia husserliana e della sua rivisitazione del trascendentale kantiano. Come l'uomo conosce una piccola parte del cosmo pur sapendo di tutto l'universo, in modo simile recepisce empiricamente le determinazioni e gli accidenti cosali, sapendo sempre che questi appartengono ad un oggetto che rimane autonomo ed esterno al suo percepire. Benché di una cosa ci si mostri solo la “scorza”, l'“esterno”, l'“inessenziale”, “ciò

¹⁹⁸ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, cit., p. 99.

¹⁹⁹ Ivi, p. 100.

che cambia”, l’“apparire” in senso stretto, di essa non si mette comunque in dubbio anche il “nocciolo”, l’“interno”, l’“essenziale”, “ciò che resta”, il suo “essere”; tutti sinonimi per quella conoscenza *a priori* dell’identità oggettuale di cui Kant svelava le condizioni tramite le forme pure del soggetto, Husserl tramite le sintesi di coscienza, Fink tramite l’evenire della *Weltvernunft*, in quello che abbiamo mostrato essere un peculiare riattraversamento in chiave speculativa della compagine costitutiva husserliana.

La questione dell’inaggrabile pre-comprensione di un *Selbst* cosale offre inoltre a Fink l’occasione per esprimersi sulla problematica kantiana della “cosa in sé”, nella ricomposizione all’interno del proprio pensiero di una problematica esaurita troppo velocemente da Husserl. Nella misura in cui l’uomo pensa per necessità un nucleo che resta “*an sich*” accanto al nostro *Vorstellen*, si trova attraversato da un pensiero che, ci dice l’autore con una celebre iperbole nietzscheana, è “*Dynamis*”: “la sua forza esplosiva si mostra nella costante inquietudine del nostro spirito, il quale non trova soddisfazione presso alcun apparire delle cose e si sa sempre superato dall’irraggiungibilità del *Selbst* nelle cose”²⁰⁰. E non solo: “l’uomo è essenzialmente inquietato dalla distinguibilità di ente per-noi ed ente in-sé”²⁰¹, dalla possibilità che il primo implichi un vero e proprio alterare (*Verstellen*) il secondo. Se l’oggetto di conoscenza è esterno al soggetto, chi mi dice che il soggetto non alteri l’oggetto attraverso il condizionamento delle proprie facoltà conoscitive? Se questo dubbio non sorge in sede naturale, in cui vige la fiducia nella possibilità di conoscenza delle cose, e se esso ancora non attanaglia la filosofia antica, per la quale il rappresentare è “*der Zugang zum Ansichsein der Dinge*”, è in “uno stadio riflessivo della vita relativamente tardo”, in cui “il rappresentare rappresenta se stesso”, che viene chiesto se l’apparire della cosa per il soggetto non ne rappresenti infine uno spostamento ed una deformazione. Ad un certo punto, con l’autoripiegamento riflessivo dell’analisi filosofica e col parallelo passaggio dal *Vorschein* all’*Anschein*, il *Selbst* cosale diviene un problema. Benché non ci si trovi qui di fronte ad un’ordinaria opinione sulla cosa, è comunque fuor di dubbio che l’ipotesi della “cosa in sé” resti una possibilità dell’uomo, come mostra la storia del pensiero. Pertanto, anche alla spiegazione di quest’opzione dovrà aprirsi la filosofia cosmologica: come un’indagine filosofica concentrata sul fenomeno deve tener conto del fatto che la realtà esterna mi si mostri come estranea e non cancellare questa estraneità, così, poiché una tale ammissione può porre le condizioni per la scepsi circa la sua reale conoscibilità, anche la scepsi dovrà essere motivata. Dove la fedeltà alla “cosa stessa” non si ferma alla realtà attuale, ma viene ampliata alla storia dell’interrogare filosofico, non potrà che risultare limitante definire “assurdo” un problema che l’uomo è posto nelle condizioni di sollevare. Anche in questo caso sorge per necessità il quesito:

“Da dove sappiamo che l’apparire sposta le cose stesse? Possiamo confrontare l’ente apparso con l’ente, indipendentemente dal suo apparire? Qualche volta stiamo oltre la nostra relazione conoscitiva, per poter verificare e giudicare la ‘*adaequatio rei atque intellectus*’? Ovviamente no. Ma da dove sappiamo allora di un essere-in-sé dell’ente? In tutta la comprensione umana dell’ente

²⁰⁰ Ivi, p. 99.

²⁰¹ Ivi, p. 88.

gioca un ruolo decisivo uno strano concetto ontologico fondamentale. Noi pensiamo l'ipseità (*die Selbstheit*), la progettiamo per tutto ciò che è. Questo pensiero dell'ipseità (in greco: dell' 'AUTO') è però dinamite"²⁰².

Il dubbio circa l'effettiva conoscibilità dell'ente non è che una conseguenza della trascendenza cosale su cui già Husserl insisteva. Se la cosa è indipendente dal mio conoscere (ovvietà indiscussa del realismo ingenuo), è lecito che in sede filosofica si avanzi l'ipotesi di una frapposizione della conoscenza fra la cosa e il soggetto. Ed è proprio nel suo essere lecita che una tale posizione deve essere trattata, nel rifiuto sia dell'estremo che la assolutizza, sia di quello che si limita a rinnegarla: dal momento che, come si è detto, "l'uomo è essenzialmente inquietato dalla distinguibilità di ente per-noi ed ente in-sé", "questa inquietudine non può e non deve essere messa da parte così, che o si nega semplicemente la differenza degna di domanda o la si esagera in una mancanza di relazione e la si indurisce onticamente"²⁰³; piuttosto, essendo essa appunto un'inquietudine, è come tale che deve essere colta nelle condizioni del suo sorgere. La domanda da porre in proposito, dice Fink, è anzitutto questa: "cos'è l'apparire dell'ente?". Poiché la risposta è quella che situa l'apparire nell'intero del mondo secondo la mediazione *Anschein-Vorschein*, è nel medesimo luogo d'origine che sarà da ricercarsi il principio del pensiero dell'opposizione fra in-sé e per-sé. Se la semplice accettazione di una simile ipotesi filosofica si rivela riduttiva, trattando essa il fenomeno come qualcosa che è a sua volta "*an sich*" (come uno "schermo dietro al quale l'essere-in-sé scompare") e smentendo inoltre l'evidenza naturale per cui la percezione ci dà la cosa "in carne ed ossa", il fatto che l'uomo possa volgersi ad una tale ipotesi, in luogo di essere semplicemente rigettato, è da ricondursi al modo stesso in cui le cose ci appaiono quali cose trascendenti ed autonome, quell'unico modo a cui una rigorosa teoria dell'apparire può infine attenersi. Anche per Fink la posizione della cosa in sé è in fondo "assurda"; a differenza di Husserl, tuttavia, il filosofo cerca di comprenderne la matrice come irrigidimento intellettuale dell'estraneità cosale che l'uomo sa già sempre alla base della sua manifestazione, in un legame ordinariamente non problematizzato fra "sostanza" e "accidente" a cui solamente la filosofia deve guardare e che porta infine a ribattere: "noi diciamo che la cosa 'appare' □ diviene oggetto, oggetto di conoscenza. [...] Ma perde con ciò la struttura dell'autonomia e della particolarità □ o può in generale *divenire per un altro* solo ciò che è *in sé*?"²⁰⁴. Nell'ambito della volontà finkiana di fondare la forma del realismo ingenuo mettendone in movimento la rigidità, l'"in sé", seppur mantenuto, viene al contempo esteso in un'essenziale relazione di co-appartenenza rispetto al suo determinarsi accidentale, dunque in un rapporto di compenetrazione, non di estromissione, fra i due estremi. Il che, tuttavia, non esclude che proprio in forza del riconoscimento della centralità dell'"in sé" nel vivere umano risultino comprensibili anche posizioni che, invece di scioglierne i rigidi confini per calarli nella loro origine, ne estremizzano l'assolutizzazione mettendone addirittura in dubbio l'effettivo legame con la sfera dell'apparire e dell'uomo.

²⁰² Ivi, p. 91.

²⁰³ Ivi, pp. 88-89.

²⁰⁴ Ivi, p. 90.

Con l'accento alla questione del *Ding an sich* chiudiamo le osservazioni sul concetto di fenomeno condotte a partire da *Sein, Wahrheit, Welt*, da cui la nostra ipotesi interpretativa ci sembra ricevere un ulteriore appoggio. Elementi fondamentali dell'ontologia finkiana, dall'identificazione cosa-sostanza al valore ontologico del tutto mondano, vengono qui mostrati nella loro implicita relazione alla sfera del sapere umano, quella stessa relazione che, secondo la nostra linea di lettura, ne giustifica l'ammissione e ne condiziona il riassorbimento nella compagine del "mondo" inteso nel suo significato più lato. Dietro ogni proposizione dell'autore relativa all'essere dell'intero e dell'ambito intramondano ci è così possibile scorgere una traccia trascendentale che permette di comprenderne l'acquisizione: come l'antiorità ontologica della *Weltganzheit* è infine da motivarsi tramite il ricorso all'innegabile apertura dell'uomo all'orizzonte indeterminato della realtà possibile, così dietro la concezione dell'ente alla luce dell'idea di sostanza, quale è emersa in *Sein und Mensch*, si nasconde il costante riferimento all'altrettanto indiscutibile consapevolezza dell'alterità cosale e della sua irriducibilità all'umano conoscere. Se il costante punto di riferimento dell'interrogazione finkiana è l'atteggiamento naturale e la forma del mondo che lì ci è data, ciò accade in quanto a fungere da perenne indicatore di strada, seppur da una posizione per così dire decentrata, resta il binario della comprensione umana, il binario del fenomeno. Detto altrimenti: se anche nel caso di Fink abbiamo parlato di una "riduzione", questa passa ancora attraverso la coscienza pura, seppur non fermandosi ad essa e non implicando la sospensione di giudizio circa l'effettivo valore ontologico delle sue dichiarazioni di realtà. Incide questo nella ridefinizione della struttura del mondo? Per nulla, se, come ci dice Husserl in *Idee*, "la realtà naturale non subisce un'interpretazione che ne stravolge il senso' e tanto meno viene negata"²⁰⁵. Ad essere rimesso all'inesauribilità del gioco cosmico è l'essere del mondo con le sue differenze, prima fra tutte la differenza io-cosa; nella consapevolezza, tuttavia, che ogni affermazione relativa ad esse ha sin dall'inizio acquistato il proprio senso nel cerchio dell'umana esperibilità. È perciò a tutti gli effetti il fenomeno husserliano su cui si mantengono saldi lo sguardo descrittivo e la tensione speculativa di Fink, con la differenza che se per Husserl l'"essere" in questione resta in sospeso, per così dire depotenziato, nella cosmologia finkiana torna invece ad assumere la sua piena valenza (la cosa è autonoma e in-sé rispetto al soggetto, il mondo è infinito...), tanto da far passare in secondo piano quel vettore d'indagine fenomenico da cui quello ontologico è guidato a tutti i livelli già analizzati.

"Le cose non ci circondano semplicemente come la nebbia con l'albero. Esse ci accerchiano in quanto si trovano all'interno della sfera dell'umano percepire. Esse sono, per il fatto che sono *per noi*, sono in quanto 'fenomeni'. Il cammino del pensiero filosofico deve sempre partire dall'ambito dei 'fenomeni', dal campo del dato. Ma con ciò non è predeciso che anch'esso debba restare sempre all'interno dei fenomeni. Piuttosto diviene inevitabile la domanda su cosa sia allora in generale la fenomenicità. Cosa significa per l'ente, che esso 'appare'?"²⁰⁶.

²⁰⁵ E. Husserl, *Ideen I*, cit., p. 120; tr. it. p. 140.

²⁰⁶ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, cit., p. 77.

Il punto d'avvio di Fink è esattamente il medesimo della fenomenologia, benché sospinto in direzione di un piano di domanda più originario, conducente a sua volta alla delineazione di una regione d'indagine non più soggettocentrica. Il suolo raggiunto dall'interrogazione finkiana non è ovviamente più quello fenomenico, essendo esso un terreno che giunge addirittura al confine del nominabile e del determinabile, nel regno del puro nulla. Ciononostante, come ben si evince dalle asserzioni riportate, a venire sviluppato in tale graduale discesa altro non è in fondo che il problema dell'origine del fenomeno in quanto tale, quest'ultimo mantenuto evidentemente quale costante stella polare dell'intera impalcatura di pensiero. Da un punto di vista finkiano potremmo distinguere un triplice livello di problematizzazione: quello dell'atteggiamento naturale, in cui la fenomenicità non è tematizzata, quello dell'analisi intenzionale, dove essa è isolata nel suo dominio e descritta nel modo del suo darsi, e infine quello dell'approfondimento ontologico-cosmologico²⁰⁷, il quale, scendendo al di sotto dei due gradini precedenti e riattraversandoli dialetticamente, si propone di indagare l'origine dello stesso orizzonte fenomenico, traslato in termini ontologici e contemporaneamente riletto alla luce di un movimento originario che fenomenico non è più. Se abbiamo invitato a seguire lo svolgimento del *Weltgedanke* nella successione di intramondano, mondo ed origine del mondo, proponendone una sovrapposizione strutturale al passaggio compiuto da Husserl dal realismo ingenuo al dominio costitutivo, concludiamo ora dicendo, nel contesto di un ulteriore avvicinamento alla fenomenologia, che la transizione attraverso i tre livelli interessati è inoltre leggibile come discesa dal fenomeno alla condizione del suo essere-tale, discesa che quindi, pur arrivando a lasciarsi il campo fenomenico alle spalle, continua comunque a trattenersi nella sua traiettoria.

4. Tornando a Hegel: potenzialità e limiti di un modello antesignano di una fenomenologia speculativa

È in questo punto dell'argomentazione che risultano esplicabili le tesi accennate nel capitolo terzo a proposito della *Fenomenologia dello spirito*. Se, come ci dice Fink sin dal suo primo corso friburghese, la filosofia è interrogazione e problematizzazione dell'ovvietà naturale, il passaggio da una tale ovvietà alla filosofia del mondo, abbiamo detto in quel contesto, ricalca l'ascesa conoscitiva esposta nella *Fenomenologia* hegeliana, interpretata come il susseguirsi delle tappe percorse dalla coscienza nel passaggio dal suo vivere ingenuo all'istituzione del peculiare progetto ontologico sfociante nel pensiero dell'assoluto. Posto che nell'ottica finkiana il filosofare è *Prüfung* e riprogettazione del tessuto ontologico *a priori*, il modo del darsi della *Prüfung* cosmologica e la relazione che essa intrattiene con l'iniziale ingenuità di partenza segue gli stessi passi del cammino messo in luce da Fink nell'interpretazione dell'opera di Hegel, nella cui

²⁰⁷ In questo crescendo di approfondimento della questione della fenomenicità potremmo aggiungere, fra il gradino husserliano e quello finkiano, anche la prospettiva del "primo" Heidegger, mossa da intenti affini.

Introduzione abbiamo già ravvisato i germi dello stesso concetto di “*ontologischer Entwurf*”.

Questo è quanto abbiamo affermato nello scorso capitolo, tesi che ora, alla luce dell’esposizione della nozione finkiana di *Welt* e della lettura che ne abbiamo dato, può essere ripresa e motivata.

Il percorso speculativo di Fink, mosso da intenti che possiamo ancora definire “fenomenologici”, ha inizio presso la fissità della forma del mondo, conservata e contemporaneamente messa in movimento nella dinamica *in fieri* da cui essa sorge. Partendo dall’esperienza non problematizzata dell’autonomia sostanziale di ogni ente e della rigida separazione soggetto-oggetto, l’elevazione al *Weltgedanke* rende *flüssig* entrambi gli assunti e li cala nel movimento del loro emergere, superandoli e al contempo trattenendoli nella profondità dell’originaria *Bewegung* a cui la sostanza rimette la propria chiusura e a partire da cui il soggetto può infine riconoscersi come il “mediatore” della sua relazione con l’oggetto, nonché dell’intera istanza originativa interessata. Prima della cosa e prima della sua distinzione rispetto all’io è da pensarsi la costante forza formante del *logos* mondano, che sola prescrive la forma secondo la quale il polo oggettivo e quello soggettivo possono incontrarsi.

Ci sembra di poter qui ravvisare il medesimo processo portato alla luce nell’interpretazione ontologica della *Fenomenologia dello spirito* che Fink propone già nel 1948-49. Non dimenticando come l’autore individui l’apice dell’opera hegeliana nel passaggio dalla “coscienza infelice” alla “ragione”, in cui per la prima volta verrebbe dichiarata la verità sull’essere a cui l’intero cammino tende, anche nel caso dell’ascesa di sapere delineata da Hegel troviamo un movimento affine: mentre nella sezione dedicata alla “coscienza” è indicato il superamento della “coscienza naturale” per quel che concerne la questione della cosa, la cui chiusura sostanziale viene oltrepassata nel passaggio dalla “percezione” all’“intelletto”, con l’“autocoscienza” si aggiunge il superamento della tradizionale concezione del soggetto e della verità, tramite l’elevazione della soggettività dal suo isolamento finito alla vita dell’assoluto, a cui essa è rimessa nella sua origine e a cui si scopre già sempre aperta nel suo conoscere. Anche per quel che concerne la concezione dell’assoluto, al lettore non saranno sfuggite le palesi affinità con la nozione di “mondo”: dallo svolgersi della “vita” come incessante dinamica di autoscissione al suo esibirsi come *logos* (come *Weltvernunft*) e costruito dei “pensieri dell’essere”, dal suo coniugare in sé l’origine del *Daß-sein* (dell’individuazione) e del *Was-sein* (della conformazione eidetico-categoriale) cosale al dispiegarsi come l’originaria temporizzazione precedente la temporalità intramondana. Palesi ci sembrano le analogie fra il “mondo” finkiano e l’“assoluto” hegeliano, nel contesto di una *Prüfung* che, partendo da un punto d’avvio dichiaratamente analogo, ne riassorbe dialetticamente l’articolazione nella mediazione della *Selbstbewegung* che ne fonda il nascere. Anche alle spalle del concetto di *Welt* possiamo allora pensare un percorso di pensiero affine a quello descritto da Hegel, percorso di cui abbiamo del resto fissato l’inizio nelle due concezioni di sostanza e corrispondenza, rispettivamente coincidenti con la rigida impalcatura *a priori* che la “coscienza” e l’“autocoscienza” hegeliane si propongono di superare e insieme di mantenere. In entrambi i casi è pertanto possibile parlare di *Aufhebung*, in direzione di quella

ragione, di quella “vita del concetto”, che decide della forma del mondo prima della differenziazione soggetto-oggetto, inglobando in sé e nella sua preliminare strutturazione tanto il modo dell’individuazione ontica quanto l’*a priori* conoscitivo. In tal senso le due *Prüfungen* risultano accostabili, nella misura in cui entrambe, nel rispettivo presentarsi come “esami” e “verifiche”, sono accomunabili circa il loro inizio, circa l’esito e, parallelamente, circa il potere mediatore e la dinamica di superamento-trattenimento di ciò che è “verificato”. Guardando all’interpretazione finkiana emersa dalla *Vorlesung* che abbiamo esaminato, interpretazione guidata dalla nozione di *ontologischer Entwurf*, si vede come il progetto ontologico da cui l’intero *Weg* hegeliano prende dichiaratamente le mosse sia il medesimo che intende oltrepassare anche Fink, progetto corrispondente all’atteggiamento naturale erede per il filosofo della storia della metafisica occidentale; così come ci sembrano sovrapponibili i vari momenti contemplati dai due autori nel passaggio ad una progettualità filosofica rinnovata, in cui i capisaldi del progetto precedente, lungi dal venire rinnegati o saltati, si limitano ad essere *aufgehoben*.

Avendo noi interpretato l’intera compagine della cosmologia finkiana quale sorta di “riduzione” svolta a partire dal “realismo ingenuo” (diciamo con Husserl), dunque alla luce di criteri e direttive di derivazione fenomenologica, possiamo affermare che *Hegel rappresenta per Fink il modello per eccellenza a cui guardare, in quanto la formazione del suo idealismo assoluto □ e le tappe della Fenomenologia lo dimostrano □ già contiene silenziosamente in sé gli strumenti concettuali per l’attuazione di una fenomenologia ontologico-speculativa*. Anche all’ascesa di sapere hegeliana è in parte applicabile la terminologia husserliana: anche Hegel, detto in estrema sintesi, si propone di superare una condizione conoscitiva di partenza definibile in fondo con l’appellativo di “oggettivismo naturale”, condizione in cui a valere sono ancora “tesi trascendenti” dove a venire asserita è la netta separazione fra la coscienza e la cosa, nonché fra una cosa e l’altra; e sempre in relazione a Hegel, secondo la già citata definizione di riduzione che troviamo in *Idee*, possiamo dire che “abbiamo guadagnato la totalità dell’essere assoluto che, rettamente inteso, racchiude in sé tutte le trascendenze mondane e le ‘costituisce’ in sé”. Naturalmente nella prospettiva hegeliana a dominare è un quadro che va ben oltre i confini della proposta husserliana, un quadro dai contorni speculativi in cui la soggettività interessata, come ben sottolinea il commentario finkiano, non è più la coscienza dell’*ego* finito (non importa se analizzato nella sua valenza costitutiva assoluta); un quadro, tuttavia, che collima con l’orizzonte ontologico ed extraegologico a cui guardava Fink nel suo proposito di rivisitazione dell’impianto filosofico del maestro. Conformemente all’intento di coniugare l’indagine fenomenologica sul mondo con la domanda sull’essere, nonché di spostare il loro punto di incontro su un asse non più soggettocentrico, Hegel si impone per Fink come l’interlocutore privilegiato con cui confrontarsi e a cui ispirarsi nel raggiungimento dei propri scopi.

Siamo dell’avviso che la formulazione della *Weltbewegung* finkiana assuma anzitutto a modello il concetto hegeliano di *Leben*, di cui abbiamo visto comparire la struttura nella *Fenomenologia dello spirito* già al termine della sezione

sull'“intelletto”, quale esito dello sviluppo del concetto di *Kraft*²⁰⁸. L'immagine dell'uno che si scinde temporalmente nel molteplice, del sovrasensibile che è tale solo in quanto autodivisione nel sensibile (dunque nell'ambito di un mantenimento della distinzione sensibile-sovrasensibile, finito-infinito); inoltre lo schizzo, di lontana derivazione neoplatonica, di un'unità che, nel suo processo di autoscissione nel fatto bruto, deve prima attraversare, in quanto forza congiungente (*fügende*), il “regno delle leggi”, ossia la conformazione della regola dell'apparire del mondo, anzitutto per quel che concerne la strutturazione cosale nel binomio struttivo essenza-categoria: questi elementi, sui quali Fink insiste nella sua lettura di Hegel, nel primo paragrafo del presente capitolo sono emersi quali tratti determinanti anche nella caratterizzazione della nozione di *Welt*, la cui enunciazione esplicita, non casualmente, segue al corso universitario *Die Philosophie Hegels*. E anche per quel che attiene alla questione del fenomeno, è interessante notare come la congiunzione fra *Anschein* e *Vorschein*, che in *Sein, Wahrheit, Welt* contrassegna il problema dell'apparire in relazione alla totalità del mondo, venga ritrovata da Fink anche all'interno del cammino hegeliano, dove la cosa è interpretata come “forza” prima che il medesimo concetto venga spinto nella problematizzazione della sfera sovrasensibile.

La stessa dinamica fondativa che rintracciamo in Hegel, è vero, già in *Das Wesen der menschlichen Freiheit* viene riconosciuta anche nella concezione dell'essere espressa con la “volontà di potenza” nietzscheana, tuttavia in un'ottica interpretativa in cui per l'ennesima volta è taciuta la questione del prospettivismo, parte integrante della dottrina del *Wille zur Macht*. È come se il Nietzsche presentato da Fink fosse già un Nietzsche “hegelianizzato”, cioè moderato alla luce del processo di fondazione traibile dalle pagine hegeliane, in cui la “vita” originaria assorbe il *logos* del mondo, non lo distrugge. La questione è ancora una volta la seguente: se l'essere viene pensato come divenire e movimento, secondo paradigmi di derivazione eraclitea²⁰⁹, travolge un tale movimento la forma della stabilità cosale e dell'identità dell'io, oppure si limita a ricomporla dialetticamente, attuando un effettivo travolgimento solo laddove esso riprende nella propria profondità l'ente al termine della sua durata nel regno dell'apparire? Se per Nietzsche vale la prima ipotesi, l'hegeliano *Leben des Begriffs* è invece ascrivibile alla seconda alternativa, in linea con il significato a cui allude la finkiana *Weltvernunft* e con l'obiettivo a cui Fink mira con il suo filosofare. Benché la componente nietzscheana incida □ e vedremo a breve in che termini □, ragion per cui è in fondo vero che anche Nietzsche interviene a “moderare” Hegel, va pur sempre ammesso che, in relazione a quello che è ai nostri occhi lo scopo prioritario dell'incedere finkiano, lo scopo di ricercare l'“origine del mondo”, resta il disegno di pensiero hegeliano il primo ineludibile scoglio filosofico con

²⁰⁸ L'importanza di Hegel e del suo concetto di *Leben* per il trasferimento finkiano dell'indagine sul sapere in una dimensione assoluta precedente l'individuazione è un problema toccato anche nel saggio di T. Dai, *Sein und Welt. Das Problem des “Lebens” bei Eugen Fink*, in H. R. Sepp-I. Yamaguchi (hrsg.), *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 121-128.

²⁰⁹ Il riferimento a Eraclito viene infatti espressamente rimarcato da Fink in relazione tanto alla propria filosofia, quanto a quella di Nietzsche e di Hegel, entrambi pensatori che non passano del resto sotto silenzio il loro debito nei confronti del pensatore antico.

cui il nostro autore si deve confrontare, e ciò in quanto per Hegel la forma del mondo non è travolta, bensì mediata e conservata (termine, vedremo, dal significato tutt'altro che unilaterale).

Ne va qui anche della matrice del concetto di “gioco”, la “metafora cosmica” per eccellenza. Come per la genesi della *Weltauffassung*, sarebbe erroneo voler individuare un solo modello di riferimento, essendo variegato il panorama con cui Fink costantemente entra in dialogo nella realizzazione del suo progetto di pensiero ed essendo altrettanto ricca la rosa delle possibilità ove si cerchino gli spunti per l'acquisizione del simbolo ludico: Eraclito, Kant, Schiller, Nietzsche, Heidegger²¹⁰, solo per citare i nomi fondamentali nell'ambito strettamente filosofico, senza contare gli stimoli offerti da *Homo ludens* di Huizinga in quello antropologico. Tali autori, dichiaratamente o meno, sono probabilmente tutti presenti al filosofo dove egli parla di *Spiel*²¹¹. Eppure, senza negare una certa eterogeneità di influssi, anche in questo caso ci sembra di poter individuare Hegel quale prima fonte di stimoli, almeno laddove il gioco è associato al divenire originario del mondo, dove è inteso come “gioco cosmico” (lasciamo qui in disparte le sue implicazioni come fenomeno esistenziale). Si tratta di un'influenza poco sottolineata dalla critica²¹², messa in ombra da nomi tradizionalmente associati ad una filosofia del divenire, quali Nietzsche o Eraclito. Se, prima di ogni altra accezione, il “gioco” finkiano richiama die *prägende-zerstörende Bewegung* dell'ente, il movimento dell'individuazione nella forma che abbiamo descritto, è il “gioco della forza” di cui parla Hegel nella sua *Phänomenologie des Geistes* □ questa la nostra impressione □ a guidare per primo l'assunzione dello

²¹⁰ In più luoghi del testo heideggeriano vediamo comparire l'immagine del gioco in relazione alla condizione di *Geworfenheit* dell'uomo e all'abissalità sottesa alla sua comprensione dell'essere. Ad esempio: “L'essere, in quanto fondante, non ha fondamento: esso gioca come il fondo abissale, l'abisso senza fondo di quel gioco che, in quanto destino, ci lascia l'essere e il fondamento” (M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, cit., p. 188; tr. it. p. 192).

²¹¹ Quanto a Kant e Schiller, per quel che attiene rispettivamente alla *Critica della capacità di giudizio* del primo e alle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* del secondo, Fink li cita fuggacemente in *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., pp. 110 e 122.

Benchè cronologicamente non possa essere annoverato tra gli autori di riferimento di Fink, non dimentichiamo come anche Gadamer, nella prima parte di *Verità e metodo*, faccia della struttura del gioco un elemento di riflessione privilegiato ai fini di un'indagine sull'arte condotta da un punto di vista ermeneutico. Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986; tr. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2001, pp. 132 e sgg. Non è forse però da escludere che Gadamer sia stato condizionato dalle considerazioni finkiane, dato che nel 1958, due anni prima che la sua opera principale venisse pubblicata, ebbe l'occasione di recensire *Oase des Glücks*, sintetico contributo finkiano in cui si trovano anticipate tematiche che verranno poi approfondite due anni dopo in *Spiel als Weltsymbol*. Cfr. H.-G. Gadamer, *Oase des Glücks*, in «Philosophische Rundschau», 6:1/2, 1958, pp. 141 e sgg.

Per un'estesa rassegna delle tappe fondamentali in cui la filosofia si è confrontata con il tema del gioco, cfr. R. Viti Cavaliere, *Filosofia del gioco*, Società editrice napoletana, Napoli 1983. Un attraversamento dello stesso tema mediato dalla citazione e dall'influenza di svariati autori, fra cui lo stesso Fink, si trova anche in V. Melchiorre, *Il gioco come simbolo*, in ID., *Metacritica dell'eros*, Vita e pensiero, Milano 1977, pp. 158 e sgg.

²¹² Fa eccezione A. Spinelli, *Eugen Fink: la radice greca dell'ontologia hegeliana nella Fenomenologia dello spirito*, in G. Cotroneo, G. Furnari Luvarà, F. Rizzo (a cura di), *La Fenomenologia dello spirito dopo duecento anni*, Bibliopolis, Napoli 2008, p. 600, nota 47.

stesso termine nell'impianto cosmologico e a filtrare la ricezione di stimoli determinanti anche a partire da altri autori. Riproponiamo le seguenti parole di Fink dedicate al *Spiel der Kraft*:

“L'ente □ questa è la decisiva impostazione metafisica di Hegel □ non sta, non riposa, non ha la costanza e la calma del sempre-uguale-a-se-stesso, ma è in sé movimento, è il *gioco della forza*. Il movimento attraversa l'essere fino alla sua massima interiorità. La differenza appartiene perciò alla natura dell'essere stesso; non è qualcosa che perviene esteriormente ad un qualsiasi ente in paragone ad un altro; è affondata nella più intrinseca profondità dell'essere; essa è differenza interna; l'essere si essenzializza nel differenziare, ha la negatività in sé. Poiché Hegel coglie l'essere come *gioco della forza* e come movimento, egli deve far dimorare il nulla, la negatività, nell'essere stesso. L'ente in sé, l'aldilà, è compreso come forza, l'uno che si divide, ma la divisione non è un lacerarsi dello stesso in due parti che sussisterebbero per sé; l'unità dell'uno si appiglia alla sua intrinseca divisione e altrettanto la supera di nuovo”²¹³.

Il “gioco della forza” hegeliano, che nell'interpretazione della *Fenomenologia* segna il passaggio dall'ontologia cosale alla concezione dell'essere stesso, in una sorta di approfondimento tanto della nozione di *Spiel* quanto di quella di *Kraft*, è associato da Fink ad un'immagine del fondamento in cui vediamo fedelmente ricalcata la *sua* risposta allo stesso problema. L'utilizzo finkiano della parola “gioco” guarderebbe dunque per prima cosa a Hegel, esattamente come il processo di autodivisione implicito nell'oscillazione fra “cielo” e “terra” si richiamerebbe primariamente al concetto hegeliano di “vita”, anticipazione di quello di “assoluto”. In fondo ci sembra già essere intervenuto Hegel anche nella mediazione dell'incontro fra Fink e Eraclito (abbiamo già avuto modo di far notare la sua interpretazione “moderata” del filosofo antico, ancora una volta ispirata al “mondo invertito” hegeliano piuttosto che a un'indisciplinata visione del divenire), nonché, abbiamo detto, dell'incontro fra Fink e Nietzsche. A questo proposito, sempre per quel che concerne il concetto di *Spiel*, è pur vero che esso viene additato quale immagine-guida dell'intera filosofia nietzscheana e della “spinta dionisiaca” che ne caratterizza il nucleo²¹⁴; è pur tuttavia anche da notare che la dinamica ludico-ontologica ravvisata in Nietzsche sembra essere più quella implicata dall'uscita da sé dell'idea hegeliana che quella presupposta dal gioco del fanciullo citato da Zarathustra. Del resto Fink non nasconde di “piegare” l'istanza nietzscheana in direzione dell'idealismo hegeliano:

“La grossa intuizione del gioco di Nietzsche si incontra con la conoscenza del più grande metafisico tedesco, Hegel, se questo dice che il gioco, nella sua indifferenza e nella sua più grande leggerezza, è allo stesso tempo la serietà più sublime ed unicamente vera. Presso Hegel l'automovimento della ragione pensante guadagna una carattere di gioco. Ciò che si trova lì in esame non può giungere qui al linguaggio. [...] Nietzsche, con la sua visione nella significatività dell'artista e dell'arte per la filosofia, sta sul terreno della tradizione dell'idealismo tedesco. Queste relazioni vengono oscurate dalla polemica che Nietzsche conduce contro l'idealismo e dalle parole

²¹³ E. Fink, *Die Philosophie Hegels*, Fink-Archiv E15/150, pp. 216-217. Passo riportato anche in ID., *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der “Phänomenologie des Geistes”*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2007, p. 153, corsivo nostro.

²¹⁴ Cfr. ad esempio E. Fink, *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 109; oppure ID., *Nietzsches Philosophie*, cit., pp. 179 e sgg. (tr. it. pp. 249 e sgg.).

di battaglia formulate in modo estremamente biologico. Scoprire queste relazioni resta però un desiderio della ricerca futura²¹⁵.

Siamo ben lontani dal voler ricondurre unilateralmente all'influsso hegeliano l'impalcatura concettuale prospettata da Fink, essendo in realtà molteplici gli elementi non hegeliani che l'autore eredita da altri autori e con cui interviene a "correggere" o a completare la prospettiva dell'idealismo assoluto (strada facendo abbiamo avuto modo di sottolinearne diversi, tutti aventi a che fare con il problema della finitezza, dall'accezione kantiana di fenomeno alla questione ontologica heideggeriana, senza contare la componente abissale della "terra", anch'essa ispirata alle filosofie di Heidegger e soprattutto di Nietzsche). Nonostante questo, avanziamo l'ipotesi che sia comunque da ricercarsi in Hegel l'origine della struttura portante dell'ontologia finkiana, in relazione all'intento che essa intende perseguire. Poco importa che una simile circoscrizione del fondamento venga poi rielaborata nella messa in dialogo con ulteriori interlocutori della storia del pensiero, l'interesse per i quali viene ancora una volta dettato dalle esigenze alla base della *Prüfung* cosmologica, le quali, come spingono verso Hegel, premono nel contempo anche verso un suo superamento. Posto che l'obiettivo primario di Fink è sintetizzabile nel proposito di coniugare questione dell'essere e questione del mondo, non senza passare attraverso la tradizionale *Gottesfrage*, resta il fatto che è il modello fondativo hegeliano a fornire gli strumenti adeguati per far fronte ad un tale compito, andando esso così ad incidere nella configurazione del nucleo centrale della filosofia del Nostro e facendo di Hegel non l'unico, ma sicuramente il primo filosofo con cui Fink, muovendo da esigenze husserliano-heideggeriane, si trova a dialogare nella sua discesa "riduttiva" dal vivere naturale alla profondità della "terra". Malgrado cambi radicalmente il significato filosofico-teoretico degli esiti a cui i due filosofi approdano, resta innegabile che nessun altro pensatore potesse consegnare un simile esempio, parimenti tematizzato e di eguale pregnanza, di fondazione speculativa della forma naturale del mondo, non accostata ad un Dio trascendente, ma "fluidificata" nella sua sorgente, appunto nella sua origine.

Ma veniamo alla "correzione" di Hegel di cui si diceva. Il fatto che Fink ricalchi le tappe del sorgere del progetto filosofico hegeliano non significa infatti che egli riprenda la prospettiva hegeliana *tout court*. Al contrario, tale prospettiva è più volte ascritta al pensiero metafisico, al pensiero dimentico del mondo:

"Nella filosofia di Hegel è stata pensata in modo grandioso ed eccezionale l'interpretazione dell'essere dell'ente tanto a partire dal sapere quanto a partire dall'autodisnascondimento. Perciò il fondamentale concetto portante della sua filosofia è il movimento. Solo dall'orizzonte del movimento divengono comprensibili le equazioni speculative di essere e nulla, di essenza e apparenza, di essere-in-sé ed essere-per-sé. [...]. Per lui il movimento non è derivato dalle cose, ma viceversa: ciò che noi chiamiamo cose, sostanze, ecc..., sono solo punti d'arrivo di un movimento, autofissazione di un'oscillazione che pone e che altrettanto supera di nuovo le sue posizioni. Poiché però Hegel ha fissato il movimento in modo più originario della sostanza, ha per così dire sostanzializzato il movimento, □ lo ha determinato come l'ente autentico, come la vita dello spirito, come negazione della negazione, ecc... [...]. Presso Hegel tutte le cose fisse vengono

²¹⁵ E. Fink, *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., pp. 121-122. Di una "grossa vicinanza" fra Hegel e Nietzsche si parla anche in *Sein und Mensch*, cit., p. 177.

prese nel movimento del concetto e li dissolve, □ ma il movimento assoluto, presso cui viene colto l'essere, resta *senza luogo*. Nella radicale dialettica ontologica di Hegel scompare il problema del mondo”²¹⁶.

Nonostante la filosofia hegeliana abbia anticipato l'equazione fondamento-movimento, attuando così un primo passo fondamentale in direzione dello svincolamento dai parametri sostanziali della tradizione e precorrendo quello che è da Fink nominato il “movimento del mondo”, “nella dialettica ontologica di Hegel”, leggiamo, è proprio il “problema del mondo” a scomparire.

Il punto di avvio della *Fenomenologia dello spirito* è accomunabile all'atteggiamento naturale che Fink, fedele al dettame husserliano, intende interrogare nella sua costituzione ontologica, costituzione di cui sempre Hegel avrebbe anticipatamente suggerito la compagine, portando in moto gli ordinari pensieri dell'essere e calandoli dialetticamente in un pensiero più originario in grado di coglierli come “*Haltepunkte*” del movimento del concetto. L'*a priori* prospettato da tali pensieri, esattamente come avviene nell'ottica finkiana, è così sottratto alla sua fissità e oltrepassato in una dinamica originativa che è tale solo nel suo inglobarlo e nel suo conservarlo. Ma proprio nel significato di questo *Bewahren* sorge il discrimine fra le due prospettive. In che senso le opposizioni intramondane vengono “conservate” nella *Prüfung* che dal progetto ontologico sotteso al realismo ingenuo conduce al pensiero del mondo e dell'assoluto? Nel caso di Fink sappiamo come il “conservare” in questione implichi letteralmente il mantenimento di quanto viene superato, nella misura in cui la ricongiunzione con il piano dell'origine non compromette la definizione del piano della realtà fenomenica, ancora una volta conformemente alla priorità detenuta da urgenze di tipo fenomenologico. Alla domanda “cos'è una cosa?” Fink continua a rispondere che la cosa è sostanza, così come, per quel che riguarda il rapporto fra la cosa e l'io, continua ad affermare che la prima è trascendente rispetto al secondo; abbiamo del resto individuato il mantenimento di simili assunti quale *conditio sine qua non* dell'intero progetto finkiano. La fondazione di entrambi e la loro riconduzione all'autoesibizione della *Weltbewegung* porta semmai a “raddoppiare” la loro designazione e ad accostare loro un secondo livello definitorio in cui sia l'autonomia cosale, sia la netta separazione soggetto-oggetto, vengono lette in controluce rispetto alla dinamica che le garantisce nel loro darsi; ciò non toglie però che entrambe continuino a valere sul piano ontologico e che la “verifica” finkiana si limiti di fatto a comportare l'“aggiunta” di un processo fondante, il quale, pur identificandosi con il venire alla luce del suo fondato, non ne intacca un certo margine di autosufficienza relativamente al suo *Sein*, essendo nientemeno che questa autosufficienza a chiedere sin dall'inizio di venire sostenuta. Fondare non significa allora l'inghiottimento della consistenza del piano di partenza ed un suo mantenimento semplicemente formale nel contesto di un luogo ontologico superiore, ma vuol dire piuttosto attuare una sorta di ampliamento concentrico che, come è vero che si dispiega quale “fluidificazione” dei confini iniziali, è anche vero che in ciò non fa che “accostare” ad essi un ulteriore livello di analisi che li motiva nel loro essere confini, senza comprometterne il dominio d'essere. Pur nell'ammissione della differenza

²¹⁶ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, cit., pp. 124-125.

essenza-fenomeno, con il conseguente riconoscimento del valore ontologico superiore della prima, resta concesso al secondo un certo grado di autonomia, in quanto parlare di “ambito fenomenico” non implica per necessità contemplarne l’inglobamento nel piano del *Wesen*.

Lo stesso non può dirsi nel caso di Hegel. Malgrado il filosofo di Stoccarda parta dalle rigide distinzioni in cui l’uomo incontra normalmente il mondo, distinzioni che sul piano formale non vengono mai messe in discussione, e malgrado anche nel suo cammino di elevazione all’essere autentico esse vengano radicate in un rapporto di oscillazione fra superamento e conservazione, quest’ultima assume ora un significato ben più moderato e parziale, implicando uno svuotamento d’essere di quanto è conservato. Ad entrare qui in gioco è la peculiare accezione assunta dall’*Aufhebung* hegeliana. Come Fink sottolinea più volte in *Sein und Mensch*, corso prevalentemente dedicato a Hegel e alla sua teorizzazione dell’“esperienza ontologica” (il nuovo appellativo con cui il filosofo denomina lo svolgersi del “progetto ontologico”, sempre sulla base delle indicazioni dell’*Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*), l’hegeliana *ontologische Erfahrung* è in realtà “un movimento dell’essere stesso che attraverso l’uomo si impossessa di se stesso, cioè compie il movimento del divenire-per-sé”²¹⁷: l’esito finale a cui essa approda comporta infine una rilettura tanto del suo inizio, quanto del significato dell’intero cammino, i cui momenti, pur non essendo negati, si scoprono come meri tasselli della vita dello spirito, la quale si rivela la vera protagonista dell’intera odissea della coscienza. Hegel non è ancora uscito dalla sfera del condizionamento della vecchia metafisica: la contesa e la dinamicità dell’essere che il pensatore ha il merito di scoprire, anticipando così un’esperienza ontologica “dionisiaca”²¹⁸, ricade ancora nel tranello ontificante della tradizione, in quanto la “vita” così pensata, in luogo di essere mantenuta nella costante tensione con le differenze da essa “derivate”, giunge alla fine ad appiattirle nella propria unità indifferenziata, conservandole, sì, ma solo come momenti ad essa interni; “per il punto di vista dell’assoluto”, di cui il sapere umano si fa mediatore, “non c’è allora più la differenza di essenza e fenomeno, dell’ente dotato di essere inferiore e di essere più forte, perché questa differenza è presa indietro nella processualità della creatrice vita dello spirito”²¹⁹. Invece di mantenersi nel mezzo dell’inconciliabile *Spannung* fra lo spazio del fenomeno e l’inafferrabile oscurità da cui esso sorge, invece di mantenere aperto il *Gegenspiel* fra essere-in-sé ed essere-per-sé del movimento vitale, il sapere assoluto hegeliano, concepito come la conoscenza che l’assoluto raggiunge di se stesso, ipostatizza tale movimento e fa del suo processo di autoriconoscimento l’essenza del reale, in cui il per-sé viene a sua volta superato nella sintesi conoscitiva dell’in-sé-e-per-sé²²⁰ (occorrerà aspettare Nietzsche, dice Fink, per veder

²¹⁷ E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 98.

²¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 198.

²¹⁹ *Ivi*, p. 264.

²²⁰ All’ammissione di questa sorta di duplice piano che Fink differenzia all’interno della filosofia hegeliana si lega la critica mossa dal filosofo all’interpretazione heideggeriana della stessa, a cui è dedicato il capitolo decimo di *Sein und Mensch*. L’ascrizione di Hegel alla filosofia moderna e al suo primato della soggettività, sostiene Fink, si basa sull’assolutizzazione di un momento unilaterale del pensiero del filosofo, quello per cui il vero corrisponde al soggetto, assolutizzazione

riconosciuto il valore filosofico dell'irriscattabilità della componente oscura²²¹). Quella di Hegel è ancora una metafisica della luce, imbrigliata nel mito della trasparenza razionale e in criteri concettuali improntati sull'afferrabilità ontica, alla quale invece sfugge quel pur unitario moto fra "cielo" e "terra" teorizzato dalla *Weltphilosophie*: "l'assoluto è l'essere divenuto-interamente-luce, che ha esaurito in sé tutta l'oscurità e ha portato l'in-sé, secondo la sua intera profondità, al per-sé. Con ciò Hegel segue a Platone e alla metafisica della luce che da lui parte, la quale afferra l'essere come ciò che è in sé chiaro, luminoso, razionale"²²².

Come in ogni posizione metafisica, anche in quella hegeliana è il problema del mondo ad andare perso. Ciò avviene tuttavia secondo un tracciato diverso rispetto alla *Weltvergessenheit* della tradizione precedente: a non venire colto era in quel caso il modo della *Weltkonstitution*, la cui profondità si trovava nascosta dal primo piano assegnato ad un fondamento trascendente, posto a monte di un mondo che, seppur non riconosciuto nella sua pre-datità, veniva comunque scandagliato nella sua autonomia fenomenica (si pensi alle numerose teorie sulla sostanza e sulla relazione veritativa in età antica e moderna); nel caso di Hegel il movimento costitutivo giunge invece finalmente a concetto nel suo valore di

che non terrebbe però conto delle dichiarazioni della *Fenomenologia*, in cui si legge anche che *das Wahre* è "ebensoehr" sostanza. Heidegger □ Fink si riferisce al contributo su Hegel contenuto in *Holzwege* □ avrebbe ridotto la concezione hegeliana dell'essere alla relazione soggetto-oggetto, dimenticando così l'altro filo conduttore della *Fenomenologia dello spirito*, il rapporto essenza-fenomeno, tematica attinta dal filosofare antico. La verità a cui approda alla fine il sapere assoluto, così Fink, non è da identificarsi con la semplice autocoscienza dell'io (è quanto viene ravvisato nella lettura heideggeriana), allo stesso modo in cui, parallelamente, è scorretto ridurre lo storico movimento dell'essere alla storia dei progetti di pensiero dell'uomo: "l'esperienza ontologica non è già l'essere stesso, come non è l'essere dell'ente, essa è l'umana apertura all'essere" (ivi, p. 180). Heidegger, limitandosi ad evidenziare in Hegel l'esperienza umana ed il momento del sapere, avrebbe per Fink dimenticato la centralità della "vita", la cui "autocoscienza", in luogo di essere radicata nel soggetto rappresentante, porta invece alla fine la contrapposizione fra io e oggetto. Al di là della critica finkiana, resta un problema aperto, che non ci è possibile affrontare in questa sede, quello relativo all'adeguatezza di una tale rilettura dell'interpretazione heideggeriana. Certo è che Heidegger, nel già citato colloquio di Muggenbrunn, di fronte alle osservazioni finkiane tiene a precisare: "Non ho mai interpretato la *Logica* come pensiero umano, compresa a partire dalla soggettività umana" (M. Heidegger, *Colloquio sulla dialettica*, cit., p. 284). Per una "ricostruzione critica del significato di Hegel in Heidegger", dagli scritti giovanili sino alla *Kehre*, ci limitiamo a rinviare al volume di M. Vespa, *Heidegger e Hegel*, Cedam, Padova 2000.

²²¹ Leggiamo in *Sein und Mensch* (cit., p. 265): "La fondamentale convinzione di Hegel, che è anche il motivo-guida della metafisica della luce occidentale, è divenuta per noi degna di domanda. Non in virtù di determinate 'esperienze esistenziali' concrete [...], piuttosto perché da Nietzsche stiamo nell'arrivo di un'altra esperienza dell'essere, la quale afferra la radura come una parte dell'essere, quella del giorno, che deve essere originariamente pensata insieme ad una parte notturna a lungo repressa e dimenticata, e la quale solamente ci pone nell'intero contraddittorio del dominare del mondo". Nonostante l'insufficienza sul piano fondativo, è perciò a Nietzsche che nella storia del pensiero viene ascritto l'effettivo abbandono di una filosofia della luce, laddove invece Heidegger, limitando la sua nozione di *Abgrund* al confine con la *Lichtung*, non avrebbe compiuto lo stesso passo, per Fink necessario ove il pensiero dell'essere voglia fondersi con quello del mondo. È in virtù di questo elemento di distacco sussistente per Fink fra i due filosofi che Ebeling può affermare che "la liberazione da Heidegger cercata da Fink è Nietzsche", dichiarazione che nella nostra ottica interpretativa si rivela tuttavia più appropriata se riferita ad Hegel (H. Ebeling, *Nietzsche bei Heidegger und Fink*, in «Perspektiven der Philosophie», 22, 1996, p. 68).

²²² E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 200.

mediazione, venendo però estremizzato ed arrivando a negare a sua volta ciò da cui è mediato, il mondo stesso. Il problema non risiede più ora in un'insufficienza della concettualizzazione del fondamento, ma semmai in una sorta di "eccesso", in una sorta di "iperpresenza" concessa a questa concettualizzazione, tale per cui ad un certo punto viene addirittura a cadere la possibilità di parlare di una questione del *Grund*, non essendovi per così dire più nulla da fondare ed essendo ogni cosa inglobata nel dominio dell'infinito. Il *Gefüge der Welt*, differentemente da quanto accade in Nietzsche, non è qui messo in discussione. Tuttavia, nella sua trasformazione da *Gefüge* a *Fügung*, nel suo essere sottratto all'immediatezza e ricompreso nella conciliazione dialettica, viene perso e depotenziato sul piano ontologico lo spazio in cui il suo potere strutturante può dispiegarsi, il campo del fenomeno e delle sue interne differenziazioni, annullate quali semplici componenti finite nell'onnicomprensente sfera d'azione dell'infinito e del concetto. È come se in Hegel il ricongiungimento col *logos* portasse all'annullamento della dimensione che dal *logos* viene retta; è come se la *Gottesfrage* rendesse infine superflue le altre *Grundfragen*, per l'appunto quelle inerenti alla sfera del mondo, sia nella sua interezza, sia nell'articolazione intramondana. La cosa, la totalità ontica, la relazione veritativa fra l'io e il suo oggetto: queste questioni, che pure vengono attraversate nel cammino della *Fenomenologia*, sono alla fine fatte esplodere e annullate nella sua risoluzione definitiva. La cosa, come ci suggerisce Fink, è per Hegel "solo un passaggio" ("das Ding wird ihm lediglich zum Durchgang"²²³), come lo è la distinzione fra la coscienza e l'oggetto, quest'ultimo risolto nell'autocoscienza elevatasi a ragione. Mentre la tradizione che lo precede si irrigidisce nell'indagine sulla forma del mondo, senza dinamizzarla ed attuare un'adeguata *Verflüssigung* dei suoi pensieri, Hegel "pecca" in direzione inversa: "in quanto pensa primariamente la 'vita', egli pensa l'essere come il potere che domina attraverso il mondo, che congiungendo (*fügend*) dispone (*verfügt*) di tutte le cose. Ma il mondo, [...], non è in se stesso tema del suo pensiero, è il campo d'azione inespresso; ciò che Hegel cerca di afferrare nella sua concettualità dialettica è il gioco dell'essere mosso, movente in tutto l'ente, appunto ciò che egli nomina 'la vita', ma non lo spazio d'azione"²²⁴. Per Hegel, paradossalmente, il mondo scompare e rimane solo la sua origine.

Nonostante l'affinità strutturale fra i due sistemi concettuali, risulta opposto l'orizzonte di priorità che li regge e che ne determina l'equilibrio delle componenti interne. A valere come punto di riferimento per Fink, nella nostra ottica interpretativa, resta l'imprescindibilità delle determinazioni ontologiche suggerite dall'evidenza dell'esperienza, secondo quanto emerso nello scorso paragrafo: l'autonomia cosale e la sua separazione dall'io, in sintesi l'orizzonte dell'ente finito, costituiscono il baricentro dell'intera impresa speculativa, volta a supportare una tale autonomia nel contesto mondano totalizzante che sempre ne prescrive l'incontro quale elemento caratterizzante lo stile esperienziale; è il punto fermo rappresentato da questo primo gradino a dettare le regole per il prosieguo della tematizzazione del problema ontologico. A motivo di ciò troviamo l'insuperabile condizione di finitezza da cui al soggetto filosofante non è dato

²²³ Ivi, p. 50.

²²⁴ Ivi, pp. 32-33.

liberarsi; finitezza che, prima ancora di alludere alla peculiare posizione decentrata dell'uomo rispetto all'evento fondativo, rimanda all'esigenza di partenza, già husserliana, di rinunciare a qualsivoglia arbitrio del pensiero e di prestare fedeltà a quella "cosa stessa" a cui solamente il sapere umano può legittimamente appellarsi. Da qui l'impossibilità di smentire l'indipendenza ontologica di quanto ci appare autosufficiente nel nostro vivere finito (la cosa come l'io) e da qui la necessità, dove si scenda al piano dell'origine speculativa, di non poter andare oltre l'indicazione del semplice processo di ontificazione dal non-essere all'essere²²⁵, rivelandosi "mitica" e "fantastica" qualsiasi altra delimitazione positiva dell'*Ursprung*.

Per Hegel, invece, partendo il filosofo dalla *Selbstständigkeit* dell'ente, ma arrivando ad esaurire nell'infinito l'intero regno delle cose finite, "l'essere nella sua interna contesa è più originario del campo delle cose essenti"²²⁶. Anche se la *Fenomenologia* comincia presso la coscienza naturale, ricompresa gradualmente alla luce dell'articolazione della vita assoluta, l'ago della bilancia pende in questo caso dalla parte dell'assoluto, non del fenomeno, nel senso che è un radicale sviluppo della questione dell'essenza a decidere del punto di approdo del suo sistema, non la volontà di fondare il progetto concettuale da cui l'intero cammino ha inizio; un tale proposito di fondazione manca nella prospettiva hegeliana, come manca l'imperativo □ già di Kant □ di non discostarsi dal piano dell'umana esperienza, dal piano fenomenico. Mentre nella *Prüfung* della coscienza si scopre l'iniziale autosufficienza ontica come momento del per-sé contrapposto all'in-sé nella circolarità della donazione d'essere, già si concilia la contrapposizione, che in luogo di venire mantenuta come tale, da un punto di vista finito, è nel contempo innalzata al punto di vista "divino" (secondo le celebri parole della *Logica*) e riunificata nella mancanza di contraddizioni dello svolgersi del concetto:

"Per Hegel tutto il finito, proprio in quanto con ciò viene posto un essere finito, è già un negativo. L'ente staccato, spinto fuori dall'intero della vita, avido della sua autonomia, individuato, è già sempre un negativo che si frantende come un positivo, e ciò perché esso ottiene questa autonomia al prezzo della sua estrazione dalla vita del tutto. Per Hegel si tratta allora di superare questa posizione nel pensiero della filosofia, la quale pensa la negazione della negazione, cioè la negazione della posizione finita, compiendo solo così la vera posizione, in quanto innalzamento della vita infinita"²²⁷.

Invece di interpretare la vita alla luce del punto fermo dell'autonomia dell'ente, Hegel, inversamente, rilegge il finito a partire dall'autocoscienza della vita, il "gioco" del cui esibirsi, benché speculare al "gioco del mondo" quanto a

²²⁵ Si specifica così meglio l'incidenza di Nietzsche accanto a quella di Hegel, benché, lo ribadiamo, sia quest'ultimo a presentarsi a nostro avviso a Fink quale primo referente nell'ambito del suo progetto e in relazione ai suoi scopi. Nietzsche, di cui Fink non manca di sottolineare la continuità rispetto all'idealismo tedesco, ha per così dire il merito di aver riportato in un orizzonte finito la struttura dell'essere già hegeliana, eccedendo però a sua volta nel modo di concepire la *Seinsbewegung* e traducendola in una visione del divenire che, in luogo di fondare la dimensione dell'essere, le si contrappone. Nella filosofia nietzscheana troveremmo così ancora la teoria dei due mondi che tanto Nietzsche combatte, benché alla rovescia. Cfr. in proposito *Nietzsches Philosophie*, pp. 138 e sgg.; tr. it. pp. 204 e sgg.

²²⁶ E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 201.

²²⁷ Ivi, p. 247.

strutturazione, rispetto a questo cambia segno per quel che riguarda sia il suo significato ontologico, sia il punto di vista da cui è concepito: non più l'insondabile mistero dell'individuazione e del sorgere fenomenico, pensato a partire dall'impossibilità tutta umana di guardare oltre il fenomeno e di condurre in trasparenza il fondo oscuro della sua origine, ma l'onnipresenza dell'origine stessa, la quale, portata a chiarezza ogni zona d'ombra, riassorbe in sé il punto di vista umano e, con esso, il fenomeno in generale.

Fink, lo ripetiamo, nel “verificare” la concettualità sottesa al vivere naturale ripete le tappe che hanno portato al progetto ontologico hegeliano, dall'esame della nozione di sostanza al superamento dell'identità di coscienza, quest'ultima calata in un duplice livello di apertura: quello che la vede come mediatrice dell'intera sfera oggettuale (*conditio sine qua non* per la comprensione dei presupposti dell'incedere della *Fenomenologia*) e, più profondamente, quello che ne cala una tale potenzialità nella più originaria sfera dell'assoluto. Ognuno di questi passaggi, messi in luce da Fink nella sua interpretazione di Hegel, è rintracciabile quale silenziosa premessa anche dell'esperienza ontologica alla base dell'estensione del pensiero all'intero del mondo: strutturalmente affine è la *Verflüssigung* dei confini cosali in direzione dell'*Ereignis* mondano, accanto all'“autocoscienza” con cui l'io si scopre come apertura progettante □ è il primo passo compiuto da Fink nelle sue prime lezioni □ e, in seconda istanza, come “il mediatore della scintilla divina in virtù del suo attribuire essere ad ogni ente”²²⁸, come il luogo fenomenico in cui l'uno indifferenziato si rifrange nella *Weltoffenheit*. Ciò nondimeno, nel ricalcare idealmente il costituirsi del pensiero hegeliano, è come se Fink trasponesse ogni “scatto” coscienziale su un piano filosofico non più identificabile con quello su cui si muove Hegel, piano dove a cambiare è anzitutto la portata dell'*Aufhebung*, intesa limitatamente al ricongiungimento con la dinamica oscillatoria fra l'essere-in-sé e l'essere-fuori-di-sé dell'idea, senza implicare l'altra sua accezione, definitiva in sede di filosofia hegeliana, del ritorno a sé della stessa. Il meccanismo di superamento-rimozione si ferma ora ad una funzione “riduttiva”, perciò nell'ambito di un suo sbilanciamento verso il momento della conservazione e nel contesto di una relazione oggetto-concetto (intesa in entrambe le direzioni di lettura del binomio) che vede una coincidenza solo parziale fra i due termini, restando l'invalidabilità del limite del fenomeno. Questo discorso si mostra invero valido sia per l'oggetto di conoscenza nei confronti del suo sapere, sia per il più generale ambito fenomenico (di cui anche il soggetto finito fa parte) in rapporto a quello dell'essenza: nonostante anche a proposito di Fink non sia scorretto asserire che l'essenza coincide col fenomeno (che “l'oggetto corrisponde al concetto”) e che il soggetto si ritrova nell'oggetto (che “il concetto corrisponde all'oggetto”), ciò non toglie comunque che il fenomeno, per quanto collocato nel movimento dell'essenza, non cessi di occupare una sfera ontologica a sé stante, e che per conseguenza l'oggetto, anche se progettato nel contesto dell'umana apertura al mondo, non cessi di essere indipendente dal soggetto (che è poi uno dei motivi fondamentali per cui Fink si confronta sempre direttamente con la *Fenomenologia dello spirito*, non con la *Scienza della logica*, in cui le distinzioni fenomeniche

²²⁸ E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., p. 199.

sono sin dall'inizio già superate²²⁹). Ecco che allora ogni figura della coscienza, nel suo venire *aufgehoben*, permane però nel contempo identica ed imm modificata, affidando all'intero processo dialettico il compito di vagliare l'origine della sua fissità, ma non scomparendo per questo nelle figure successive.

Facciamo l'esempio del problema della cosa. Nella *Fenomenologia*, nel passaggio dalla "percezione" all'"intelletto", l'entrata in scena del concetto di *Kraft* comporta una riformulazione della strutturazione cosale che possiamo definire propedeutica a quello che Fink interpreta come lo scivolamento dell'indipendenza dell'ente nel suolo dell'essere (che in Hegel, paradossalmente, viene a perdere l'interna tensione che lo caratterizza in quanto essere dell'ente): da nucleo sostanziale al di sotto del mutamento di proprietà, la cosa esplode nella sua chiusura e giunge ad identificare la propria definizione col movimento della forza, col movimento della sua estrinsecazione accidentale; la sostanza porta così in superficie il suo nucleo oscuro (l'"in-sé"), perdendo ogni accezione di *hypokeimenon*. Ora, ammettere tutto questo nell'esperienza ontologica compiuta da Fink significherebbe contraddire sia le dichiarazioni sul concetto di *Ding* incontrate in *Sein und Mensch*, sia le riflessioni sul fenomeno dell'"in-sé" in *Sein, Wahrheit, Welt*. Fink non lascia dubbi circa la sua volontà di rivendicare per la cosa l'insuperabile permanere di un polo oscuro, appunto un polo sostanziale preliminare all'apertura delle sue proprietà, essendoci ciò consegnato sul terreno dell'evidenza fenomenica. Allo stesso tempo, però, nel passaggio da un'ontologia di tipo cosale ad un'ontologia cosmologica l'isolamento ontico è messo in movimento e scandagliato nella sua assoluta autosufficienza, ragion per cui è in parte corretto riutilizzare la definizione traibile dalle pagine hegeliane. Coniugando le due istanze con parole di Fink: "esse [le cose] sono, anche se derivate e condizionate; esse sussistono, anche se solo nel trapasso e nello svanire. È altrettanto falso sia assolutizzare le cose, sia, per così dire, eluderne l'interpretazione (*sie gleichsam wegzuinterpretieren*) e lasciar trappassare tutto il finito nell'infinito"²³⁰. Hegel deve essere seguito nel suo disinnescamento dell'assolutizzazione dei confini cosali, assolutizzazione di carattere dogmatico in quanto cieca verso quell'atematica evidenza del campo mondano che la fenomenologia ha posto in luce e che anche la problematizzazione ontologica non può aggirare; Hegel avrebbe così sfondato una porta filosofica di primaria importanza con la sua sostituzione della struttura della "forza" a quella sostanziale. D'altro canto, la "fluidificazione" del rigido nucleo cosale, il suo dinamizzarsi nel movimento di esibizione accidentale, si sovrappone, non si sostituisce, alla rigida contrapposizione sostanza-accidente, quale dinamica che ne detta le condizioni di possibilità. Lo stesso vale per la separazione soggetto-oggetto: anche Fink combatte contro l'opposizione "servo-padrone", in nome di

²²⁹ Rimandiamo ad esempio a *Sein und Mensch*, cit., pp. 162-163, oltre che alle già citate pagine sulla *Logica* contenute in *Die Philosophie Hegels*. Non dimentichiamo inoltre che nella *Fenomenologia*, in quanto opera ancora aderente all'orizzonte della coscienza, Fink ritrova, insieme all'ascesa conoscitiva al sapere assoluto, anche una tematizzazione dell'*ontologischer Entwurf*, quale esperienza dell'essere conforme ad una concezione della soggettività finita che, se letta da un punto di vista ontologico, va incrociandosi con la nozione heideggeriana di *In-der-Welt-sein*, come abbiamo mostrato nel capitolo terzo.

²³⁰ E. Fink, *Sein und Mensch*, cit., p. 308.

un ritrovamento della coscienza nella realtà esterna in virtù della sua struttura di trascendenza e dell'identificazione fra la sua concettualità *a priori* e la forma del mondo. Eppure, la coscienza finkiana resta sempre anche "infelice", non potendo in ciò elevarsi al di sopra del limite dell'esistenza concreta e del *Daß-sein* dell'ente. E parallelamente, per quanto concerne il soggetto finito e la sua relazione con la dimensione dell'infinito (termine con cui possiamo continuare a riferirci anche al "mondo", seppur con le riserve già indicate): come è vero che l'io, in questa sua preliminare apertura alla totalità ontica, si fa mediatore di un orizzonte originativo che lo precede e a cui è da ricondursi la forma della sua funzione istituente, è anche vero che in questa mediazione non va persa la sua finitezza, allo stesso modo in cui non va persa la condizione di irretimento, di *Befangenheit*, presso le cose che lo circondano.

A partire dall'autosufficienza assoluta del polo ontico, istanza sobillatrice tanto del cammino hegeliano quanto di quello finkiano, nel caso di Fink si guadagna un'autosufficienza relativa, laddove invece con Hegel va cancellato qualsiasi resto di *Selbststand*. Ogni passaggio della *Fenomenologia* dalla "certezza sensibile" alla "ragione" può dirsi così ripreso e convertito, se vogliamo depotenziato, alla luce di questo scarto e di questo costante "moderare" la radicalità delle varie tappe dell'ascesa hegeliana alla verità assoluta; quella stessa "moderazione" che porta la vita dello spirito a "ridimensionarsi" nella vita del mondo, l'autoreferenzialità dell'infinito nel più semplice movimento del sorgere dello spazio della finitezza.

Non è un caso se nell'apertura di *Sein und Mensch*, dove è già in sintesi anticipato il tema della *Welt-Weisheit*, Fink, guardando al confronto con Hegel delle pagine successive, afferma:

"La parusia del mondo, il dominare dell'infinito in tutto il finito, non significa però il superamento (*Aufhebung*) della finitezza delle cose, l'annullamento della loro 'autonomia'. Si tratta di afferrare allo stesso tempo l'intimità del mondo e l'indipendenza dell'ente, anzi, ancora più essenzialmente: si tratta di pensare la autosufficienza (*Eigenständigkeit*) dell'ente individualizzato e finitizzato proprio a partire dall'intimità del mondo"²³¹.

È questa, in sintesi, la sfida di una fenomenologia speculativa, in grado di coniugare interrogazione dell'essere ed aderenza al metodo fenomenologico-riduttivo. L'*Eigenständigkeit* dell'ente, in luogo di rappresentare un momento di passaggio di cui cogliere la transitorietà, resta il cuore argomentativo che chiede di essere "pensato", mentre l'intimità del mondo, come leggiamo, altro non è che ciò "a partire da cui" questo può avvenire. L'accesso finkiano all'infinito, concepito hegelianamente come manifestazione e costante uscita da sé, è l'esito di una riduzione, non di un'elevazione all'autocoscienza di Dio.

Nonostante queste sostanziali differenze, innegabili, resta Hegel a fornire a Fink il modello ontologico per attuare la sua impresa speculativo-riduttiva. Hegel, come si legge in una pagina di *Sein und Mensch*, è la "figura di Giano"²³² che radicalizza i presupposti della metafisica ponendo contemporaneamente le basi per un suo superamento: nel portare alle estreme conseguenze una storia del pensiero imperniata sul *logos*, in una sua estremizzazione che giunge addirittura a

²³¹ Ivi, p. 12.

²³² Cfr. ivi, p. 234.

sottrarre ogni pretesa d'essere al *Boden* del vivere naturale, il filosofo va delineando una nuova immagine ontologica, la quale “denkt das Sein nicht als die Seiendheit der endlichen Dinge, sondern als das waltende Leben, welches alle Einzeldinge durchströmt”²³³. Alla luce di Hegel, non di Heidegger, è perciò comprensibile 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” heideggeriana²³⁴. Detto altrimenti: Hegel è il nome verso cui converge per necessità l'intenzione di mediare fra Husserl e Heidegger; più nello specifico: di risolvere problemi ereditati dall'incedere husserliano mediante un apparato problematico-concettuale derivabile dalla prospettiva heideggeriana. Si ripete così per il “secondo” Fink lo schema che abbiamo proposto anche in relazione alla prima fase del suo pensiero e ai principali riferimenti della sua genesi: mentre è Heidegger a suggerire il terreno problematico, da Husserl proviene l'indicazione circa il modo in cui sondarlo, laddove la filosofia hegeliana esemplifica il risultato di un tale incrocio di intenti, quantomeno sul piano strutturale²³⁵. Ammesso l'obiettivo, di derivazione fenomenologica, di indagare la costituzione del mondo fenomenico, e ammessa la volontà di far fronte ad un simile compito su un terreno ontologico e non più costitutivo in senso stretto, è a tale filosofia che Fink si ritrova anzitutto a dover guardare, avendo essa tracciato l'immagine di un'origine speculativa ottenuta tramite la dinamizzazione delle medesime opposizioni caratterizzanti il realismo ingenuo da cui la fenomenologia prende le mosse.

²³³ Ivi, p. 235.

²³⁴ Schenk-Mair, alla luce del duplice ed ambiguo rapporto che lega Fink a Hegel, attribuisce invece all'ottica finkiana una “*Mittelstellung zwischen Hegel und Heidegger*” (K. Schenk-Mair, *Die Kosmologie Eugen Finks*, cit., p. 39). Quanto alla relazione e all'eventuale affinità fra le filosofie di questi due autori centrali nella storia del pensiero contemporaneo, contrastante è il parere della critica. Vitiello, per citare un esempio, insiste sulla vicinanza fra la contrapposizione tra tempo finito e tempo originario in Hegel e quella tra temporalità autentica ed inautentica in Heidegger, in forza di una comune critica al primo termine in nome di quella che l'autore definisce una “concezione circolare del tempo originario” suggerita dal secondo: V. Vitiello, *Heidegger, Hegel e il problema del tempo*, in ID., *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979, pp. 15 e sgg. L'intrinseco scarto fra i due pensatori è invece sottolineato da Chiurazzi, nell'ambito di un acuto confronto fra *Essere e tempo* e la *Logica* hegeliana, dove ad essere sottolineata è la sostanziale differenza, già riscontrabile a partire dal “primo” Heidegger, relativamente alla concezione dell'essere, linguisticamente basata su “*forme verbali e nominali*” nel caso di Hegel, sull’“elemento insostanziale *prepositivo e articolante*” nel caso dell'approccio heideggeriano. Cfr. G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari 1996. Circa la posizione di Heidegger e Fink nei confronti della dialettica, nella filosofia dell'essere indicata come un “imbarazzo” filosofico, nella filosofia del mondo come il “modo □ [...] □ in cui tanto gli atti intenzionali che le inerenti ontologie regionali sorgono e dileguano come figure [...] della storia dello spirito”, cfr. M. Vespa, *Heidegger e il colloquio di Muggenbrunn*, in «Archivio di filosofia», 1-3, 2000, pp. 249 e sgg.

²³⁵ Ci distanziamo così dalla linea di lettura, proposta ad esempio da Richir, che nella sfera di influenze della filosofia finkiana attribuisce a Heidegger nel dopoguerra il medesimo ruolo rivestito da Husserl nel periodo prebellico. Cfr. M. Richir, *Welt und Phänomene*, in A. Böhmer, *Eugen Fink*, cit., pp. 228-251. Nonostante il suolo problematico sia ora identificabile con quello heideggeriano, mentre prima della guerra era ancora la questione costitutiva a guidare l'argomentazione e ad indurre ad una riduzione d'essere, l'equilibrio fra i due autori resta lo stesso, restando uguale il canale su cui si muove il loro rispettivo apporto.

Nella lettura finkiana della tradizione vediamo così come nell'estremo allontanamento dal mondo si celi il germe per un suo autentico ripensamento, nel quale veder convivere tanto la sua piena conservazione quanto l'idea di un fondamento che non esce dal suo *Spielraum*²³⁶. Nel confronto con il progetto ontologico di Hegel, la cui portata rivoluzionaria non ha ancora trovato adeguato riverbero nella storia dell'Occidente, si pongono le condizioni per il superamento sintetico dei fondamentali pensieri dell'essere di questa storia, non ripudiati ma ricompresi sinteticamente alla luce del terreno totalizzante che da sempre anonimamente li sorregge.

²³⁶ Come abbiamo avuto modo di mostrare altrove, è interessante notare che la stessa immagine del "Giano bifronte" è rintracciabile anche nella rosa dei riferimenti della filosofia heideggeriana, questa volta non in relazione a Hegel, per Heidegger apice del pensiero metafisico compiuto, bensì in relazione a Nietzsche e a quella smobilitazione della stabilità ontica da cui Fink prende invece le distanze. Sull'argomento mi permetto di rimandare a S. Bertolini, *Superuomo e semidio tra chaos e nomos. Due interpretazioni heideggeriane a confronto*, in «Estetica», 1, 2005, pp. 85-96.

CONCLUSIONE

Dal meontico all'ontologia del mondo: per una fenomenologia al di là dell'io

Alla luce di quanto asserito a proposito del pensiero cosmologico elaborato da Fink nel dopoguerra, chiudiamo il cerchio e ci ricollegiamo alle riflessioni svolte nel primo capitolo circa l'originale versione della fenomenologia proposta dal giovane collaboratore di Husserl negli anni tra il 1928 e il 1938.

Dopo aver mostrato che la filosofia del "secondo" Fink può essere letta quale prospettiva ancora trascendentale, nello specifico come originale tentativo di far fronte al tradizionale problema dell'essere in virtù di priorità e strutture concettuali tributarie dell'istanza fenomenologica, e dopo aver ripercorso alcuni suoi fondamentali momenti calandoli in una sorta di movimento discensivo che dall'atteggiamento naturale si dirige all'approfondimento dell'origine ontologico-costitutiva della totalità del mondo, otteniamo un sostrato teoretico che giustifica ora una sua lettura speculare all'"altra fenomenologia" sviluppata dall'autore, quella fenomenologia meontica emergente dai suoi appunti privati degli anni di assistentato a Husserl e rilevabile fra le righe dei testi scritti in quel lasso di tempo.

Durante l'esposizione del concetto di *Welt* al lettore non saranno sfuggiti elementi di vicinanza alla prospettiva filosofica presentata nel capitolo primo: dalla stessa pre-donazione del mondo all'immagine di un fondamento che è tale solo come automanifestazione, dall'oscillazione essere-nulla alla funzione mediatrice della comprensione umana, senza contare i tratti di affinità e differenza rispetto all'ontologia di Heidegger e all'idealismo di Hegel, quest'ultimo modello privilegiato a cui l'intera struttura di pensiero in entrambi i casi si ispira. Ora, in forza della nostra interpretazione della filosofia finkiana postbellica, siamo in grado di motivare simili sovrapposizioni affermando che *ci troviamo di fronte a due fenomenologie dispiegate su canali risolutivi analoghi*, soprattutto se confrontate con l'originaria matrice di partenza a cui esse necessariamente guardano, il fenomenologizzare husserliano.

Diverso è naturalmente il suolo che regge le rispettive argomentazioni, meramente costitutivo l'uno, ontologico l'altro. Il che comporta una serie di ulteriori differenze fondamentali nell'articolazione interna del discorso inerente alla questione fondativa. Accennando ad alcuni esempi: il problema relativo al costituirsi cosale, confinato per il "primo" Fink al piano delle sintesi coscienziali, si trasforma per il "secondo" nel problema dell'individuazione, ricongiunto così al tradizionale concetto di sostanza (mantenuto anche da Husserl, seppur ontologicamente depotenziato) ed assorbito nella problematica del darsi del mondo quale sua fondamentale componente integrante; mentre la struttura del fondamento, erede in entrambi i periodi dell'assoluto hegeliano, perde nella seconda fase l'appellativo di "meontico" (termine mai utilizzato da Fink nelle sue *Vorlesungen*), restando sì il pensiero di un costante passaggio fra il non-essere e l'essere, passaggio il cui svolgersi viene però investito da uno spessore ontologico (pensiamo alle implicazioni del pensiero della *Gottesfrage*) negatogli nella

domanda solo costitutiva degli anni Trenta, in una sorta di traduzione della “riduzione tematica dell’idea di essere” nel problema aperto con la differenza ontologica. A ciò si aggiunga inoltre il venir meno dell’utilizzo della terminologia hegeliana per quel che attiene al conoscere assoluto, che nella *VI^a Meditazione cartesiana* abbiamo trovato equiparato al sapere fenomenologico, espressamente definito come sapere che l’assoluto ha di se stesso; nell’ambito della successiva ontologia finkiana non tornerà più questa formula, già ambigua e in fondo inappropriata anche nella fase precedente, trattandosi di una conoscenza assoluta che, a differenza di quella prospettata da Hegel, rimane vincolata ai limiti della finitezza umana e alla *Weltbefangenheit* dell’uomo, conformemente ad un richiamo fra in-sé e per-sé irrisolvibile nella loro sintesi.

Ciononostante, al di là di questi e di altri punti di differenza affini fra le due impostazioni, ad essere descritto tanto dal giovane Fink quanto dal Fink più maturo è un processo di riduzione del modo del vivere ingenuo che, passando attraverso il tutto mondano, giunge ad un luogo costitutivo ultimo confinante con il nulla e precedente la relazione fra l’io e il suo oggetto di conoscenza. Schematicamente non è scorretto segnalare un parallelismo fra i due piani problematici distinti all’inizio del nostro percorso a partire dalla lettura degli appunti finkiani, il piano del mondo e quello del meontico, e le due accezioni di *Welt* descritte nel capitolo quarto, rispettivamente corrispondenti alla totalità mondana e al suo sorgere come “gioco” fra “cielo” e “terra”. Abbiamo del resto visto come il termine *Spiel* sia già presente nel primo periodo di produzione del filosofo, assunto col medesimo significato strutturale a cui alluderà anche in seguito¹. E non stupisce scoprire che molte affermazioni della *VI^a Meditazione*, laddove vengano svincolate dal compito di una riduzione d’essere (o dove quest’ultima venga quantomeno specificata come riduzione dell’essere *dell’ente*), restino valedoli anche se riferite all’impostazione filosofica che seguirà. Ribadendo la nostra convinzione secondo cui è sempre l’assoluto meontico ad essere presupposto dalle considerazioni sviluppate nella “Dottrina trascendentale del metodo” fenomenologico, ragion per cui, senza che lo si specifichi, è già sempre oltre il soggetto trascendentale husserliano che essa si dispiegherebbe, ci pare innegabile la specularità fra le riflessioni ivi sviluppate sull’io fenomenologizzante e la soggettività trascendentale da un lato, e quelle relative al movimento del mondo e alla filosofia cosmologica, dall’altro. Facilmente riconoscibile è la sovrapponibilità fra la proposta del Fink già docente a Friburgo e osservazioni come quelle che seguono:

“La dimensione profonda della vita trascendentale che costituisce il mondo e che resta velata nell’atteggiamento naturale, attraverso la riduzione fenomenologica viene dis-velata e resa accessibile. Noi riconosciamo cioè subito che la soggettività trascendentale non ha un proprio essere staccato e separato dall’essere del mondo, ma si trova in una necessaria ‘relazione’ costitutiva con esso, e che inoltre il mondo rappresenta il piano delle terminazioni costitutive dei processi vitali della soggettività trascendentale. L’atteggiamento naturale consiste nella limitatezza

¹ Rimandiamo di nuovo a *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Husserliana-Dokumente, vol. II/1)*, hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht 1988, p. 156; tr. it. *VI^a Meditazione cartesiana. L’idea di una dottrina trascendentale del metodo (parte I)*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 2009, p. 141.

di essere aperti solo a questo piano di ciò che è in senso mondano (*weltlich*) e ci sono preclusi gli strati profondi, che non esistono nel senso mondano del termine, ma che pure producono costitutivamente l'essere del mondo. Ora, nella misura in cui il tema dell'esperienza teorica dell'io fenomenologizzante è la costituzione del mondo, lo spettatore fenomenologico si riferisce conoscitivamente a una struttura costitutiva a strati, di cui solo lo strato più elevato, sostenuto da tutti gli altri (mondo), è essente in senso naturale”².

“L'ingenuità dell'atteggiamento naturale consiste però proprio nel mantenere assolutizzato, in modo inconscio, lo strato dei 'costituiti' terminali, cioè la superficie trascendentale, e nell'essere 'ciechi' nei confronti della dimensione delle operazioni costitutive da cui procede il 'mondo'. Attraverso la riduzione fenomenologica la temporalità diventa intelligibile come tempo costituito in processi trascendentali di temporizzazione, e la storicità mondana come risultato costitutivo”³.

Simili considerazioni ci rimandano al disegno interpretativo proposto nello scorso capitolo. Anche a proposito della *Weltphilosophie* finkiana è lecito parlare di “dis-velamento” della “dimensione profonda della vita trascendentale che costituisce il mondo”, nel processo di smascheramento della “limitatezza” dell'atteggiamento naturale, la quale è infine da ricondursi alla cecità nei confronti degli “strati costitutivi profondi” di cui il modo di vivere ingenuo non è che lo strato ultimo, abitualmente assolutizzato e non colto nella sua posizione di “superficie” (*Oberfläche*). “Superficie”, appunto, non implicante un processo “staccato e separato”, ma una dinamica originativa con cui essa “si trova in una necessaria ‘relazione’ costitutiva”, rispetto a cui il mondo abitualmente esperito non è che il prodotto terminale. Il compito di un'ontologia cosmologica e post-metafisica che Fink costantemente reintroduce, sotto diversi aspetti e punti di vista, nelle sue opere del dopoguerra, non dista, quantomeno per quel che concerne l'atteggiamento richiesto al pensiero, dall'esperienza dell'io fenomenologizzante descritta con minuzia già all'inizio degli anni Trenta, la cui trattazione riceve pieno senso solo se pensata alla luce di quella prospettiva pre-egologica, resa esplicita nelle annotazioni private, in relazione alla quale soltanto acquista significato la presentazione di una dimensione definibile come “pre-ontica” (ancora intramondane ed irretite nello spazio dell'essere risultano infatti le operazioni di coscienza husserliane).

A ciò segue inoltre la possibilità di comprendere la svolta della matura terminologia finkiana, nel suo dichiarato valore simbolico (si pensi alle più volte citate immagini della “vita”, del “gioco”, della “radura”, del “cielo” e della “terra”, in parte tributarie della *Kehre* heideggeriana), sulla scorta delle riflessioni dedicate alla “predicazione fenomenologica” avanzate nel decimo paragrafo della *VI^a Meditazione*. L'espressione del sapere trascendentale, si dice in quel contesto, può disporre solo di un linguaggio mondano e naturale, di un linguaggio ontico, per esprimere la vita costitutiva pre-essente e pre-ontica, il che fa sì che ogni enunciato espresso in sede di filosofia fenomenologica sia da cogliersi nel suo valore puramente analogico ed indicativo, ossia che “non c'è una sola parola che possa mantenere il senso naturale; piuttosto: il significato naturale che un determinato vocabolo indica, serve ora esso stesso da indicazione per un senso

² Ivi, pp. 84-85; tr. it. pp. 82-83.

³ Ivi, p. 141; tr. it. p. 129.

trascendentale del termine”⁴; le stesse aporie del conoscere trascendentale che torneranno anche nella rielaborazione filosofica successiva, mossa dal medesimo intento di portare a concetto e a parola, dunque di comunicare nella sfera dell’ente, una dimensione che per necessità non può più confondersi con esso, rappresentandone il luogo di costituzione separato dal suo dominio dal segno della differenza. Da qui il venir meno di qualsivoglia linguaggio analitico, ancora aderente alla “prima” fenomenologia regressiva ed irretito nell’intramondano, e da qui l’aumento della difficoltà nel riconoscere l’impronta fenomenologica in un’istanza teoretica che oltre a non fermarsi al problema costitutivo, assimilato nella gestione della classica domanda sull’essere, gli fa fronte tramite una modalità espressiva che, ben lungi dall’evocare l’originario rigore della fenomenologia, sembra piuttosto ammiccare al fascino dell’irrazionale e del mistico (ipotesi contro cui Fink sente il dovere di mettere in guardia in entrambe le fasi del suo pensiero).

L’accostamento fra le due filosofie elaborate dal pensatore prima e dopo il conflitto mondiale, emerse quali teorizzazioni di una riduzione fenomenologica sfociante in un disegno costitutivo per più aspetti assimilabile, porta nel contempo a scorgere fra di esse un tracciato comune per quel che attiene alla configurazione del debito nei confronti dell’approccio husserliano. Nella misura in cui a venire contemplato in entrambe come gradino di fondazione ultima è lo scaturire della totalità mondana precedente e determinante il rapporto conoscitivo uomo-cosa, e in quanto la soggettività finita, sulla scia del modello hegeliano, continua a mantenere un ruolo centrale □ conformemente all’istanza trascendentale □ solo in quanto luogo di rifrazione dell’automanifestazione dell’assoluto (del mondo), nei due casi siamo in presenza di una fenomenologia che si è volutamente lasciata alle spalle il terreno egologico su cui Husserl fondava l’apoditticità e perciò la legittimità della sua proposta, terreno che ora, non negato, è tuttavia a sua volta additato come prodotto costituito.

Tutto questo interviene a gettare nuova luce sulla genesi dell’originale ontologia fenomenologica del Nostro e sul perché della sua conformazione cosmologica. Si tratta di un punto su cui non abbiamo insistito nei precedenti capitoli, dove si è messo gradatamente in risalto l’impianto riduttivo sotteso alla matura filosofia finkiana, senza però chiedere, in direzione inversa, il perché di una tale risposta fornita al problema fenomenologico e, nello specifico, il perché del decentramento del polo coscienziale e soggettivo. Spostare la fenomenologia sul terreno dell’ontologia non significa infatti ancora guardare oltre l’io, come ben mostra l’esempio di Michel Henry⁵. Il fatto che la proposta ontologica di Fink assuma i contorni di una cosmologia e che la sua intenzione di guardare

⁴ Ivi, p. 96; tr. it. p. 93.

⁵ A proposito di Henry si può infatti asserire che l’intenzionalità husserliana venga superata e fondata in una direzione inversa rispetto a quella seguita da Fink, ossia in direzione della purezza della vita soggettiva, a cui solo è da ricondursi la manifestazione del mondo. Cfr. M. Henry, *L’essence de la manifestation*, PUF, Paris 1990. Di due opposte modalità di giungere al problema dell’assoluto a partire dalla correlazione intenzionale husserliana parla anche H. R. Sepp, *Totalhorizont □ Zeitspielraum. Übergänge in Husserls und Finks Bestimmung von Welt*, in A. Böhmer (hrsg.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, p. 171, nota 15.

all'“origine del mondo” si concentri e si radichi sul valore fondativo prioritario del mondo stesso, indicato nella sua anteriorità rispetto all'intenzionalità (fosse anche un'intenzionalità già tradotta nella struttura ontologica del *Dasein*), ci pare che trovi la sua autentica motivazione nelle riflessioni che, anni prima, hanno portato all'ampliamento della pratica fenomenologica in direzione della peculiare ispirazione speculativa prospettata con la fenomenologia costruttiva. Già nei rimaneggiamenti delle *Meditazioni cartesiane* husserliane, a cui il giovane Fink si dedica fra il 1929 e il 1934, si fa viva l'esigenza di esternare la problematicità di un filosofare poggiante sull'*ego cogito* cartesiano, inadeguato a dare ragione di quei fenomeni d'orizzonte, primo fra tutti il fenomeno “mondo”, atematicamente presupposti alle spalle dell'io naturale⁶. È a partire da questa evidenza che nel capitolo primo abbiamo tracciato il passaggio dalla coscienza alla riduzione cosmologica e, da lì, alla sfera del meontico: è per così dire il terreno d'evidenza sondato dal soggetto che, sul piano trascendentale, induce alla necessità del riconoscimento della pre-costituzione dell'orizzonte mondano e, per conseguenza, di un livello di fondazione che vi si trova a monte motivandone l'anteriorità⁷. Vale a dire che è la fedeltà al dettame husserliano, all'imperativo di “non esprimere altro se non ciò che abbiamo noi stessi *veduto*”⁸, a smascherare infine come forzata un'indagine volta a ricondurre alle sintesi coscienziali quanto precede invece il campo di coscienza sul piano fenomenico, nonché a reclamare l'estensione della ricerca fenomenologico-riduttiva oltre il circuito d'analisi percorribile regressivamente, in sede di fenomenologia sia statica che genetica; il primato dell'evidenza non può che condurre all'ammissione del venire meno dell'evidenza stessa, nel ricongiungimento del metodo fenomenologico con l'umana *Endlichkeit* già messa in luce da Heidegger.

Le stesse considerazioni possono essere ravvisate anche alla base della successiva filosofia finkiana. Nel dimostrarne l'intrinseco nucleo ancora fenomenologico, abbiamo preferito richiamarci costantemente a Husserl e alla specularità rispetto a dinamiche concettuali che egli ha inaugurato, rimarcando da un lato lo scarto rappresentato da una loro traduzione in chiave ontologica, ma non soffermandoci sul motivo per cui, oltre al terreno problematico, anche la direzione risolutiva del proposito di partenza avrebbe incontrato una modifica non secondaria, riassorbendo il legame intenzionale, comunque lo si intenda, in un *Ur-Grund* a cui anche il soggetto è chiamato a rimettere il proprio essere insieme

⁶ Cfr. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungband (Husserliana-Dokumente, vol. II/2)*, hrsg. von G. van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht 1988, pp. 106 e sgg.

⁷ È questa una prospettiva di traduzione della fenomenologia su cui, in ambito italiano, insiste anche Virgilio Melchiorre, il quale ravvisa nell'evidenza esperienziale, problematizzata sia “orizzontalmente” che “verticalmente”, l'indicatore per una regressione dell'analisi fenomenologica al “passato abissale di ogni presenza”: sul piano verticale, in relazione al mistero dell'evento dell'apparire, sul piano orizzontale, a partire dal con-essere di ogni cosa nel campo che la definisce; due specificazioni, ci sembra, in cui ritroviamo tracciata l'origine trascendentale delle due accezioni di mondo del Fink maturo, nonché l'incrocio mondo-meontico dei suoi anni giovanili. Cfr. V. Melchiorre, *Io e mondo: un'analisi trascendentale*, in ID., *Dialettica del senso. Percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 93 e sgg.

⁸ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hrsg. von S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 64; tr. it. *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1989, p. 57.

all'apertura del proprio mondo. Dove il "secondo" Fink venga interpretato fenomenologicamente, si impone invece a maggior ragione un simile interrogativo: se si tratta di fenomenologia, in che misura nel disegno cosmologico compiuto, il disegno che vediamo tracciato nei corsi finkiani da *Welt und Endlichkeit* in poi, passa in secondo piano il riferimento al soggetto? Una risposta convincente ci sembra per l'appunto emergere ove si rammenti che già il giovane assistente di Husserl, proprio nell'indagare la sfera dell'esperienza e ragionando sulle sue condizioni, aveva messo in discussione l'impostazione del maestro, in un riattraversamento critico delle sue premesse che possiamo pensare presupposto anche nell'elaborazione della successiva versione ontologico-cosmologica dell'atteggiamento fenomenologizzante⁹. La trasposizione della *Vorgegebenheit* mondana nella ricerca sull'origine non significa allora uscire dall'ambito della fenomenologia, ma restare nel suo alveo e riconfigurarne il suolo applicativo portando alle estreme conseguenze i suoi dettami, in linea con la prima fase del pensiero dell'autore; laddove con ciò non si fa che confermare, non contraddire, la nostra ipotesi di una declinazione ontologico-speculativa della concettualità fenomenologica, nella misura in cui è questa concettualità, nell'aderire al fenomeno da essa indagato, ad esigere ad un certo punto un decentramento dell'io che non sia limitato allo spazio del fenomenico, ma prolungato e mantenuto anche nella zona della sua spiegazione e legittimazione.

È allora un duplice segnale che possiamo ricavare dalla volontà di fondare un'ontologia del mondo, come duplice è l'accezione di "finitezza" richiamata dalla peculiare posizione con cui essa intende collocarsi nella storia del pensiero. Mentre "mondo", da una parte, allude all'istanza fenomenologica *tout court*, a quell'atteggiamento filosofico il cui oggetto, non importa su quale terreno venga ricercato, è in sintesi riassumibile come *Weltursprung*, come processualità del sorgere della forma dell'intramondano, dall'altra parte "Welt", più nello specifico, rimanda alla direzione e al sentiero problematico lungo cui ripercorrere una tale originaria *Konstitution* e in cui ravvisarne l'inizio, quest'ultimo riconosciuto prima di ogni individuazione soggettiva. Lo stile del mondo, al cui conformarsi ogni fenomenologia propriamente detta guarda, si fonda da ultimo nell'originarsi della totalità del mondo stesso, preso sul serio nel suo precedere ogni singola esperienza e nella sua irriducibilità a schemi fondativi paradossalmente poggianti sull'intramondanità (è il caso dell'*ego* trascendentale, il cui valore costituente non elude il problema inerente al suo principio). L'orbita del conoscere umano è perciò finita in quanto non può oltrepassare la sfera del suo oggetto, rimanendovi aderente (secondo una concezione che possiamo definire husserliana), ma anche poiché è nel perseguire l'obiettivo del mantenimento di una simile aderenza che sul piano orizzontale del *Weltverständnis* è messa in risalto la crepa, incolmabile con i mezzi della ragione, che a tergo dell'apertura dell'uomo al campo d'esperienza (attuale e possibile) preme verticalmente verso una zona filosofica che egli non padroneggia e su cui non può che sporgersi a partire da una

⁹ Un parallelismo fra la *VI^a Meditazione* e i motivi di critica a Husserl che ancora Fink solleva in una conferenza del 1971 è tratteggiato da Sepp in *Sein, Welt, Mensch. Eugen Finks implizite Kritik an der phänomenologischen Reduktion in der Sechsten Cartesianischen Meditation*, in S. Fink, F. Graf, F.-A. Schwarz (hrsg.), *Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft* (Eugen-Fink-Colloquium Freiburg 1989), Eugen-Fink-Archiv Freiburg, Freiburg i. Br. 1990.

collocazione non più centrale nell'economia del fatto fondante (ci avviciniamo così invece alla nozione di *Endlichkeit* coniata in sede di filosofia heideggeriana). Il soggetto, in quanto già sempre nel mondo, è soggetto situato, per cui a nulla vale ogni tentativo di portarne in trasparenza l'individuarsi quale polo di conoscenza; con parole di van Kerckhoven, si può ben "descrivere come questa istanza di individuazione si articola all'interno delle strutture della nostra esistenza"¹⁰ □ e l'antropologia finkiana è a nostro parere un poderoso tentativo in questa direzione¹¹ □, senza che tuttavia, relativamente al suo concreto svolgersi come *Grund*, possa essere portato a compimento e completato il processo riduttivo, a meno che ovviamente l'originario significato di "riduzione" non venga declinato e riscritto in quello di una riduzione cosmologico-meontica.

È sulla base di questi presupposti che lo spettatore filosofante, ove la filosofia si trasformi in cosmologia, è chiamato da Fink a rimettere lo scandirsi del proprio esperire all'incondizionato, all'indefinibile, al rarefarsi dello spazio-tempo infinito; in un luogo dove in apparenza, ma solo in apparenza, la dedizione al fenomeno ha indietreggiato ad un ruolo secondario, quella stessa dedizione che, accanto all'analisi e alla descrizione, nonché ad ogni concettualizzazione della forma del reale, ha condotto alla necessità di venire a patti con un territorio per la cui espressione il linguaggio simbolico e la poesia, vincolati nel loro utilizzo ad un obiettivo ancora "rigoroso", si sono in fondo rivelati più attrezzati.

¹⁰ G. van Kerckhoven, *Le phénomène phénoménologique et la question de l'être. Réflexions sur la Sixième Méditation Cartésienne*, in N. Depraz-M. Richir, *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, Rodopi, Amsterdam 1997, p. 86.

¹¹ Una lettura dei presupposti della matura antropologia finkiana in relazione a spunti già contenuti nella *VI^a Meditazione cartesiana* per quel che concerne la concezione dell'uomo è offerta da J. San Martin, *Phänomenologie und Anthropologie: Betrachtungen im Anschluß an die Cartesianische Meditation E. Finks*, in S. Fink, F. Graf, F.-A. Schwarz (hrsg.), *Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft*, cit., pp. 121 e sgg.

Bibliografia

OPERE DI EUGEN FINK

-*Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Nijhoff, Den Haag 1959.

-(con J. Patočka) *Briefe und Dokumente 1933-1977*, hrsg. von M. Heitz, B. Nessler, Alber, Freiburg i. Br.-München 1999 e Oikumene, Prag 1999.

-*VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Husserliana-Dokumente, vol. II/1)*, hrsg. von H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht 1988; tr. it. *VI^a Meditazione cartesiana. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo (parte I)*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 2009.

-*VI. Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungband (Husserliana-Dokumente, vol. II/2)*, hrsg. von G. van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht 1988.

-(con M. Heidegger) *Colloquio sulla dialettica*, in «Archivio di filosofia», anno LXVIII, 1-3, 2000, pp. 273-299.

-*Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, hrsg. von 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*, hrsg. von R. Bruzina, in *Gesamtausgabe, Abt. 1*, Bd. 3, Teilbd. 2, Alber, Freiburg i. Br.-München 2008.

-*Die Exposition des Weltproblems bei Giordano Bruno*, in U. Guzzoni, B. Rang, L. Siep (hrsg.), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1976, pp. 127-132.

-*Die Philosophie Hegels*, Fink-Archiv Freiburg i. Br., E15/150.

-*Die verkehrte Welt*, in W. Beierwaltes, W. Schrader (hrsg.), *Weltaspekte der Philosophie. Rudolph Berlinger zum 26. Oktober 1972*, Rodopi, Amsterdam 1972, pp. 41-52.

-*Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985.

-*Epiloge zur Dichtung*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1971.

-*Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach, Freiburg i. Br. 1970 (Rombach-Hochschul-Paperback, 17).

-*Existenz und Coexistenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987.

-*Grundfragen der antiken Philosophie*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985.

-*Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hrsg. von E. Schütz, F.-A. Schwarz, Alber, Freiburg i. Br. 1995; tr. it. *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, a cura di A. Lossi, ETS, Pisa 2006.

-*Grundfragen der systematischen Pädagogik*, hrsg. von E. Schütz, F.-A. Schwarz, Rombach, Freiburg i. Br. 1978.

-*Hegel. Phänomenologische Interpretationen der "Phänomenologie des Geistes"*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2007.

-*Hegels ontologischer Grundansatz*, Fink-Archiv Freiburg i. Br., E15/142.

-*Hegels Problemformel "Prüfung der Realität des Erkennens" (in der "Phänomenologie des Geistes")*, in «Praxis. A philosophical Journal. International Edition», 8, 1971, pp. 39-47.

-(con M. Heidegger) *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970; tr. it. *Dialogo intorno a Eraclito*, a cura di M. Ruggenini, Coliseum, Milano 2002.

-*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*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Alber, Freiburg i. Br.-München 2004; tr. it. *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, a cura di A. Lossi, ETS, Pisa 2006.

-*Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.

-*Nietzsches "Also sprach Zarathustra"*, Fink-Archiv Freiburg i. Br., E15/256.

-*Nietzsches Metaphysik des Spiels*, Fink-Archiv Freiburg i. Br., E15/135-163.

-*Nietzsches neue Welterfahrung*, in A. Guzzoni (hrsg.), *100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, Anton Hain Meisenheim, Frankfurt a. M. 1991, pp. 126-139

(già pubblicato in *Nietzsche aujourd'hui?*, Bd. 2: *Passion*, Publications du Centre culturel de Cerisy-La-Salle, Paris 1973, pp. 345-364).

-*Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960; tr. it. *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Venezia 1973.

-*Oase des Glücks. Ideen zu einer Ontologie des Spiels*, Alber, Freiburg i. Br.-München 1957; tr. it. *Oasi del gioco*, a cura di A. Calligaris, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.

-*Pädagogische Kategorienlehre*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995.

-*Philosophie des Geistes*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.

-*Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hrsg. von E. Schütz, F.-A. Schwarz, Alber, Freiburg i. Br.-München 2004.

-*Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Nijhoff, Den Haag 1958.

-*Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960; tr. it. *Il gioco come simbolo del mondo*, Hopefulmonster, Firenze 1991.

-*Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Nijhoff, Den Haag 1966.

-*Traktat über die Gewalt des Menschen*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1974.

-*Vision des Menschen bei Nietzsche*, in A. Schaefer (hrsg.), *Das Menschenbild in der Dichtung*, Verlag C. H. Beck, München 1965, pp. 152-173.

-*Vom Wesen des Enthusiasmus*, Verlag Dr. Hans V. Chamier, Freiburg i. Br. 1947.

-*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Fink-Archiv Freiburg i. Br., E15/109.

-*Welt und Endlichkeit*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.

-*Zur Krisenlage des modernen Menschen: erziehungswissenschaftliche Vorträge*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989.

-*Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Nijhoff, Den Haag 1957.

ALTRE OPERE

-AA. VV., *“Der Bremer Plan” im Streit der Meinungen: eine Dokumentation/ im Auftrage des Vorstandes der Arbeitsgemeinschaft deutscher Lehrerverbände zusammengestellt von Karl Bungardt, Kern & Birner*, Frankfurt a. M. 1962.

-Aristotele, *La metafisica*, a cura di C. A. Viano, UTET, Torino 2005.

-Barbarić D., *Aneignung der Welt. Heidegger-Gadamer-Fink*, Lang, Frankfurt a. M. 2007.

-Bermes C., *Welt als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Meiner, Hamburg 2004.

-Bernet R., *Différence ontologique et conscience transcendante. La réponse de la Sixième Méditation Cartésienne de Fink*, in *Husserl*, collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir, Millon, Grenoble 1989, pp. 89-116.

-Berti E. (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2004.

-Bertolini S., *Apollineo e Dionisiaco come cifre di una nuova esperienza del mondo. La Nietzsche Philosophie di Eugen Fink*, in S. Bertolini (a cura di), *Apollineo e Dionisiaco. Prospettive e sviluppi con Nietzsche e oltre Nietzsche*, Aracne, Roma 2010.

-Bertolini S., *Superuomo e semidio tra chaos e nomos. Due interpretazioni heideggeriane a confronto*, in «Estetica», 1, 2005, pp. 85-96.

-Biemel W., *L'idée de phénoménologie chez Husserl*, in J.-L. Marion e G. Planty-Bonjour (a cura di), *Phénoménologie et métaphysique*, Puf, Paris 1984.

-Bisin L., *Essere e mondo. Il problema del fondamento nel pensiero di Eugen Fink*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», anno XCII, 3-4, 2000, pp. 487-524.

-Bisin L., *I luoghi dell'umano: mondo e “mondi possibili” in Eugen Fink*, in V. Melchiorre (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 179-225.

-Bisin L., *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani nel razionalismo di Husserl*, Mimesis, Milano 2006.

-Bisin L., *L'idea di una analogia fenomenologica nel dialogo tra Husserl e Fink*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», anno XCVI, 4, 2004, pp. 627-668.

- Böhmer A. (hrsg.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.
- Böhmer A., *Kosmologische Didaktik: Lernen und Lehren bei Eugen Fink*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2002.
- Brand G., *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, de Gruyter, Berlin 1971.
- Brand G., *Welt, Ich und Zeit: nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1955; tr. it. *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960.
- Bruzina R., *Antworten und Fragen: Edmund Husserl und Eugen Fink in der Freiburger Phänomenologie*, in E. W. Orth (hrsg.), *Die Freiburger Phänomenologie*, Alber, Freiburg i. Br.-München 1996 («Phänomenologische Forschungen», 30), pp. 33-64.
- Bruzina R., *Die Auseinandersetzung Fink-Heidegger: das Denken des letzten Ursprungs*, in «Perspektiven der Philosophie», 22, 1996, pp. 77-104.
- Bruzina R., *Die Notizen E. Finks zur Umarbeitung von E. Husserls "Cartesianische Meditationen"*, in «Husserl-Studies», 6, 1989, pp. 97-128.
- Bruzina R., *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, Yale University Press, New Haven-London 2004.
- Bruzina R., *Last Philosophy: Ideas for a Transcendental Phenomenological Metaphysics □ Eugen Fink with Edmund Husserl, 1928-1938*, in D. P. Chattopadhyaya, L. Embree, J. Mohanty (edited by), *Phenomenology and Indian Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1992.
- Bruzina R., *La structure phénoménologique du monde, une révision*, in «Les cahiers de philosophie», 15/16, 1992.
- Bruzina R., *Redoing the Phenomenology of the World in the Freiburg Workshop, 1930-1934*, in «Alter», 6, 1998, pp. 39-118.
- Burchardt M., *Erziehung im Weltbezug: zur pädagogischen Anthropologie Eugen Finks*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.
- Cairns D., *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, Den Haag 1976.
- Cesarone V., *Eugen Fink: la produzione come declinazione della volontà di potenza*, in F. Totaro (a cura di), *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Carocci, Roma 2002, pp. 300-311.

- Cristin R., *L'abissalità del mondo. Grund e Weltproblem in Eugen Fink nel confronto con Heidegger (con due lettere inedite di Fink e Heidegger)*, in «Magazzino di filosofia», 5, 2001, pp. 130-149.
- Chaberty D., *Le problème du monde chez le jeune Fink*, in «Alter», 15, 2007, pp. 373-392.
- Chien S.-Y., *Das Verhältnis von Mensch und Welt als Grundproblem der Bildungstheorien von Humboldt, Fink und Chuang Tzu - ein kulturkritischer Vergleich*, Lang, Frankfurt a. M. 1982.
- Chiurazzi G., *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Coriando P.-L., *Individuation und Einzelsein. Nietzsche-Leibniz-Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2003.
- Costa V., *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.
- Crowell S. G., *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Ill. 2001.
- Dai T., *Sein und Welt. Das Problem des "Lebens" bei Eugen Fink*, in H. R. Sepp & I. Yamaguchi (hrsg.), *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 121-128.
- D' Alessandro P., *Il gioco inconscio nella storia*, Franco Angeli, Milano 1989.
- Dastur F., *La phénoménologie en questions. Langage, alterité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris 2004.
- De Palma V., *Il soggetto e l'esperienza: la critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001.
- Depraz N.-Richir M., *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, Rodopi, Amsterdam 1997.
- Depraz N., *Il metodo paradossale di Fink nella VIª Meditazione cartesiana: una pratica speculativa*, in «Magazzino di filosofia», 5, 2001, pp. 95-108.
- Di Cesare D., *Ermeneutica della finitezza*, Guerini e Associati, Milano 2004.
- Dronsfield J. L., *The Resistance of the Question to Phenomenological Reduction: Husserl, Fink and the Adequacy of the Sixth Cartesian Meditation as a Response*

to Heidegger, in A.-T. Tymieniecka (by), *Logos of phenomenology and phenomenology of the logos. Bk. 1: Phenomenology as the Critique of Reason in Contemporary Criticism and Interpretation*, Springer, Dordrecht 2005 (Analecta Husserliana; 88), pp. 293-305.

-Ebeling H., *Nietzsche bei Heidegger und Fink*, in «Perspektiven der Philosophie», 22, 1996, pp. 59-76.

-Fink S.-Graf F., *Eugen Fink. Vita und Bibliographie*, Eugen Fink-Archiv an der pädagogischen Hochschule, Freiburg i. Br. 1994.

-Fink S.-Graf F.-Schwarz F.-A. (hrsg.), *Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft* (Eugen-Fink-Colloquium Freiburg 1989), Eugen-Fink-Archiv Freiburg, Freiburg i. Br. 1990.

-Fischer K., *Hegels Leben, Werke und Lehre. I. Teil*, in *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. 8, Winter, Heidelberg 1911.

-Fonfara D., *Die Ousia-Lehren des Aristoteles: Untersuchungen zur Kategorienschrift und zur Metaphysik*, de Gruyter, Berlin 2003.

-Franz T., "Der Leib ist eine große Vernunft". *Eugen Finks kosmologisch-anthropologische Interpretation von Eros und Thanatos*, in A. Böhmer-A. Hilt (hrsg.), *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 91-105.

-Franz T., *Der Mensch und seine Grundphänomene: Eugen Finks Existentialanthropologie aus der Perspektive der Strukturanthropologie Heinrich Rombachs*, Rombach, Freiburg i. Br. 1999.

-Gadamer H.-G., *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1971; tr. it. *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Marietti, Torino 1973.

-Gadamer H.-G., *Oase des Glücks* (recensione), in «Philosophische Rundschau», 6:1/2, 1958, pp. 141 e sgg.

-Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986; tr. it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2001.

-Garelli J., *Expérience du monde et réflexion dans la VI. Méditation cartésienne de Fink*, in «Alter», 6, 1998, pp. 163-189.

-Gigliotti G. (a cura di), *Tre studi sulla Krisis*, in «Rivista di storia della filosofia», supplemento al n. 2/2008.

- Gilardoni A. (a cura di), *Potenziamenti immaginifici. Sperimentazioni filosofiche intorno a Eugen Fink*, Edizioni Unicopli, Milano 2001.
- Giugliano A., *Apparenza e tempo. Nietzsche e la parafenomenologia arcontica della vita*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Nietzsche e la civiltà occidentale*, Edizioni Anteprema, Palermo 2004, pp. 117-132.
- Graf F. (hrsg.), *Eugen-Fink-Symposion Freiburg 1985*, Pädagogische Hochschule Freiburg, Freiburg i. Br. 1987.
- Greiner A., *"Im brunnentiefen Grund der Dinge": Welt und Bildung bei Eugen Fink*, Alber, Freiburg i. Br.-München 2008.
- Guilead R., *Il mondo nel pensiero contemporaneo*, a cura di U. Fadini, Spirali, Milano 1984.
- Guilead R., *Le concept du monde selon Husserl*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», vol. 82, n. 3, 1977, pp. 345-364.
- Hart S. L., *Besprechung zu Finks Buch Sein, Wahrheit, Welt*, in «Philosophy and Phenomenological Research», Bd. 20, 1959-60.
- Hegel G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Meiner, Hamburg 1980; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero (con testo tedesco a fronte), Bompiani, Milano 2006.
- Heidegger M., *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924)*, hrsg. von H. Tietjen, Max Niemeyer, Tübingen 1989; tr. it. *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998.
- Heidegger M., *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 28, hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt a. M. 1997.
- Heidegger M., *Der Satz vom Grund*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 10, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1997; tr. it. *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991.
- Heidegger M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 41, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1984; tr. it. *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, a cura di V. Vitiello, Guida editori, Napoli 1989.
- Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt □ Endlichkeit □ Einsamkeit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1992; tr. it. *Concetti fondamentali della metafisica*.

Mondo □ finitezza □ solitudine, tr. di P. Coriando a cura di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1999.

-Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 40, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983; tr. it. *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 2007.

-Heidegger M., *Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 27, hrsg. von O. Saame und I. Saame-Speidel, Klostermann, Frankfurt a. M. 2001; tr. it. *Avviamento alla filosofia*, a cura di M. Borghi, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2007.

-Heidegger M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 4, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1981; tr. it. *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988.

-Heidegger M., *Hegels Phänomenologie des Geistes*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 32, hrsg. von I. Görland, Klostermann, Frankfurt a. M. 1997; tr. it. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, Guida editori, Napoli 1988.

-Heidegger M., *Holzwege*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2003; tr. it. *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Scandicci 1997.

-Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 3, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1991; tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, tr. di M. E. Reina riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2004.

-Heidegger M., *Nietzsche*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 6.1-6.2, hrsg. von B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a. M. 1966; tr. it. *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.

-Heidegger M., *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2006.

-Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 12, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985; tr. it. *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1990.

-Heidegger M., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 31, hrsg. von H. Tietjen, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994.

- Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 7, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2000; tr. it. *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 2007.
- Heidegger M., *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1967; tr. it. *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.
- Heimsoeth H., *Metaphysik der Neuzeit*, R. Oldenbourg Verlag, München 1967.
- Henry M., *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1990.
- Hilt A. (hrsg.), *Bildung im technischen Zeitalter: Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, Alber, Freiburg i. Br.-München 2005.
- Himanka J., *Before and after the reduction*, in «Journal of the British society for phenomenology», 32, 2001, pp. 188-204.
- Hölderlin F., *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato (con testo tedesco a fronte), Adelphi, Milano 1999.
- Holmes R., *The transcendence of the world: phenomenological studies*, Laurier University Press, Waterloo, Ontario 1995.
- Housset E., *Husserl et l'énigme du monde*, Seuil, Paris 2000.
- Husserl E., *Briefwechsel*, in *Husserliana-Dokumente*, vol. III, Bände 1-10, a cura di K. Schuhmann in collaborazione con E. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht 1994.
- Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, hrsg. von S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1973; tr. it. *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1989.
- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, hrsg. von W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1959; tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987.
- Husserl E., *Ding und Raum. Vorlesung 1907*, Husserliana XVI, hrsg. von U. Claesges, Nijhoff, Den Haag 1973.
- Husserl E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, mit Nachwort und Register von L. Eley, Meiner, Hamburg 1972; tr. it. *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, tr. di F. Costa e L. Samonà, Bompiani, Milano 1995.

-Husserl E., *Erste Philosophie. Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, hrsg. von R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1959; tr. it. *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

-Husserl E., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana XVII, hrsg. von P. Janssen, Nijhoff, Den Haag 1974; tr. it. *Logica formale e trascendentale*, a cura di G. D. Neri, Laterza, Bari 1966.

-Husserl E., *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III/1-III/2, hrsg. von K. Schumann, Nijhoff, Den Haag 1976; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I e II, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

-Husserl E., *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, in "Aut aut", 245, 1991, pp. 3-18.

-Husserl E., *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Husserliana XXXVI, hrsg. von R. D. Rollinger e R. Sowa, Kluwer, Dordrecht 2003, pp. 39 e sgg.

-Hyppolite J., *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1946; tr. it. *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, introduzione e bibliografia di V. Cicero, tr. di G. A. De Toni, Bompiani, Milano 2005.

-Janssen P., *Eugen Fink: Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, in «Perspektiven der Philosophie», 7, 1981, pp. 349-370.

-Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Reimer, Berlin 1911; tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito □ con testo tedesco a fronte □, Bompiani, Milano 2004.

-Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Gallimard, Paris 1997; tr. it. *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études*, a cura di G. Frigo, Adelphi, Milano 1996.

-Kouba P., *Die Erscheinung als Konflikt im Sein*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1998, Heft 1, pp. 74-84.

-Kouba P., *Weltauffassung und Welterfahrung (Einige Bemerkungen zum Weltbegriff von E. Fink und F. Nietzsche)*, in ID., *Der Sinn der Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, pp. 111-115.

-Krell D., *The Heraclitus Seminar*, in «Research in Phenomenology», 1, 1971, pp. 137-146.

-Kuster F., *Wege der Verantwortung. Husserls Phänomenologie als Gang durch die Faktizität*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1996.

-Lawrence J., *Me-ontology: Between Negative Theology and Elemental Phenomenology: Heidegger, Welte, Fink*, in A. Böhmer-A. Hilt (hrsg.), *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 145-158.

-Lazzari R., *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009.

-Lazzari R., *L'interpretazione di Kant in "Welt und Endlichkeit" e nei seminari di Fink sulla "Kritik der reinen Vernunft"*, in «Magazzino di filosofia», 11, 2003, pp. 96-108.

-Lazzari R., *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano 2002.

-Lazzari R., Mezzanzanica M., Storace E. S. (a cura di), *Vita, concettualizzazione, libertà. Studi in onore di Alfredo Marini*, Mimesis, Milano 2008.

-Lee J. K., *Welt und Erfahrung. Zur transzendental-phänomenologischen Thematisierung der Welt bei Edmund Husserl als Kritik des objektivistischen Weltbegriffs*, Lang, Frankfurt a. M. 1991.

-Lossi A., *Die anthropologische Frage nach dem Nichts. Zum Problem des "Schaffens" bei Fink und Nietzsche*, in A. Böhmer-A. Hilt (hrsg.), *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 64-74.

-Löwith K., *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Europa Verlag A. G., Zürich 1941; tr. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 2000.

-Luft S., *"Phänomenologie der Phänomenologie". Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Kluwer, Dordrecht 2002.

-Marcuse H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1932; tr. it. *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

- Mattéi J.-F., *L'ordre du monde. Platon □ Nietzsche □ Heidegger*, Presses Universitaires de France, Paris 1989.
- Melchiorre V., *Dialettica del senso. Percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- Melchiorre V. (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- Melchiorre V., *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano 1977.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1980.
- Meyer-Wolters H., *Koexistenz und Freiheit: Eugen Finks Anthropologie und Bildungstheorie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.
- Mezzanzanica M., *La discussione tra Husserl e Fink e l'idea di una fenomenologia della fenomenologia*, in «Magazzino di filosofia», 5, 2001, pp. 63-80.
- Neri G. D., *Il sensibile, la storia, l'arte. Scritti 1957-2001*, Ombre corte, Verona 2003.
- Neri G. D., *Terra e Cielo in un manoscritto husserliano del 1934*, in “Aut aut”, 245, 1991, pp. 19-44.
- Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra: ein Buch für alle und keinen*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 4, hrsg. von G. Colli-M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, München 1988; tr. it. *Così parlò Zarathustra: un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 2002.
- Nietzsche F., *Gotzen-Dämmerung*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 6, hrsg. von G. Colli-M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, München 1988; tr. it. *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 2002.
- Orth E. W., *Edmund Husserls “Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie”*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999.
- Paci E. (a cura di), *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano 1960.
- Patočka J., *Weltganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz*, in W. Beierwaltes-W. Schrader (hrsg.), *Weltaspekte der Philosophie. Rudolph Berlinger zum 26. Oktober 1972*, Rodopi, Amsterdam 1972, pp. 243-250 (poi pubblicato in Patočka J., *Le monde naturel et*

le mouvement de l'existence humaine, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/ London 1988, pp. 265-272).

-Pedicini T., *Il labirinto del mondo: la filosofia del gioco di Eugen Fink*, Guerini Scientifica, Milano 1997.

-Pöggeler O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske 1963; tr. it. *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991.

-Pöggeler O., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg i. Br.-München 1973; tr. it. *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, a cura di A. De Cieri, Guida, Napoli 1986.

-Poggi S., *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006.

-Rebernik P., *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, ETS, Pisa 2006.

-Richir M., *Méditations Phénoménologiques. Phénoménologie et Phénoménologie du Langage*, Jérôme Millon (Krisis), Grenoble 1992.

-Sallis J., *Heraclitus and phenomenology*, in L. Rossetti (a cura di), *Atti del Symposium Heracliteum 1981 di Chieti*, vol. II, *La "fortuna" di Eraclito nel pensiero moderno*, Roma 1984, pp. 267-277.

-Sallis J.-Maly K. (edited by), *Heraclitean Fragments. A Companion Volume to the Heidegger/Fink Seminar on Heraclitus*, The University of Alabama Press, University, Alabama 1980.

-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., *Die transzendente Subjektivität □ eine "speculative Niete"?* *Eugen Finks Interpretation des transzendentalen Scheins*, in «Perspektiven der Philosophie», 28, 2002, pp. 169-193.

-Scherbel M., *Eugen Finks Begriffsbildung einer absoluten Wissenschaft in der VI. Cartesianischen Meditation*, in «Perspektiven der Philosophie», 23, 1997, pp. 157-180.

-Scherbel M., *Phänomenologie als absolute Wissenschaft. Die Systembildende Funktion des Zuschauers in Eugen Finks VI. Cartesianischer Meditation*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1999.

- Schuhmann K., *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie E. Husserls*, Nijhoff, den Haag 1971.
- Schuhmann K. (hrsg.), *Husserl-Chronik. Denk und Lebensweg E. Husserls*, in *Husserliana-Dokumente*, vol. I, Nijhoff, Den Haag 1977.
- Schütz A.-Luckmann T., *Strukturen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979.
- Sepp H. R., *Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie», Heft 1, 1998, pp. 85-93.
- Sepp H. R., *Tracce del meontico. Oscar Becker e Eugen Fink sul transfinito*, in R. Lazzari, M. Mezzanzanica, E. S. Storace (a cura di), *Vita, concettualizzazione, libertà. Studi in onore di Alfredo Marini*, Mimesis, Milano 2008, pp. 317-327.
- Sommer M., *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990.
- Spinelli A., *Eugen Fink: la radice greca dell'ontologia hegeliana nella Fenomenologia dello spirito*, in G. Cotroneo, G. Furnari Luvarà, F. Rizzo (a cura di), *La Fenomenologia dello spirito dopo duecento anni*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 583-604.
- Spinicci P., *Il mondo della vita e il problema della certezza*, CUEM, Milano 2000.
- Storace E. S. (a cura di), *La storia dell'ontologia*, Edizioni Albo Versorio, Milano 2005.
- Ströker E. (hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1979.
- Tengelyi L., *Finks "Fenster ins Absolute"*, in E. W. Orth (hrsg.), *Die Freiburger Phänomenologie*, Alber, Freiburg i. Br.-München 1996 («Phänomenologische Forschungen», 30), pp. 65-87 (saggio pubblicato anche in lingua francese in N. Depraz-M. Richir, *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23-30 juillet 1994*, Rodopi, Amsterdam 1997, pp. 11e sgg.).
- Trettin K. (hrsg.), *Substanz. Neue Überlegungen zu einer klassischen Kategorie des Seienden*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2005.
- van Kerckhoven G., *Die Heimat Welt. Zur Denkspur Martin Heideggers in Eugen Finks Frühwerk*, in «Perspektiven der Philosophie», 22, 1996, pp. 105-137.
- van Kerckhoven G., *Die "Idee" einer transzendentalen Methodenlehre in phänomenologischer Absicht. Eine Voranzeige zu Eugen Finks Entwurf einer VI. Meditation zu Husserls "Méditations cartésiennes"*, in C. Jamme-O. Pöggeler

(hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, pp. 81-105.

-van Kerckhoven G., *Eugen Finks Phänomenologie der VI. Cartesianischen Meditation*, in E. W. Orth (hrsg.), *Die Freiburger Phänomenologie*, Alber, Freiburg i. Br.-München 1996, («Phänomenologische Forschungen», 30), pp. 88-110.

-van Kerckhoven G., *Fenomenologia e riduzione tematica dell'idea di essere*, in «Magazzino di filosofia», 5, 2001, pp. 23-47.

-van Kerckhoven G., *Mondanizzazione e individuazione. La posta in gioco nella Sesta Meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, a cura di M. Mezzanica, Il Melangolo, Genova 1998.

-van Kerckhoven G., *Reduktion und Ent-menschung bei Eugen Fink*, in R. Kühn, M. Staudigl (hrsg.), *Epoché und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven 3)*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2003, pp. 107-123.

-Verra V., *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, Il Mulino, Bologna 1992.

-Vespa M., *Heidegger e Hegel*, Cedam, Padova 2000.

-Vespa M., *Heidegger e il colloquio di Muggenbrunn*, in «Archivio di filosofia», 1-3, 2000, pp. 249-271.

-Vetter H. (hrsg.), *Lebenswelten: Ludwig Landgrebe □ Eugen Fink □ Jan Patočka. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 2002 (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 9)*, Frankfurt a. M. 2003.

-Vincieri P., *Sulla nozione di "cammino" in Hegel e in Heidegger*, in G. Cotroneo, G. Furnari Luvarà, F. Rizzo (a cura di), *La Fenomenologia dello spirito dopo duecento anni*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 367-419.

-Viti Cavaliere R., *Filosofia del gioco*, Società editrice napoletana, Napoli 1983.

-Vitiello V., *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979.

-von Herrmann F.-W., *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1971.

-von Herrmann F.-W., *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1991; tr. it. *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, a cura di R. Cristin, Il Melangolo, Genova 1997.

-von Herrmann F.-W., *Heraklit im Dialog. Ein Seminar von Martin Heidegger und Eugen Fink*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», n. 294, 19. Dezember 1970.

-von Herrmann F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit"*, Bd. 1, *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987.

-von Herrmann F.-W., *Lebenswelt und In-der-Welt-sein. Zum Ansatz des Weltproblems bei Husserl und Heidegger*, in W. Beierwaltes-W. Schrader (hrsg.), *Weltaspekte der Philosophie. Rudolph Berlinger zum 26. Oktober 1972*, Rodopi, Amsterdam 1972, pp. 123-141.

-Wahl J., *Sein, Wahrheit, Welt*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 65, 1960, pp. 187-194.

-Waldenfels B., *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985.

-Waldenfels B., *Selbstbezüglichkeit der Phänomenologie: Überlegungen zu Eugen Finks "VI. Cartesianischer Meditation"*, in ID., *Deutsch-französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995, pp. 69-82.

-Welter R., *Der Begriff der Lebenswelt*, Fink, München 1989.

-Wen-Hong H., *Der transzendentalphänomenologische Idealismus: eine Aufklärung unter besonderer Berücksichtigung von Edmund Husserls Cartesianischen Meditationen und Eugen Finks Umarbeitung*, Lang, Frankfurt a. M. 1998.

-Wirth S., *Mensch und Welt: die Anthro-Kosmologie Eugen Finks*, Gardez!-Verlag, Mainz 1995.

-Zaccai-Reyners N., *Le monde de la vie*, vol. 1 (*Dilthey et Husserl*), Éd. du Cerf, Paris 1995.

-Zahavi D., *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1996.

-Zambrano M., *El hombre y lo divino*, Fondo de cultura económica, Madrid 2005; tr. it. *L'uomo e il divino*, Ed. Lavoro, Roma 2001.