

Accepted version

Licence CC BY-NC-ND

Please cite as:

Cesarone, V. (2015), “Eugen Fink: Prossimità E(-poché) Distanza. Dalla fenomenologia trascendentale alla filosofia speculativa”, *Archivio di Filosofia*, Vol. 83, N. 1-2, pp. 287-297  
<https://doi.org/10.XXXXX/XXXXXXXXXXXXXX>

*Eugen Fink: Prossimità E(-poché) Distanza.*

*Dalla fenomenologia trascendentale alla filosofia speculativa*

Virgilio Cesarone

(Università D’Annunzio, Chieti-Pescara)

Ad una attenta lettura i saggi di Eugen Fink scritti nella seconda metà degli anni trenta<sup>1</sup> mostrano come l’allora assistente di Husserl sentisse in maniera urgente la necessità di affermare a più riprese, e con intensità sorprendente, i “motivi” della fenomenologia, o meglio del filosofare fenomenologico. La fenomenologia non è una mera metodica, la fenomenologia non è una vuota analisi di attività coscienziali, la fenomenologia non è una semplice autoriflessione, viene ribadito in ognuno di questi saggi. Si ha l’impressione che Fink, chiamato in quel decennio ad un *synphilosophein* con il maestro, tanto da fornire una sorta di eco alle sue analisi,<sup>2</sup> si senta in dovere di presentare una giustificazione, o quanto meno una delucidazione filosofica del procedere fenomenologico, quasi che lo stesso maestro non l’abbia fornita a sufficienza. Inoltre, in questo tentativo di giustificazione del cammino della fenomenologia, lo stesso Fink mostra come forse ci siano questioni aperte ed implicite nell’approccio husserliano, i cui tentativi di risposta possono venir messi a punto

---

<sup>1</sup> Ci riferiamo ai saggi *L’idea della fenomenologia trascendentale in Kant e nella fenomenologia* (1935), *Lo sviluppo della fenomenologia di Edmund Husserl* (1937), *Edmund Husserl* (1938), tutti raccolti in EUGEN FINK, *Nähe und Distanz – Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.-A. Schwarz, Freiburg / München, Alber, 1976 (tr. it. a cura di A. Lossi, Pisa, ETS, 2006).

<sup>2</sup> È noto che Edmund Husserl fece precedere il saggio di Fink pubblicato nei *Kantstudien* da una nota in cui dichiarava che nel lavoro «non c’è nessuna affermazione che io non faccio mia, che io non possa riconoscere espressamente come mia propria convinzione» (EUGEN FINK, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Nijhoff, Den Haag 1966, p. VIII).

percorrendo un cammino diverso, per così dire eccentrico rispetto alle formulazioni del maestro. Tale sembra essere, dunque, il progetto di Fink di questi anni, un approfondimento esplicativo delle tesi di Husserl, che non può non comportare, però, una svolta creativa e speculativa rispetto alle formulazioni della filosofia trascendentale husserliana. Questo complesso, e per certi versi contraddittorio, rapporto che va determinandosi con la fenomenologia di Husserl può essere sintetizzato, a mio modesto avviso, nell'utilizzo dell'*epoché* all'interno delle ricerche filosofiche finkiane.

Come comprendere innanzitutto l'*epoché* entro questa cornice interpretativa, pur se appena accennata? Innanzitutto è bene chiarire che la questione filosofica essenziale in riferimento all'*epoché* è la predeterminazione di ciò che si può rinvenire nel momento in cui si dà luogo a questo procedimento metodico, o almeno l'orizzonte a partire da cui è possibile tale rinvenimento. In altre parole la questione, che credo sia dirimente e di cui Fink ci offre una propria chiarificazione e messa in opera, è se l'*epoché* sia un momento "fittizio", una sorta di auto-inganno di un pensiero che si dirige verso mete già preventivamente stabilite, oppure se essa libera il pensiero verso obiettivi completamente nuovi, intravisti attraverso movenze mai adoperate dal pensiero stesso; e se essa, pur non garantendo il raggiungimento di una meta, ne contrassegna il "come" del suo raggiungimento. Assunta in tali termini, allora, la questione non ha un'importanza esclusivamente metodologica, ma diventa essenziale per lo statuto stesso del pensare rigoroso entro la prospettiva fenomenologica.

La questione fondamentale, che sta sul fondo dell'*epoché*, è la presunzione che qualcosa ci sia e si dia al di là delle ovvie posizioni di significato. Per questo motivo la domanda sull'*epoché* non può che presentarsi in strettissima, essenziale correlazione con quella sulla verità. In fondo la verità è qualcosa che non conosciamo, ma di cui abbiamo un'idea, la cerchiamo sapendo che essa si dia, e per dirigerci verso di essa dobbiamo fare a meno di quello che apparentemente crediamo sia vero. A questa dimensione della "fede" [*Glaube*] fenomenologica Fink attribuisce una grande importanza: vi è fiducia nella possibilità di un incontro originario con l'ente ritrattando ogni assunto fornito dalla tradizione, ma cogliendo la sola *Hingabe* dell'ente, la sua dazione che si mostra in maniera diretta. Ma se accettiamo questa concezione fondamentale, se la rendiamo presupposto di ogni moto dell'anima verso

l'ente, allora tale movimento dell'esistenza è sostenuto da una determinata «decisione metafisica sul senso dell'ente e della verità».<sup>3</sup> Nella sua riflessione sull'avvio del filosofare fenomenologico Fink introduce, quindi, un elemento esistenziale, quello della motivazione, vale a dire dei motivi che spingono a filosofare, un argomento questo spinoso, ed oggetto anche di uno scambio epistolare con l'altro assistente di quegli anni di Husserl, Ludwig Landgrebe. Questi avrebbe criticato la tesi espressa da Fink nel suo articolo per *Kantstudien*, in cui si affermava che il passaggio alla riduzione fenomenologica, vista a partire dall'accesso mondano al reale, è immotivata, ossia non può essere compresa da un atteggiamento di tipo naturale e nemmeno essere afferrata concettualmente, perché estranea ad ogni approccio filosofico di altro tipo.<sup>4</sup> Fink rispetto alle obiezioni di Landgrebe non recede dalle proprie posizioni: solo attraverso una chiara estromissione di ogni motivazione mondana è possibile rendere veramente ragione del progetto fenomenologico, ma contemporaneamente ciò non significa ritenere "immotivata" la fenomenologia, poiché essa, pur non fornendo alcuna risposta a problemi sorgenti dalla realtà quotidiana, trova la sua motivazione progettuale nella passione propria al *bios theoretikos*.<sup>5</sup>

La questione della "motivazione" della filosofia fenomenologica non è esterna al procedere del filosofare, ma ne determina essenzialmente anche l'autocomprensione. Così è alla luce dell'importanza da attribuire alla questione dell'*epoché*, oltre che di quella dell'origine del filosofare, che va interpretato quanto Fink scrive nelle prime pagine della sua VI Meditazione, quando richiama l'impossibilità di pensare in anticipo un sistema fenomenologico in quanto tale: esso, infatti, sorge nel momento in cui si mette in atto, «passando attraverso il concreto

---

<sup>3</sup> EUGEN FINK, *Edmund Husserl (1859-1938)*, in *Nähe und Distanz*, cit., p. 83 (tr. it. p. 85)

<sup>4</sup> «Solo nel trascendere il mondo può accadere il progetto del problema "trascendentale" del mondo. La filosofia fenomenologica non può venire subordinata, dunque, a nessun problema mondano inteso come occasione motivante» (EUGEN FINK, *Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik*, in *Studien zur Phänomenologie*, cit., pp. 108-109).

<sup>5</sup> Cfr. EUGEN FINK, *Phänomenologische Werkstatt 3/2, Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, a cura di R. Bruzina, in *Eugen Fink Gesamtausgabe*, Freiburg/München, Alber, 2008, p. 481.

lavoro fenomenologico a partire dalle "cose stesse"». <sup>6</sup> Chiarire questo momento sistematico, che rende esclusivamente provvisoria ogni mera riduzione alla vita egologica dell'io, è il compito di una dottrina trascendentale del metodo, che si propone quindi una "fenomenologia della fenomenologia". Se così non fosse, se non si operasse una vera e propria messa in mora di ogni orizzonte tematico esplicito e presuntivo, si opererebbe nello stesso modo in cui si muovono le scienze positive, che trovano tracciato il loro cammino in una legalità strutturale analoga alla vita ingenua nel mondo naturale. Per la vita trascendentale, invece, non c'è alcun *analogon*.

La fenomenologia della fenomenologia rappresenta, dunque, il senso complessivo del tentativo di Fink di "aggiungere" una sesta meditazione cartesiana a quelle già scritte, un progetto portato a compimento non contro il maestro, ma con il suo sostegno, come indicano le annotazioni continue che accompagnano la redazione di Fink del lavoro. <sup>7</sup> D'altro canto in tale scritto si cerca di portare a compimento quanto lo stesso Husserl aveva proposto nel §13 della II Meditazione, dal titolo *Necessità di mettere innanzitutto tra parentesi i problemi della portata della conoscenza trascendentale*. Qui Husserl, nell'incessante sforzo di delucidare le possibilità più recondite della fenomenologia, distingue due momenti nel cammino fenomenologico. Nel primo l'attenzione viene indirizzata alla descrizione dell'esperienza trascendentale in sé, in maniera però "acritica", nel medesimo modo in cui uno scienziato della natura non pone attenzione ai principi del

---

<sup>6</sup> EUGEN FINK, *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1 Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, in *Husserliana – Dokumente*, Vol. II/1, a cura di H. Ebeling, J. Holl e G. van Kerchoven, Dordrecht / Boston / London, Kluwer, 1988, p. 21 (tr. it. *VI Meditazione Cartesiana*, a cura di A. Marini, Milano, Franco Angeli, 2009, p. 21).

<sup>7</sup> Può la fenomenologia della fenomenologia venir interpretata come uno strappo rispetto alla prospettiva trascendentale husserliana? I critici sono discordi (cfr. SEBASTIAN LUFT, *Phänomenologie der Phänomenologie*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer, 2002, p. 143 e segg.; RONALD BRUZINA, *Vorwort*, in EUGEN FINK, *Phänomenologische Werkstatt 3/1*, Eugen Fink Gesamtausgabe, Freiburg / München, Alber, 2006, p. LXXXV), ma lo stesso Fink, in una lettera a van Breda, offre una precisa interpretazione di ciò che significava la sua VI Meditazione, presentata come tesi di abilitazione dopo la guerra: «La mia abilitazione è stata gestita dal Senato accademico come un caso di "riabilitazione politica" ed è stata come una restituzione della tradizione husserliana. Tra i miei lavori ho scelto dunque la "Sesta Meditazione", autorizatissima da Husserl, benché disponga di lavori più significativi. Con ciò ho espresso simbolicamente la mia intenzione di riprendere la tradizione husserliana, non da successore ortodosso, ma nella prosecuzione degli impulsi spirituali ricevuti da Husserl» (cfr. EUGEN FINK, *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1*, cit., p. XI, tr. it. p. 10).

suo domandare. Lo stesso Husserl definisce questo primo grado di descrizione non ancora pienamente filosofico, poiché rimangono non vagliati i principi generali in base ai quali tali esperienze trascendentali possano valere. Il secondo momento, invece, si costituirà come una critica di quello precedente, vale a dire come una ponderazione dell'esperienza trascendentale stessa; e sarà grazie a questo secondo momento che si giungerà all'autentica conoscenza trascendentale, poiché si opererà in una maniera completamente diversa e nuova rispetto alle scienze finora conosciute e riconosciute come tali, ossia le scienze oggettive, avendo come risultato l'istituzione di una scienza «assolutamente soggettiva». «La conseguente esecuzione» di questa ulteriore riduzione non è quella di un solipsismo puro, ma costituisce una «fenomenologia dell'intersoggettività trascendentale attraverso cui, sviluppandosi, porta infine alla filosofia trascendentale in generale»<sup>8</sup>. Il proposito del maestro di procedere nell'analisi dello stesso sguardo del fenomenologo è fatto proprio dall'allievo, il quale inizia ad elaborare la sua tesi di abilitazione seguendo tale traccia. Prendendo in considerazione il citato scambio epistolare con Landgrebe – così come la coeva bozza di risposta alla recensione delle *Meditazioni* di Helmut Kuhn, che Fink aveva vergato in vece di Husserl<sup>9</sup> – acquisisce una nuova luce quanto scritto da Fink nel momento

---

<sup>8</sup> Cfr. EDMUND HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, II §13, in *Gesammelte Schriften*, a cura di E. Ströker, vol. 8, Hamburg, Meiner, 1992, p. 33 (tr. it. a cura di F. Costa, Milano, Bompiani, 1994, p. 62). Sulla necessità di un ritorno fenomenologico su quanto l'esperienza trascendentale ha mostrato sollecita di nuovo Husserl nel penultimo paragrafo delle meditazioni, il 63, dal titolo *Compito di una critica dell'esperienza e della conoscenza trascendentale*. Sulla fenomenologia della fenomenologia si veda quanto egregiamente illustrato da GUY VAN KERCKHOVEN, *Mondanizzazione e Individuazione – La posta in gioco nella Sesta Meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, a cura di M. Mezzanzanica, Genova, il melangolo, 1998, p. 29 e segg.

<sup>9</sup> Della recensione di HELMUT KUHN (*Edmund Husserl «Meditation Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie»* 1931, «Kant-Studien», XXXVIII, 1933, pp. 209-216, ripubblicata in HERMANN NOACK (a cura di), *Husserl*, Darmstadt, WBG, 1974, pp. 174-187) Fink critica l'inadeguatezza con cui l'autore ha presentato il concetto di riduzione e di *epoché*, errore comune che dà luogo a vari fraintendimenti della stessa fenomenologia: «Secondo la sua presentazione l'*epoché* appare come una modificazione universale dell'esperienza del mondo, in una certa maniera come una comune neutralizzazione del riferimento d'esperienza tra soggetto ed oggetto. Invece di vivere nel compimento ingenuo della credenza mondana, questa viene inibita, e le tesi d'essere trasformate in fenomeni di tesi d'essere: il mondo diviene un fenomeno dell'esistenza! Una presentazione di questo tipo può essere giusta, se di volta in volta viene effettivamente compreso che cosa con il titolo "mondo" deve cadere tra parentesi, ed inoltre che cosa significhi "fenomeno". Ma essa si espone al pregiudizio, oggi molto comune, che la Fenomenologia non sappia rispondere alla questione della realtà [...], poiché essa "conterrebbe" già in sé la tesi della realtà. [...] Se l'*epoché* viene compresa solamente come una astensione dalla credenza delle tesi d'essere tematiche oggettive, quindi

in cui l'allievo si confronta in maniera radicale con la pretesa *filosofica* del maestro e soprattutto con quella *sistematica* delle *Meditazioni*. Va da sé che questo atteggiamento si ripresenta con maggior vigore nel momento della scomparsa di Husserl: *Che cosa vuole la filosofia di Husserl?* o per meglio dire, che cosa vuole la fenomenologia?

a) Il filosofare fenomenologico

La lettera a Kuhn richiamava la necessità di ritenere la riduzione non solo un momento fondamentale dell'approccio metodologico della fenomenologia, bensì ciò su cui si regge l'intero sistema della filosofia fenomenologica. Che cosa supporta questa riduzione? Una *epoché* «riflessiva», scrive Fink nella sua VI *Meditazione*, a cui va riconosciuta una «inaudita forza dinamica»<sup>10</sup>. A cosa si riferisce Fink? Al superamento, ossia all'abbandono attraverso un avvistamento su se stessa dell'*epoché*, di ogni credenza mundana grazie alla produzione dello spettatore trascendentale, il quale non presta fede alle tesi d'essere mondane, ma regredisce al di qua di ogni carattere mondano. Si tratta di una riduzione alla dimensione «trascendental-costitutiva del mondo, occultata dall'umana appercezione». Fink ritiene, dunque, solamente provvisoria la formalizzazione del soggetto e delle sue acquisizioni esperienziali del primo procedere fenomenologico, in quanto essa lascerebbe intatto il senso d'essere delle cose, che rimangono concepite nella loro intramondanità, a partire da un soggetto e dalle sue relazioni di prossimità essenziale con il suo mondo.

Questa esigenza era stata espressa da Fink anche nel progetto di rielaborazione della prima meditazione cartesiana. In quella sede, dopo aver precisato che l'*epoché* consiste nell'astensione da ogni credenza riguardo l'essere di ciò che mi si presenta come oggettualità mundana, a cui è connessa la messa tra parentesi della mia stessa esistenza mundana, intesa come uomo nel mondo, Fink precisa che l'*epoché* non è, però,

---

come una *epoché* nei riguardi della totalità degli *oggetti* dell'esperienza del mondo, allora la riduzione fenomenologica diviene una mera modificazione del riferimento *intramondano* dell'esperienza; essa non "trascenderebbe" il mondo effettivamente, ma rimarrebbe dogmaticamente nelle tesi d'essere mondane del soggetto (per il quale valgono e si inseriscono tutte le tesi d'essere oggettual-obiettive)» (EUGEN FINK, *Phänomenologische Werkstatt* 3/2, cit., p. 474).

<sup>10</sup> EUGEN FINK, VI. *Cartesianische Meditation, Teil 1*, cit., p. 11.

«un'astensione dalla credenza in una direzionalità diretta e tematica rispetto ad una o a plurime prese di posizioni d'essere determinate». <sup>11</sup> Questo tipo di *epoché* è un atteggiamento di sottrazione di credenza che già conosciamo nel normale fluire della vita quotidiana, ed in un certo senso è proprio quello a cui si ricollega il dubbio cartesiano, in cui però persiste l'apoditticità dell'ego. Ma una sospensione della credenza di tal tipo non può mai raggiungere una dimensione universale, poiché, pur se si dirige nei confronti di una pluralità di credenze, essa non perde mai la credenza di fondo su cui si regge tutto il suo procedere. L'obiettivo polemico di Fink è chiaramente l'esistenza dell'io che esercita l'*epoché*, che non viene interessata da questo primo momento.

Ma che senso ha pensare di mettere tra parentesi, in un'astensione di credenza non tematizzata, anche l'io del soggetto fenomenologizzante, non è forse un manifesto controsenso tale pretesa auto-sospensione? La comprensione di questo nuovo atteggiamento passa innanzitutto attraverso una nuova qualificazione dell'*epoché*, che adesso deve divenire "riflessiva". Questo aggettivo sta a significare che «l'astensione di credenza non si presenta come un atto autarchico, autonomo, ma come un momento non-autonomo dell'intero atto di riflessione». <sup>12</sup> L'*epoché* non può, dunque, essere considerata un atto a disposizione del soggetto, perché troverebbe nella mondanità dell'io le proprie motivazioni, restando dunque all'interno di una visione prassistica della stessa dazione di senso agli enti.

Mentre nel caso di una riflessione "semplice" si verifica una auto-oggettivizzazione dell'io, procedendo ad una dimidiazione tra l'io riflettente e l'io afferrato in maniera riflessiva, nell'*epoché* riflessiva si tende invece ad una scissione tra l'atto della riflessione e la credenza mondana, in cui si inserisce, con l'atto di auto-esperienza, lo stesso io riflettente. Questo porterebbe l'io riflettente ad ergersi come uno "spettatore disinteressato" nei confronti dell'io, che viene osservato con tutte le validità della vita senza che esse inficino l'osservazione stessa. Quello che potrebbe sembrare l'esito eccezionale di un attimo, deve

---

<sup>11</sup> EUGEN FINK, *VI. Cartesianische Meditation, Teil 2 Ergänzungsband*, in *Husserliana – Dokumente*, Vol. II/2, a cura di G. van Kerchoven, Dordrecht / Boston / London, Kluwer, 1988, p. 122.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 123.

invece divenire per Fink l'atteggiamento fondamentale della filosofia fenomenologica, poiché solamente in questa maniera possono veramente essere messe a tacere tutte le validazioni ontiche nei riguardi degli enti che risultano fondati nella credenza mondana. L'*epoché* sorgente da un atteggiamento fondamentalmente riflessivo, invece, rifiuta ogni connotazione pre-ontologica degli enti, ed anche la loro oggettivizzazione, per osservare da un punto di vista non partecipe lo svolgersi della vita mondana. A parere di Fink, in definitiva, la messa tra parentesi del mondo non investe esclusivamente le esperienze attuali dell'io e le sue acquisizioni, ma deve rivolgersi a tutte le pre-datità.<sup>13</sup> Il tentativo del giovane fenomenologo era, dunque, di porre la filosofia fenomenologica di fronte alla radicalità delle sue possibilità più proprie, consistente nell'atteggiamento di de-realizzazione estraniante rispetto a quello che costituisce ogni precomprensione mondana. Il risultato di questa osservazione fenomenologica era anche la de-umanizzazione dell'osservazione stessa, superando l'implicita identità husserliana tra io empirico ed io trascendentale.

Si ergono così da una parte una soggettività de-umanizzata, priva di ogni riferimento ad una vita umana fungente col suo flusso di attività; dall'altra un mondo non presente nelle attualizzazioni del soggetto, non essente nei suoi enti, perché privato di qualsiasi entificazione pre-data, e che si staglia come ciò a partire da cui si rende possibile l'apparizione in quanto tale. In questa maniera Fink opera un'importante (e indiretta) critica ad Husserl ed alla sua metodica: l'osservatore disinteressato abbandona ogni tipo di ancoraggio alla presenzialità, per cercare di far venire all'attenzione la possibilità stessa della fenomenicità dei fenomeni, la loro individuazione, collegata necessariamente alla loro mondanizzazione<sup>14</sup>. Questa attenzione per ciò che è fuori dalla presenza, perché non ancora o non più presente, aveva rivestito già importanza nella tesi di abilitazione

---

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 203. Si veda inoltre quanto scrive sull'argomento GUY VAN KERCKHOVEN, *op. cit.*, p. 260 e segg.

<sup>14</sup> Van Kerkhoven descrive tale atteggiamento finkiano come diretto non solo ad una *Aufhebung* del soggetto, ma anche ad un annichilimento dell'oggetto tematico del fenomenologizzare, proprio attraverso una de-fenomenologizzazione del mondo-fenomeno (cfr. *ivi*, p. 261). Proprio questa nientificazione, raggiunta fenomenologicamente in vista di una messa in opera delle possibilità speculative della fenomenologia, trova, a mio avviso, alcuni punti di collegamento con la questione dell'*Angst*, così come Heidegger la descrive sia in *Sein und Zeit* sia nella prolusione *Was ist Metaphysik?* ed anche con il tema della noia profonda, trattato da Heidegger nelle lezioni *Grundbegriffe der Metaphysik*, di cui Fink fu uditore.

*Vergegenwärtigung und Bild*, ma sarà un perno fondamentale della differenza cosmologica che Fink inizierà a proporre a partire dagli anni quaranta<sup>15</sup>.

Ciò che principalmente divide l'astensione dalla credenza, intesa come *epoché* riflessiva, da tutte le altre sue forme possibili consiste nel fatto che in essa non si tratta più fondamentalmente di una contrapposizione di un riflessivo raddoppiamento di Io, la quale continua a darsi all'interno di un umano nesso vitale, ma di un rapporto di un Io – che riflette esercitando l'*epoché*, e che precorre principalmente l'essere del mondo ma che fondamentalmente non è nel mondo, e quindi rimane non toccato dalla messa tra parentesi del mondo – con la mondana soggettività umana, afferrata riflessivamente, la quale del resto è l'orizzonte omniabbracciante di ogni riflessione<sup>16</sup>.

È grazie a questa *epoché* riflessiva che si apre il campo di una soggettività trascendentale, la quale non riconosce nulla come già dato. Come dicevamo all'inizio del saggio, non è possibile concepire l'esercizio radicale dell'*epoché* tenendo in piedi l'orizzonte significativo entro cui i trascendentali come essere, verità e mondo possano ereditare un qualche senso preventivamente dato. Attraverso l'*epoché* si giunge, dunque, propriamente al filosofare, in virtù di una osservazione disinteressata al mondo, ora costituito in maniera trascendentale e visto nelle sue sintesi di unità sulla base dell'intersoggettività di monadi.

E tuttavia Fink comprende benissimo che qualcosa non può non essere presupposto: l'idea di una dottrina trascendentale precede se stessa, si presuppone, ed è proprio per questo motivo che egli distingue tra dottrina e teoria<sup>17</sup>

### c) Il raddoppiamento dell'*epoché*

Se di primo acchito l'*epoché* appare come una sorta di contromovimento compiuto dal soggetto trascendentale, la sua elevazione riflessiva comporta una de-umanizzazione, che comporta a sua volta una tematizzazione trascendentale rivolta all'apparire in quanto tale.

---

<sup>15</sup> Si veda cosa scrive in proposito MASSIMO MEZZANZANICA, *La discussione tra Husserl e Fink e l'idea di una fenomenologia della fenomenologia*, «Magazzino di filosofia», 5/2001, p. 81.

<sup>16</sup> Cfr. EUGEN FINK, *VI. Cartesianische Meditation, Teil 2*, cit., p. 125.

<sup>17</sup> Cfr. EUGEN FINK, *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1*, cit., p. 30.

Entro tale quadro trascendentale svaniscono tutte le presunzioni ontiche, e l'apparire si svela solamente a partire dalla me-onticità. In questa maniera la metodica dell'*epoché* si lega alla tematizzazione originaria di essere verità e mondo: lo spettatore si trova così di fronte al niente, ossia al non-ente<sup>18</sup>.

Ma che cosa si può presumere di giungere ad ottenere attraverso l'*epoché* fenomenologica? È lecito aspettarsi qualcosa da questo cammino metodico diretto verso la radicale rinuncia ad ogni significatività preventivamente data? Fink parla di uno sguardo anticipativo su ciò che giunge a datità, investigabile tematicamente, nella sua precedenza mundana: l'ente primo, inteso come *Welt-Grund*.

E tuttavia vi è un'altra questione che ci interroga a questo punto, quella della motivazione dell'*epoché*: come è possibile trovare una motivazione che riguardi il superamento di ogni connessione significativa di credenze mondane a partire dallo stesso terreno mondano della credenza? Come può pensare il soggetto empirico di riuscire a motivare, attraverso il ricorso alle dinamiche valoriali del suo stare nel mondo, il superamento di quello stesso stare? La questione è chiaramente basata sull'incertezza determinatasi dall'approdo dell'*epoché* fenomenologica, che non permette di anticipare alcun risultato, pena la distorsione del senso proprio allo stesso procedere. Inoltre questo nuovo terreno guadagnato, quello della piena soggettività trascendentale, non può essere un mero frutto di atti, proprio perché questi rinviano costantemente a motivazioni mondane. Come uscire da tale *impasse*? Fink cerca di superarla attraverso il ricorso ad un doppio movimento dell'*epoché*: il primo, costituitosi come astensione da qualsiasi credenza mundana e ritorno su di sé del soggetto, ha il compito di fondare in maniera originaria la possibilità di una soggettività trascendentale; questa, avvitando su se stessa, trova il modo di astenersi da ogni credenza mundana, ivi compresa quella riguardante l'io fenomenologizzante, ed è solo attraverso questo raddoppiamento che è possibile riuscire a rendere ragione della difficoltà di fronte a cui si trova ogni *epoché*, in un certo senso presupposto di se stessa.

---

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, p. 103.

Ma questa prospettiva si rivela per Fink irrisolta, poiché l'*epoché* non elimina il permanere di una prospettiva paradossale che dovrebbe cercare di far ammenda di se stessa, presupponendo ciò verso cui essa stessa si dirige. Tale salto nel me-ontico, che in un primo momento sembrava possibile grazie ad uno sguardo disinteressato, viene abbandonato da Fink per mezzo di una vera e propria *Kehre*, una curvatura del cammino che, pur lasciando intendere un cambio di direzione, cerca invece di raggiungere la vetta ambita dal progetto filosofico. È singolare che il momento di cesura, o forse sarebbe meglio dire di conversione di questo cammino, si verifichi nel 1940 a Lovanio, dove Fink tenne la conferenza *Sull'essenza dell'entusiasmo*<sup>19</sup>.

### *La "metodica" dell'entusiasmo*

«La questione è solo se, nell'ambito di ciò che è essenziale, l'uomo comprenda solamente il dato, ciò che gli giace davanti, ciò in cui soggiorna ed è situato, oppure se non ci sia proprio una comprensione di ciò che gli manca, vale a dire che consista non solo in un non essere presente, ma che l'uomo nella mancanza sa di ciò che manca, nel fatto che egli soffre della mancanza e ne fa a meno»<sup>20</sup>.

Questa citazione ci presenta, di primo acchito, un capovolgimento della prospettiva fin qui presentata come "liberatoria" in vista della filosofia. Non è più attraverso lo *Ausblenden* dei contenuti ontici che si può giungere ad una sur-determinazione di ciò che si presenta come essere dell'ente, ma grazie ad una riflessione che si muove proprio dalla mancanza. È la stessa *epoché*, dunque, che deve venir messa tra parentesi, per così dire, ossia è necessario trovare la giusta distanza rispetto all'ente, che però non è possibile se non abbandonando ogni prossimità. Questo gioco è, in definitiva, lo stesso riposizionamento continuo che Fink

---

<sup>19</sup> Alla morte di Husserl (1938) Fink, insieme a Van Breda portò in salvo il lascito del maestro a Lovanio, dove anch'egli si trasferì insieme alle moglie nel 1939. Qui, con Landgrebe, iniziò la catalogazione degli stenogrammi nell'Archivio-Husserl, ma al momento dell'invasione delle truppe tedesche in Belgio, venne imprigionato con l'accusa di spionaggio, per poi essere liberato dai soldati della *Wehrmacht*.

<sup>20</sup> EUGEN FINK, *Vom Wesen des Enthusiasmus*, Chamier, Essen 1947, p. 9.

eserciterà nel corso degli anni con la fenomenologia: ausilio imprescindibile per un approccio all'effettività del reale, ma altrettanto bisognoso di un superamento speculativo, pena il restare imbrigliati nella descrizione infinita dell'ontico.

Questo fare a meno di... non è forse, si chiede Fink, la maniera per mettere a fuoco una comprensione di tutto ciò che è andato perduto, come la salute nella malattia, la fortuna nella disgrazia, come se per l'uomo si desse in maniera primaria ed originaria proprio questa mancanza, una privazione che non ha origine né da una distruzione né da una privazione? E se, dunque, partiamo da tale privazione, come intendere concettualmente l'essere di un ente che proprio a partire dalla sua integrità viene a mancare? Pur senza citarla espressamente, Fink fa riferimento qui proprio alla me-ontica, al risultato dell'*epoché* riflessiva tematizzata nella VI meditazione. La filosofia non è un accumulo di conoscenze e nemmeno la loro sistematizzazione, ma una auto-istituzione [*Selbstaufstellung*]. Che cosa significa questo termine, che ricorda l'istituzione di un mondo da parte di un'opera d'arte così come viene descritto da Heidegger nel suo *Der Ursprung des Kunstwerkes*?<sup>21</sup> L'autoistituzione della filosofia riposa sull'abbandono di ogni riferimento ontico preventivamente fornito, quindi essa non può essere una determinazione gnoseologica sulla quiddità dell'ente, tantomeno la filosofia può essere considerata una scienza, intendendo con ciò l'attitudine pratica del fare scienza. La filosofia è, invece, «autoilluminante, in quanto inizia nel progetto del problema fondamentale, nel progetto del modo di sapere filosofico, nel progetto del modo di esistere filosofico»<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, GA 5, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977, p. 32.

<sup>22</sup> EUGEN FINK, *Vom Wesen des Enthusiasmus*, cit., p. 15. Questa sottolineatura della progettualità della filosofia come risposta ad una *Grundstimmung* propria dell'uomo Fink la recepisce senza dubbio da Heidegger, ed è facile ricollegarla al ciclo di lezioni del 1929-30 che Fink ascoltò e che lo stesso Heidegger gli dedicò al momento della pubblicazione. In queste lezioni infatti Heidegger espone concetti, la cui eco troviamo senza dubbio nella conferenza finkiana: « [I concetti metafisici] e ed il loro rigore concettuale non avremmo mai potuto comprenderli, se non fossimo precedentemente afferrati [*ergriffen*] da ciò che dobbiamo comprendere concettualmente [*begreifen*]. Lo sforzo fondamentale del filosofare tocca questo essere-afferrati, il suo risveglio e cura. Ma ogni essere-afferrati proviene da una *tonalità emotiva* e rimane in essa. Se il comprendere concettuale ed il filosofare non sono una qualsivoglia occupazione accanto alle altre, ma accadono nel *fondamento* dell'esserci umano, allora le tonalità emotive, a partire da cui si eleva il filosofico essere-afferrato e la concettualità, sono necessarie e sempre *tonalità emotive fondamentali*

Fink, nella sua determinazione dell'essenza della filosofia, recide qui ogni riferimento percettivo all'ontico, presupposto necessario del procedere fenomenologico-trascendentale, per aprire ad una dimensione esistenziale, che, pur se con qualche accenno, aveva trovato una autocensura nella VI Meditazione di fronte agli occhi severi del maestro Husserl: l'uomo è quell'ente che sente la mancanza dell'essere, quella che Fink chiama "necessità metafisica", e nel contempo ha sempre un sentore dell'idea, ossia dell'ente sommo. E proprio questo sentore è la natura più intima dello spirito umano, ciò che lo strappa alle cose mondane, che lo rende differente rispetto alla prossimità immediata con il proprio ambiente dell'animale, per continuare a starci in maniera mediata da questa vaga idea dell'essere. Fink chiama questo modo d'essere dell'uomo «trascendenza della nostalgia [*Sehnsucht*]», da cui però va esclusa ogni tentazione sentimentale. Si tratta qui di una melanconia propria allo spirito umano che fa sì che il finito tendi all'infinito, il relativo all'assoluto, l'epifania all'essenza<sup>23</sup>. Fink anticipa e capovolge la nota affermazione di Heidegger sulla povertà dell'animale: è l'uomo che si percepisce povero, e la sua povertà è «l'orgogliosa sofferenza della finitezza, di non essere Dio»<sup>24</sup>. Ma in quale modo si può riuscire ad essere consapevoli di questa povertà, volgersi ad essa in modo da farla propria? Non in virtù di forze umane, ma solamente grazie all'entusiasmo.

Come sia possibile riferirsi all'entusiasmo ed alla fascinazione in riferimento alla sobria scientificità necessaria al concettualizzare filosofico viene argomentato da Fink con un vero e proprio strappo rispetto a quanto la sua tradizione filosofica di appartenenza anelava, ed anche con una ripresa di quanto egli stesso discuteva nella VI *Meditazione*: la scientificità della filosofia non si misura in analogia con altre discipline scientifiche, la filosofia non ha

---

dell'esserci, tali che accordano continuamente ed in modo essenziale l'uomo, senza che egli abbia bisogno preventivamente di conoscerle in quanto tali. *La filosofia accade dunque in una tonalità emotiva fondamentale*. Il comprendere concettuale della filosofia si fonda in un essere-afferrati e questo in una tonalità fondamentale» (MARTIN HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, a cura di W.-F. von Hermann, GA vol. 29/30, Frankfurt a.M., Klostermann, 1992<sup>2</sup>, pp. 9-10; *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, a cura di P.L. Coriando, Il melangolo, Genova 1992).

<sup>23</sup> Su questi temi si veda il lavoro di GEORGE STEINER, *Dieci (possibili) ragioni della tristezza del pensiero*, Milano, Garzanti, 2007.

<sup>24</sup> EUGEN FINK, *Vom Wesen des Enthusiasmus*, cit., p. 12.

modalità di accertamento del sapere comuni ad altre scienze, e nemmeno uno stile di acquisizione del sapere simile alle altre scienze. In termini fenomenologici trascendental-meontici: la filosofia raggiunge un terreno su cui non possono valere le articolazioni ontologico-valoriali del sapere, valide per la scienze che insistono sulla tesi generale dell'essere. Il "rigore" della filosofia, che non è certo l'esattezza, non va misurato se non in termini filosofici stessi. La filosofia, quindi, ha ancora una volta l'esigenza di fare i conti con il proprio pre-dato.

Questo pre-dato è presentato da Fink come l'atteggiamento basilare della filosofia, il quale si struttura in un triplice progetto: quello del problema del fondamento, quello del modo di sapere della filosofia ed infine quello riguardante il modo d'esistere filosofico. La pietra d'inciampo per ogni intelletto comune, che cerca di afferrare l'origine del filosofare, risiede proprio nella necessità di tale *petitio principii*. Certo, la filosofia non è l'unica modalità in cui l'entusiasmo trova espressione, essendo prossima alla religione e all'arte. In queste tre forme di "rapporto assoluto", slegato da ogni riferimento meramente mondano, l'uomo giunge al fondo dell'essere di ogni ente in una maniera incommensurabile rispetto a tutte le varie forme di azione o atteggiamento.

Affermare, ora, che la filosofia trova origine nell'entusiasmo significa anche decidere di liberarsi da ogni riferimento esclusivamente "umano" per il suo accadere, e nello stesso tempo fugare ogni interpretazione restrittiva dell'entusiasmo come semplice fervore [*Begeisterung*]. Poiché all'entusiasmo, nelle sue tre declinazioni, è propria la capacità di rimuovere l'uomo dal circolo della finitezza, dalla sua mortale autoaffermazione e dalla prassi degli scopi mondani, per porlo di fronte alla manifestatività di ciò che è ente in sommo grado, appare estremamente fuorviante confonderlo con il fervore proprio all'interiorità umana, che mette in opera la sua vita interiore attraverso figure del pensiero, culti o forme artistiche. Tale è la deriva narcisistica di quella concezione dell'uomo, che, dopo averlo reputato misura di tutte le cose, lo rende scopo ultimo, per cui ogni legame con il trascendente viene reciso per essere interpretato come mero epifenomeno della natura umana.

Ma il cambiamento di paradigma diviene ancora più esplicito nel momento in cui Fink afferma che l'analisi della coscienza umana non porta ad alcun risultato se non è in

interdipendenza con l'esperienza entusiastica: «Questo sarebbe il medesimo errore, che si atteggia in maniera "critica", di intendere la frammentazione gnoseologica della coscienza secondo le sue datità immediate come la via per giungere alla conoscenza dell'ente vero. Questo pregiudizio si serve in diverse gradazioni del medesimo argomento: l'ente nella sua verità può mostrarsi solamente come oggetto della coscienza, per cui, se noi vogliamo poterne sapere, esso deve comparire secondo le datità della coscienza»<sup>25</sup>. Qui Fink critica, in maniera nemmeno troppo velata, l'attenzione esclusiva alla datità del dato che costituiva il punto archimedeo della fenomenologia trascendentale. È fuor di dubbio che il darsi dell'ente debba avere importanza fondamentale, ma limitarsi a ciò significherebbe restringere la conoscenza delle cose visibili alla sola immagine retinica, disinteressandosi del fatto che tali cose devono necessariamente comparire davanti alla retina. Ecco dunque che si fa strada ancora una volta il problema dell'assenza come elemento fondamentale per comprendere l'ente nella sua verità, un'assenza che non è il nulla, ma mancanza di visibilità, di oggettività, mancanza di un ancoraggio sicuro da cui partire per esplorare le possibilità dell'ente.

L'esperienza entusiastica, quindi, connota la separatezza rispetto alla vicinanza delle cose finite, per innalzarsi presso ciò che è in forma verace sacro, bello e vero. L'entusiasmo, da non considerare mero evento passivo nell'esistenza umana, ma nemmeno frutto della sua volontà di dare forma al proprio destino, è il sacrificarsi della finita libertà umana, che abbandona il finito per divenire preda degli dèi. Porre l'entusiasmo al centro di un cammino speculativo per la filosofica significa anche riuscire a posizionare metafisicamente l'uomo nel mezzo dell'ente, non signore di esso, ma, in quanto "natura di mezzo", capace di rapportarsi al nulla così come all'ente. Oscurare l'entusiasmo, invece, significa porre l'uomo al centro del mondo, renderlo misura e misurante di tutte le cose in virtù della loro utilizzabilità: «Il riferimento esistenziale dell'"essere-presso" diventa un essere presso ciò che è in vista dell'uomo»<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> EUGEN FINK, *Vom Wesen des Enthusiasmus*, cit., p. 20.

<sup>26</sup> Ivi, p. 27.

La visione metafisica dell'uomo, raggiunta grazie alla possibilità della speculazione concessa dall'entusiasmo, raggiunge per vie affatto differenti la definizione di Helmut Plessner<sup>27</sup>: l'uomo è una natura eccentrica, la sua somma possibilità gli è data proprio dal non essere in sé, dall'aver, diversamente dall'animale, un punto di equilibrio all'esterno. Lo stare all'esterno, fuori di sé, sorge dalla povertà a cui si faceva riferimento precedentemente, dalla mancanza di una idea, che trova una declinazione nell'entusiasmo, riuscendo ad illuminare la finitezza umana, «il finito viene esperito in quanto tale in riferimento all'infinito, ossia – per usare metafore greche – nel confronto con il modo d'essere degli dèi»<sup>28</sup>.

Il linguaggio utilizzato da Fink è evidentemente metaforico, e riprende modi ed espressioni propri al pensiero aurorale dell'occidente, precedente la deriva narcisistica. E tuttavia, come è stato acutamente osservato, è lecito interpretare l'entusiasmo in termini analogici rispetto alla riduzione fenomenologica<sup>29</sup>, anzi, a mio modesto avviso, l'analogia va considerata rispetto all'*epoché*, dato che l'entusiasmo non si dirige verso qualcosa di particolare ma, proprio come l'*epoché*, si attiva in maniera indifferenziata.

Il cammino di Fink procederà in questa direzione, cercando di abbandonare una fenomenologia della presenzialità, per attivare l'attenzione dello sguardo sulla fenomenalità dei fenomeni. In questo cammino, a partire da un saggio su Nietzsche del '46<sup>30</sup>, "concetto" fondamentale sarà il gioco, che, posto al centro della sua speculazione, verrà indicato come fenomeno fondamentale dell'esistenza umana, così come metafora speculativa per riuscire a dare conto dell'accadere del mondo.

---

<sup>27</sup> Cfr. HELMUT PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [1928], Berlin-New York, De Gruyter, 1975.

<sup>28</sup> EUGEN FINK, *Vom Wesen des Enthusiasmus*, cit., p. 28.

<sup>29</sup> RONALD BRUZINA, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginning and Ends in Phenomenology 1928-1938*, New Haven, Yale University Press, 2004, p. 462.

<sup>30</sup> Cfr. EUGEN FINK, *Nietzsches Metaphysik des Spiels*, conferenza tenuta nel 1946 di fronte alla Facoltà di Filosofia dell'Università Albert Ludwig di Friburgo in Brisgovia, pubblicata per la prima volta in C. Nielsen-H.R. Sepp (a cura di), *Welt denken – Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg / München, Alber, 2011, pp. 25-37.