

# **Creatività ed eccellenza dell'umano**

*a cura di*  
**Donatella Pagliacci**

*Contributi di*  
Virgilio Cesarone  
Guido Cusinato  
Arnaud François  
Donatella Pagliacci  
Oreste Tolone  
Daniela Verducci



Copyright © MMXV  
Aracne editrice int.le S.r.l.

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

via Quarto Negroni, 15  
00040 Ariccia (RM)  
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-XXXX-X

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: agosto 2015

# Indice

- 9 Introduzione  
*Donatella Pagliacci*

## Parte I Contributi

- 15 L'eccedenza espressiva. Creatività umana e inaugurazione della singolarità  
*Guido Cusinato*
- 33 Creatività dell'umano e aporetica dell'antropologia filosofica. Verso nuove declinazioni d'essere  
*Daniela Verducci*

## Parte II Proposte

- 63 Bataille et Bergson : dépense et création  
*Arnaud François*
- 71 Il riso e la vita. Eccedenza ed eccentricità del riso secondo Helmuth Plessner  
*Donatella Pagliacci*
- 87 *L'homo ludens* come *ens cosmologicum*. L'eccedenza antropologia nel pensiero di Eugen Fink  
*Virgilio Cesarone*
- 103 Estetica e biologia. Arnold Gehlen e Adolf Portmann  
*Oreste Tolone*

## L'*homo ludens* come *ens cosmologicum*

L'eccedenza antropologia nel pensiero di Eugen Fink

VIRGILIO CESARONE

### 1. Premessa

Nella prefazione alla sua *Antropologia dal punto di vista pragmatico* Kant introduce una distinzione da cui ci sembra opportuno partire per affrontare l'esame del rapporto continuo di "eccedenza" che si instaura tra uomo e mondo, visto alla luce del concetto di gioco:

Le due espressioni *conoscere il mondo* e *aver pratica del mondo* sono abbastanza lontane nel loro significato, perché nel primo caso si tratta solo della conoscenza di un gioco a cui si assiste, mentre nel secondo si *partecipa* al gioco.<sup>1</sup>

«Prendere parte al gioco del mondo» — rinviando esplicitamente al passo testé citato di Kant — è la formulazione utilizzata nelle lezioni del 1928–29 da Martin Heidegger, per chiarire in quale modo, pre-conoscitivo, l'ente che noi siamo, il *Dasein*, si rapporta in maniera comprensiva al venire incontro degli enti nel suo essere-nel-mondo. Ancora una volta, dunque, il termine gioco compare come metafora per cercare di esprimere, al di là di ogni possibile coartazione concettuale, il libero movimento dell'uomo nel mondo nel continuo contatto con gli enti. In queste lezioni — le prime tenute a Friburgo dopo la parentesi marburghese, e frequentate, tra gli altri, da Eugen Fink, Emmanuel Levinas ed Herbert Marcuse — Heidegger afferma che il gioco può venire autenticamente compreso nella sua natura solo se lo osserviamo in relazione all'atto del giocare: gioco

1. I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1970, p. 542.

è essenzialmente giocare, nel senso di prendere parte ad un gioco<sup>2</sup>. Inoltre il gioco va compreso a partire dalle regole secondo cui il gioco stesso si sviluppa. Tuttavia giocare non significa semplicemente seguire le regole predeterminate e adattarsi ad esse nel gioco, poiché la natura del gioco la si può comprendere solo nel momento in cui si pone attenzione a ciò che spinge a giocare, che consiste in una forma di gioia nascente con il giocare. Proprio per questo motivo, richiamando uno degli esistenziali fondamentali di *Sein und Zeit*, Heidegger afferma: « Secondo il suo carattere fondamentale giocare è un essere-in-accordo, un essere-accordati »<sup>3</sup>, aggiungendo inoltre che ad ogni accordo [*Stimmung*] appartiene un gioco. Nel giocare è insita, dunque, una gioia ed in ogni accordo si trova qualcosa come ha movenze ludiche. I giochi — i *games* — infatti, non sono altro che le determinate ed effettive possibilità, e le metamorfosi del giocare. Non è lecito affermare, allora, che noi giochiamo perché ci sono i giochi, ma il contrario: ci sono i giochi perché noi giochiamo.

Per questi motivi il gioco non è una mera successione di avvenimenti, ma un accadere libero, che si dà continuamente delle regole. Così l'essenziale in tale accadere non è l'agire, ma la situazione specifica, il situarsi in esso. Dato che il comportamento non è decisivo, anche le regole assumono un carattere nuovo, formandosi nel giocare stesso. Il legame che si crea è quindi libero, e le regole del gioco si formano da questo affiarsi [*sich einspielen*] al gioco stesso. Per questo le regole del gioco non sono norme fisse, ma cambiano nel gioco ed attraverso il gioco. È il giocatore stesso che si apre lo spazio entro cui il gioco si dà forma e si trasforma. Heidegger conclude affermando che se si vuol sostenere che il mondo è il titolo per il gioco giocato dalla trascendenza dell'esserci, bisogna attenersi ad un significato più originario, ampio, perfino metafisico del gioco:

L'essere-nel-mondo — aggiunge il filosofo — è questo originario giocare del gioco, al quale ogni esserci effettivo si deve affiarsi, per potersi svolgere

2. Da qui la differenza fondamentale che emerge nel momento in cui si indaga il gioco dal punto di vista delle sue regole interne, osservando però il *game*, dalla concezione del gioco che parte dall'immettersi nel gioco, *to play*. Su questo si veda l'introduzione di U. Eco al volume di J. HUIZINGA, *Homo ludens*[1946], trad. it. Einaudi, Torino 2002.

3. M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, a cura di K. Held, GA vol.27, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996, p. 312.

[*abspielen*] così, nel giocare insieme ad altri [*mitspielen*] di fatto in un modo o nell'altro per la durata della sua esistenza.<sup>4</sup>

L'essere–nel–mondo, la struttura fondamentale dell'esserci, che accade continuamente nel trascendere l'ente che viene incontro, può venir configurato come questo gioco. Qual è il risultato di tali riflessioni? Da una parte che l'essere prende forma continuamente nel venir giocato da parte dell'uomo; quindi che l'uomo non è mai padrone di sé nel momento in cui partecipa al gioco, perché ogni giocare è, fondamentalmente, un venir giocati dal gioco stesso. Il gioco è un libero dare forma da parte dell'uomo, ma in questo dare forma l'uomo si lega, giocando, a ciò cui dà forma.

## 2. Eccedere l'ente

Ma per comprendere meglio il passaggio di superamento dell'ente in vista del mondo, la trascendenza propria all'esserci, è bene fare un passo indietro, richiamando un concetto fondamentale per lo sviluppo del movimento fenomenologico, da cui sia Heidegger che Fink, interpretando ciascuno secondo le proprie esigenze filosofiche, trovarono spunto per il personale cammino nella fenomenologia; mi riferisco alla distinzione husserliana tra intuizione sensibile e intuizione categoriale.

La trattazione di Edmund Husserl, contenuta nel VI capitolo della *VI Ricerca logica*, riguarda la relazione tra l'intento significativo e l'intuizione sensibile negli atti obiettivanti, in vista di una chiarificazione del processo conoscitivo. In altri termini la questione riguarda proprio il riempimento significativo volto a fornire una forma categoriale al contenuto delle percezioni: da dove ci si procura tale riempimento? È evidente che alla base di questa domanda vi è la distinzione tra ciò che l'atto percettivo offre in sé e ciò che sinteticamente è possibile raccogliere dopo il suo accadere: vedo un foglio bianco, esprimo ciò che vedo; ma in tale espressione manca una sovrapposizione completa tra ciò che ho visto e il bianco, che invece ho riconosciuto e nominato come bianco. Nel riconoscimento della carta come bianca

4. *Ibidem*.

accade qualcosa di distinto rispetto all'apparire del foglio, che è una eccedenza [*Überschuß*] nel significato, una forma che non è possibile rinvenire nell'apparizione. Se quindi nell'intuizione, presa a sé, si rivela immediatamente il riempimento materiale per un'affermazione, lo stesso non si può dire per ciò che riguarda le forme. Il cuore della questione, in definitiva, riguarda l'essere e le sue forme flesse. Esse, sia attributive che predicative, non trovano riempimento significativo in alcuna percezione. Husserl cita espressamente Kant, per il quale «l'essere non è un predicato reale», poiché è possibile vedere il colore rosso di qualcosa, ma non l'essere rosso: «L'essere — scrive Husserl — non è nell'oggetto, né parte dello stesso, né un momento che si insedia in esso; né qualità o intensità, ma neanche figura, né una forma intera in generale, né come un segnale costitutivo da afferrare sempre»<sup>5</sup>. Quindi ciò che vale per il verbo *Sein*, ossia la sua impossibile correlazione con un atto percettivo di un oggetto, vale anche per le forme categoriali nelle affermazioni. Ora deve esserci un atto che consente di ottenere dal punto di vista categoriale quanto si produce attraverso la percezione sensibile. Posto che il correlato intenzionale di tali atti è denominato da Husserl *Gegenstand*, oggetto, sono gli atti rivolti all'oggetto, nel loro dare forma categoriale, a produrre un riempimento significativo che trova conferma nelle percezioni.

È Heidegger stesso, in un seminario tenuto a Friburgo nel 1973, a tributare la dovuta importanza allo studio di questo lavoro di Husserl. La seduta seminariale cercava di rispondere alla questione posta da Jean Beaufret: in che misura si può dire che in Husserl manchi la domanda sull'essere<sup>6</sup>? Heidegger risponde affermando che in Husserl manca la domanda sull'essere, poiché egli, affrontando il problema delle categorie, rimane all'interno della metafisica, preoccupandosi esclusivamente dell'essere dell'ente. Il problema dell'essere viene solo sfiorato con l'intuizione categoriale, ma il quadro entro cui tale ricerca si colloca è quello determinato dal rapporto tra l'intuizione sensibile e quella categoriale, per cui, a partire dalla datità materiale dell'intuizione sensibile, nella percezione si attua l'apparire di un oggetto.

5. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band. II. Teil, in *Gesammelten Schriften* 4, a cura di E. Ströker, Meiner, Hamburg 1992, p. 666.

6. Cfr. M. HEIDEGGER, *Vier Seminare*, edizione italiana a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1992, 146 e segg.

Il risultato della riflessione di Husserl è che l'oggettualità dell'oggetto non si guadagna attraverso l'esperienza sensibile, ma l'esperienza stessa ci fornisce un'intuizione attraverso cui riusciamo a cogliere la categoria, ossia riusciamo a scorgere una categoria nel darsi della cosa di fronte a noi. Il categoriale in Husserl, quindi, si presenta come datità, analogamente al sensibile, come eccedenza rispetto al sensibile, e non rinvenibile nella tavola dei giudizi come in Kant. Il fatto che Husserl abbia svincolato il problema dell'essere dal giudizio, in quanto precedentemente la domanda sull'essere si rivolgeva allo è della copula, riveste per Heidegger un'importanza fondamentale, poiché in questa maniera egli riesce a trovare il luogo dove ancorare la sua domanda sull'essere. Se infatti l'essere si dà di volta in volta come intuizione categoriale, a partire dall'esperienza delle cose, allora è possibile interrogare il senso dell'essere, quello che poi, dopo *Sein und Zeit*, diverrà la verità dell'essere.

Tuttavia il punto oltre il quale Husserl non riesce ad andare è il seguente: dopo aver ricavato per così dire l'essere come *dato*, egli non continua ad interrogarsi. Non sviluppa quindi la domanda: « che cosa significa essere? ». Per Husserl qui non c'era neanche l'ombra di una possibile domanda, perché per lui era del tutto ovvio che "essere" significasse essere-oggetto<sup>7</sup>.

Portiamo avanti, adesso, il discorso attraverso un passo ulteriore, quello di Eugen Fink. In realtà, a mia conoscenza, non ci sono negli scritti di Fink riferimenti precisi alla VI *Ricerca logica*, ma alcuni cenni mostrano come quello dell'intuizione categoriale resta un punto archimedeo per rovesciare la concezione tradizionale, o se si vuole "metafisica", della questione dell'essere. Prendiamo qui come filo conduttore un saggio di Fink del 1952, dal titolo *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*. Husserl avrebbe mostrato fin dalle *Ricerche logiche* — che cercavano di illustrare il giusto rapporto tra parola frase significato e strutture logico-sintattiche — la stretta dipendenza di tutte le operazioni logiche dalla spontaneità della vita coscienziale. A questa tesi fondamentale si affianca la volontà di abbandonare ogni conoscenza presunta e non ponderata, per affidarsi esclusivamente ad un vedere e ad un pensare proprio ed autentico, che si ponesse in maniera radicale contro l'ingenuità. Però questa me-

7. Ivi, p. 153.



todica fenomenologica, proprio il filosofare con il metodo, si collega direttamente alla storia della metafisica moderna, ed inoltre decide e progetta preventivamente la modalità in cui l'ente risulta accessibile per quello che è: « Dove il "metodo" è giunto ad una incondizionata preminenza, l'uomo — in maniera espressa o tacita — risulta la misura di tutte le cose »<sup>8</sup>. In questo senso è certamente erroneo parlare di una svolta soggettivistica del periodo friburghese di Husserl rispetto ad un originario "realismo", per cui la tarda fenomenologia di Husserl, secondo Fink, è la naturale declinazione delle premesse iniziali. E tuttavia, a partire da tale approccio metodico alle cose, rimane del tutto celato quanto per la stessa fenomenologia risulta essere l'originario: il pre-concettuale ed il pre-logico. Tutto questo necessita, infatti, di un pensiero speculativo che la fenomenologia, date le sue premesse, non può offrire. La questione non verterebbe più, infatti, sull'essere dell'oggetto, ossia dell'ente come è per noi, ma l'ente come è "a sé". Ma proprio questo aspetto dell'ente viene ignorato dall'approccio fenomenologico, che non ritiene possa esserci qualcosa che non giunge alla fenomenalità. L'approccio fenomenologico e la sua metodica vanno inseriti quindi in quell'interpretazione metafisica della sostanza come soggetto, per cui il fenomeno è ritenuto l'oggetto rappresentato di un soggetto rappresentante. Tutto questo terreno, e soprattutto il passaggio di ente a fenomeno e di questo all'oggetto, non viene affatto messo in questione. L'ente è un oggetto e nient'altro che questo. Fink invece concepisce il pensiero come essenzialmente speculativo: non ci si può "accontentare" di aver trovato l'essere dell'oggetto, quando il momento originario rimane nell'ombra. L'approccio fenomenologico alle cose deve servire per l'allargarsi del pensiero verso una ripresa, in maniera più originaria, del problema dell'essere. Questa non può rimanere, come in Husserl, semplicemente una dottrina eidetica degli oggetti di ordine superiore, ma l'incontro con le cose finite deve condurre verso la totalità dell'essere: « Il pensiero secondo la sua autentica essenza è apertura dell'uomo sul mondo »<sup>9</sup>.

L'incontro con le cose, distinto da Husserl in intuizione sensibile e

8. Cfr. E. FINK, *Nähe und Distanz — Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.-A. SCHWARZ, Aber, Freiburg/München, 1976, p. 145 (trad. it. a cura di A. Lossi, Pisa, ETS, 2006).

9. Ivi, p. 155.

categoriale, dunque, diventa l'abbrivio per le differenti interpretazioni di Heidegger e Fink, diviene per così dire l'incrocio da cui si dipana il cammino del loro pensiero. Se per Heidegger l'incontro con le cose e l'esperienza di esse risulta possibile in base ad una precomprensione ontologica del modo d'essere delle cose nella loro molteplicità; per Fink l'incontro con le cose non può che rimandare a quello che dà alle cose la possibilità di venire percepite, a ciò che rende possibile la loro fenomenalità, la totalità dell'essere. Ogni cosa che ci viene incontro rimanda per Heidegger all'essere, per Fink al mondo.

Ma come giunge Fink a questa distanza con la fenomenologia dopo essere stato per molto tempo colui che era più di ogni altro la sponda del *synphilosophie* di Edmund Husserl? Porre in luce questo aspetto potrà far comprendere a partire da quali domande si struttura l'antropologia cosmologica di Eugen Fink e l'importanza che in essa riveste il concetto di gioco.

Per riuscire a comprendere l'approdo "cosmologico" del cammino finkiano è certamente opportuno partire dalla "fenomenologia della fenomenologia", sintagma che racchiude e sintetizza tutto il lavoro di revisione della fenomenologia trascendentale husserliana. Inizialmente tale lavoro di revisione era stato progettato da Fink sotto la stretta supervisione del maestro, ma esso prospettava manifestamente esiti che in una certa misura sembravano incommensurabili con le stesse premesse della sistematica fenomenologica. Innanzitutto è bene chiarire che lo stesso Husserl nel §13 della II *Meditazione cartesiane* metteva in guardia dal considerare concluso il procedimento di riduzione con la sola descrizione dell'esperienza trascendentale. Questa, infatti, rimane ancorata ad una forma ingenua che è quella propria al procedere delle scienze nel momento in cui non si interrogano sui presupposti del loro investigare. Vi è invece la necessità, per raggiungere il livello di rigore tanto agognato, di proseguire l'opera di riduzione rispetto a quanto lo stesso soggetto contiene, per guadagnare così una intersoggettività trascendentale<sup>10</sup>.

10. Cfr. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, II §13, *Gesammelte Schriften*, a cura di E. Ströker, vol.8, Meiner, Hamburg 1992, pp. 30–33 (trad. it. a cura di F. Costa, Milano, Bompiani 1994, pp. 60–62). 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

Eugen Fink, dal canto suo, fa proprio tale compito, iniziando a riflettere sulla necessità per la stessa fenomenologia trascendentale di giungere ad un completamento della sua opera di messa tra parentesi delle credenze mondane, attraverso una ulteriore forma di *epoche*, di sospensione del mondo e delle sue istanze ontologico–valoriali, che giunga infine a porre lo stesso io fenomenologizzante come spettatore disinteressato di fronte al darsi dell'essere in una maniera me–ontica (dal greco *me hon*, non ente), vale a dire non ancora costituitosi come ente con tutte le sue categorizzazioni. In altre parole Fink si rende conto che, fino a quando persiste una indifferenziazione tra io empirico ed io trascendentale, non può che perdurare una riproposizione di tutte le mete e di tutti gli scopi determinati dalla mondanità dell'io, anche per la riflessione filosofica che utilizza la metodica fenomenologica. In questo modo il procedimento fenomenologico deve necessariamente raddoppiare la messa tra parentesi iniziale, per giungere ad una *epoche* di se stesso, in vista del raggiungimento dell'assolutezza speculativa che è propria della filosofia nel momento in cui decide di dedicarsi alle domande fondamentali, quelle sull'essere, sulla verità e sul mondo. La fenomenologia, quindi, nel momento in cui pretende di costruire un sistema filosofico, non può limitarsi alla descrizione dell'essere in quanto ente, in quanto oggetto della percezione dell'io, ma deve cercare di giungere ad una alienazione antropologica, per raggiungere speculativamente il darsi dell'essere al di là dell'oggettività. Se la fenomenologia ha come tema centrale l'origine del mondo<sup>11</sup>, tale questione non può venire indagata permanendo nella cerchia formata dalla moltitudine degli enti e nemmeno attraverso una entificazione del mondo, ma esclusivamente attraverso un passaggio della fenomenologia alla riflessione speculativa: l'io che filosofa trova le motivazioni per la sua "attività" al di fuori dello scorrere della vita mondana, nella disinteressata capacità di osservare da parte di

illustrato da G. van Kerckhoven, *Mondanizzazione e Individuazione — La posta in gioco nella Sesta Meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, a cura di M. Mezzananza, Il melangolo, Genova 1998, p. 29 e segg.

11. « La questione fondamentale della fenomenologia, verso la quale essa si è incamminata a partire da molti spunti che si collegano a problemi tradizionali e nella quale si manifesta la sua radicale opposizione al criticismo, può essere formulata come la questione dell'origine del mondo » scriveva Fink nel saggio *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, in *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Nijhoff, Den Haag 1966, p. 101.

uno spettatore che non prende parte al mondo, e che mette in atto uno sguardo teoretico rispetto alla individuazione degli enti. Qui Fink è molto esplicito nel riconoscere che le forze della fenomenologia non bastano a se stesse: l'operazione di uscita dagli enti, la fenomenologia me-ontica, necessita di uno stimolo extramondano, che l'io fenomenologizzante non può porre in atto.

La concretizzazione di questo passaggio, il superamento della soglia liminare della fenomenologia nell'autocomprensione finkiana del proprio filosofare avviene con la conferenza intitolata *Sull'essenza dell'entusiasmo*, tenuta per la prima volta a Lovanio nel 1939<sup>12</sup>.

### 3. La metodica dell'entusiasmo

Non è possibile qui ripercorrere il filo delle argomentazioni finkiane, che sono decisive per comprendere la sua concezione della fenomenologia e soprattutto il suo rapporto futuro, di prossimità e distanza, con questo metodo del filosofare, ma è senza dubbio necessario evidenziare alcuni tratti fondamentali che divengono programmatici.

Fare filosofia, innanzitutto, non è una "attività" dell'uomo, ma sorge a partire da una disponibilità dell'ente, di ciò che si dà e che noi, di norma, valutiamo come a nostra disposizione. La comprensione essenziale da parte dell'uomo, al di là delle apparizioni fenomeniche quindi, sorge nel momento in cui l'uomo stabilisce la propria attenzione su ciò che si sottrae a tale fenomenicità, su ciò che gli manca, su ciò di cui è privo<sup>13</sup>. Questa concezione dell'inizio della comprensione filosofica porta con sé determinazioni fondamentali che mostrano come il

12. Cfr. E. FINK, *Vom Wesen des Enthusiasmus*, Chamier, Essen 1947. Il fatto che questa conferenza sia stata pronunciata a Lovanio non appaia un mero elemento biografico: alla morte di Edmund Husserl il suo lascito, composto da migliaia di manoscritti, nel timore che venisse distrutto, venne tratto in salvo in Belgio da Leo van Breda. Di lì a poco i due ultimi assistenti di Husserl, Ludwig Landgrebe e Fink, iniziarono l'opera di sistemazione dell'archivio. Fu quindi all'interno di una sede ed in un contesto pienamente husserliano che Fink pronunciò la conferenza che segna il passaggio ad un completamento speculativo della fenomenologia. Al momento dell'invasione del Belgio da parte delle truppe tedesche (10 maggio 1940) Fink fu ritenuto una spia dalle autorità belghe e quindi internato insieme alla moglie. Furono le truppe della *Wehrmachta* liberare i due coniugi sul punto di morire di fame.

13. Cfr. Ivi, p. 9.

pensiero di Fink, abbandonando la descrizione fenomenologica della dazione dell'ente, si volga verso la fenomenalità del fenomeno, ossia verso ciò che rende possibile l'individuazione degli enti. Il secondo aspetto, strettamente connesso al primo, è che questa conversione dello sguardo, dal fenomeno al darsi dello stesso, può accadere esclusivamente ad un ente consapevole della propria finitezza, vale a dire della propria povertà. In alcuni appunti di quegli anni, conservati nel suo lascito e prossimi alla pubblicazione, Fink contesta ad Husserl l'impossibilità di distinguere la "vita" coscienziale dell'uomo rispetto a quella dell'animale o di qualche altro spirito puro fino a quando ci si limita ad esplorare solamente l'attività della coscienza stessa, senza prendere in considerazione che la coscienza dell'uomo è un rapportarsi a sé, al proprio essere, nel mezzo degli altri enti, ed il proprio essere è sempre un essere finito e determinato dalla propria finitezza<sup>14</sup>.

A partire da questa determinazione essenziale dell'uomo, come ente che vive la propria povertà nell'incontro continuo con gli enti, come è possibile che tale mancanza possa divenire il volano per una trascendenza dei propri limiti, in altre parole come far forza sulle debolezze per superarle? Solamente facendole emergere, riuscendo a farle proprie nel volgersi verso di esse. Ma tutto questo non è possibile semplicemente come "atto" se non grazie all'entusiasmo<sup>15</sup>.

Vi è dunque la datità della finitezza dell'uomo che è qualcosa con cui è necessario fare sempre i conti nel momento in cui si vuole fare filosofia, nel momento in cui si vuole divenire consapevoli di quello che significare fare filosofia e chi sia colui che per natura può fare filosofia, perché la filosofia, "attività" esclusivamente umana, può sorgere solo dalla povertà, perché dalla povertà sorge una "trascendenza della nostalgia [*Sehnsucht*]"<sup>16</sup>, espressione in cui il genitivo va inteso in

14. Cfr. E. FINK, *Elementi di una critica ad Husserl*, a cura di R. Lazzari, «Magazzino di filosofia», 20/2012, pp. 33-45.

15. La parola greca entusiasmo significa secondo il Tommaseo una « commozione non ordinaria dell'anima, ond'ella sente e comprende, parla e opera con insolita forza ». Nella parola risuona *Thiasos* il tripudio bacchico, che però viene interpretato da Fink in un senso completamente diverso.

16. E. FINK, *Vom Wesen des Enthusiasmus*, p. 12. Questo accento sulla nostalgia come momento fondante la filosofia, era posto anche da Heidegger nelle lezioni del 1929/39 (a cui Fink aveva assistito e che Heidegger nel momento della pubblicazione nella Gesamtausgabe gli dedicò) citando e commentando un verso di Novalis: « La filosofia è propriamente nostalgia, un impulso ad essere a casa propria ovunque » (M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe*

senso soggettivo ed oggettivo. Ma la filosofia non è l'unica espressione dell'entusiasmo, il trascendimento della propria povertà avviene anche nell'arte e nella religione. Tutte queste forme di declinazione dell'entusiasmo istituiscono insieme "rapporto assoluto" dell'uomo con il fondo dell'essere di ogni ente, quindi con la fenomenalità dei fenomeni, e ciò avviene in una maniera incommensurabile rispetto a tutte le attività umane. Attraverso l'esperienza entusiastica, dunque, si ha la possibilità di separarsi dalle cose finite, per innalzarsi presso ciò che in forma verace appare come bello, sacro e vero. Questo non significa però che l'uomo, preda dell'entusiasmo, sia passivo di fronte ad una sorta di rapimento bacchico, quanto l'accedere ad una dimensione della libertà umana consapevole della propria finitezza. L'uomo diviene allora non più il Narciso che si rispecchia come misura in tutte le cose che lo circondano, ma "natura di mezzo", capace di rapportarsi all'ente così come al nulla. In questa maniera Fink giunge ad una definizione dell'uomo che — attraverso vie affatto differenti — riprende quella di Helmut Plessner: l'uomo è eccentrico per sua natura. La sua caratteristica fondamentale consiste dal non essere in sé, dall'aver un equilibrio esterno e non interno come l'animale. Ma questa eccentricità diviene consapevole solo nel momento in cui l'entusiasmo la illumina, mettendola in rapporto col mondo "assoluto". L'entusiasmo, possiamo dire, rappresenta una via analogica ed opposta rispetto a quella della *epoche* trascendentale, per giungere alla assolutezza di un terreno speculativo<sup>17</sup>. La critica di Fink, seppur tra le righe, è molto dura nei confronti di una fenomenologia che vuole solo descrivere, facendo leva esclusivamente sulla datità del fenomeno. Vi è invece un eccesso nel fenomeno stesso, che rimane estraneo alla mera descrizione, è il non-fenomenale che anticipa il darsi dell'apparizione ed il suo stesso apparire. La vita, ma soprattutto la morte — di cui l'uomo è consapevole, e che proprio questa consapevolezza distingue dagli dèi così come dagli animali — eccedono l'empiria e mostrano

*der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*, GA vol. 29/30, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, p. 7).

17. Siamo debitori di questa interpretazione a R. BRUZINA (*Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, London Yale University Press, New Haven 2004, p. 462), tuttavia egli ritiene l'entusiasmo una forma di riduzione, e non di *epoche*, cosa non corretta, dal nostro modesto punto di vista, dato che la riduzione è sempre diretta a... , mentre l'*epoche* si presenta, così come l'entusiasmo, in maniera indifferenziata.

banale ed ingenuo ogni filosofare intorno ad un mero darsi oggettuale dell'ente<sup>18</sup>.

Ritorniamo alla intuizione sensibile e categoriale: l'eccedenza di cui parlava Husserl, e che viene declinata in "connessione" mondana da parte di Fink, non viene svolta in maniera kantiana: non è nella natura della regione che va pensata l'idea del mondo, ma è invece a partire dalla manifestazione degli enti che siamo chiamati ad interrogarci sull'apertura cosmologica che fa sì che gli enti si diano all'apparizione. Così è proprio entro questo orizzonte che il gioco assume un peso speculativo decisivo per riuscire a formulare questa sovraumanizzazione dell'ente che partecipa dell'apparizione degli enti, anche dell'ente che egli stesso è, così come l'apparire in quanto tale: il gioco diviene il fenomeno fondamentale che accompagna l'intera esistenza dell'uomo ed anche la metafora speculativa per dire il giungere all'individuazione ed il perdersi nel nulla degli enti.

#### **4. Il gioco come fenomeno fondamentale dell'esistenza e come metafora speculativa**

Il primo passo per comprender appieno la trasformazione qualitativa della comprensione del gioco che avviene nel pensiero di Fink, è l'abbandono di ogni interpretazione "platonica" dello stesso. Il gioco, all'interno del pensiero di Fink, non è più mera *mimesis*, non è un elemento di svago rispetto alle attività della vita, un passatempo gioioso rispetto alla seriosità delle ambascie quotidiane, un momento quindi limitato entro una cornice di irrealtà. Gioco è invece essenzialmente prassi. Nel gioco, infatti, risulta impossibile operare una distinzione tra l'atto del giocare e ciò che si "produce" con il gioco, il primo momento coincide con il secondo, poiché con il giocare si dà vita ad un mondo ludico. Si potrebbe obiettare che tale "produzione non tecnica" è pur sempre qualcosa di irreali, e quindi priva di ogni veracità, quale utilizzo è possibile allora per la comprensione della filosofia e dell'esistenza umana? Ma tale contestazione ha efficacia solo fino a

18. Su questi temi si veda il saggio di N. DEPRAZ, *Il metodo paradossale di Fik nella VI Meditazione cartesiana: una pratica speculativa*, «Magazzino di filosofia», n. 5/2001, p. 95-108.

quando si commisura l'attività ludica alla pienezza dell'idea, alla verità pura, alla superiorità della teoria sulle immagini fittizie, fino a quando si resta ancorati, in definitiva, ad una visione platonica e quindi metafisica. Se, invece, si coglie il gioco non più come raffigurazione, ma come immagine simbolica, allora esso cessa di essere una parvenza di realtà, una mera imitazione, per assurgere ad elemento simbolico che rimanda costantemente alla totalità del mondo. Nel gioco trova apparizione quel frammento dell'intero che era la *tessera hospitalis*.

Posto che il gioco è una prassi e non una mera *techne*, un'arte con cui si dà vita a qualcosa di artificioso, di meramente fittizio, perché è così importante per comprendere l'uomo? Qual è la cifra che consente di considerare l'uomo, e solamente lui, come *homo ludens*<sup>19</sup>? Non è possibile qui ripercorre le analisi contenute nelle lezioni dal titolo *Grundphänomene des menschlichen Daseins*<sup>20</sup>, dove il gioco è inserito al termine della sequenza circolare di cinque fenomeni che esplicitano l'accadere dell'esistenza umana, ma è bene riflettere innanzitutto sulla de-soggettivizzazione dell'esistenza che accade tramite il gioco. Giocare, prendere parte ad un gioco significa, fundamentalmente, essere giocati dal gioco stesso, come abbiamo visto precedentemente. Il gioco richiama, quindi, proprio quella dimensione di finitezza, di non proprietà, che la citata conferenza del '39 poneva come cesura rispetto ad una concezione narcisistica dell'uomo. Il gioco dell'esistenza si declina nella consapevolezza della morte, nei rapporti di lavoro e di dominio con gli altri uomini, nel rapporto erotico. In tutti questi fenomeni fondamentali accade continuamente l'esistenza in una maniera tale che l'uomo non può mai dirsi pienamente padrone di ciò che gli accade, poiché il suo esistere è sempre anche un essere giocato. Nel

19. Nonostante il sintagma *homo ludens* rimandi alla famosa opera di Huizinga, che Fink cita espressamente nella bibliografia del suo *Spiel als Weltsymbol*, vi è un discrimine fondamentale che distingue le due accezioni di gioco. Huizinga, infatti, pur escludendo una funzionalità biologica del gioco, afferma: « Gli animali giocano proprio come gli uomini » (HUIZINGA, *Homo ludens*, p. 3). Fink ritiene, invece, che solo un ente aperto alla comprensione dell'ente nel suo darsi cosmologico, e quindi consapevole della propria finitezza e mortalità, può giocare. Il gioco non pertiene dunque né agli animali né agli dèi.

20. Cfr. E. FINK, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, a cura di E. Schütz e F.-A. Schwarz, Alber, Freiburg/München 1995<sup>2</sup>. (*Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, trad. it. A. Lossi, ETS, Pisa 2007). Per una più accurata trattazione di questo tema ed ingenerale della proposta antropologica finkiana ci permettiamo di rimandare a V. CESARONE, *Nel labirinto del mondo. L'antropologia cosmologica di Eugen Fink*, ETS, Pisa 2014.



gioco si opera, quindi, anche una alienazione de-umanizzante: colui che gioca può rimanere sospeso, fuori dal proprio tempo e dal proprio spazio, riuscendo quindi a sovraumanizzarsi: il gioco rappresenta un corrispettivo antropologico concreto della me-ontica della fenomenologia della fenomenologia, perché anche nello spazio e nel tempo ludico le categorizzazioni assiologiche della vita “ingenua” vengono trasfigurate e convertite in una dimensione ulteriore rispetto agli scopi ed ai fini della vita comune.

Il gioco è sicuramente un luogo di quiete per l'uomo, una “oasi di felicità”, come recita il titolo di un'opera dello stesso Fink<sup>21</sup>, perché riesce ad elevare l'esistenza in una dimensione in cui i confini spazio-temporali, già sempre determinati, si dissolvono per lasciare il posto ad una pienezza significativa. Il gioco diventa la possibilità da parte dell'uomo di “eccedere” rispetto alle limitatezze a cui lo obbliga la propria condizione, per trasporci in altri luoghi e tempi grazie all'attraversamento di una soglia — l'ingresso di un tempio o il foyer di un teatro — o grazie ad una maschera indossata. Ma il gioco è anche una metafora cosmica: utilizzando come strumento concettuale il gioco, si riesce ad abbandonare tutto l'armamentario assiologico-concettuale che coarta necessariamente ogni riflessione speculativa sull'apparire degli enti. Attraverso il gioco quindi è possibile immettere l'accadere degli enti nella loro individuazione in un unico significato simbolico: il corso del mondo, il sorgere ed il tramontare delle cose in esso, viene interpretato come gioco. L'immaginazione “ludica” riesce a cogliere questo continuo processo cosmologico abbandonando i limiti severi imposti all'intelletto, riuscendo lì dove hanno naufragato tutti i modelli interpretativi fondati esclusivamente sulla manifestazione degli enti.

Ma facendo del gioco la cifra dell'esistenza umana, così come la metafora speculativa che cerca di tratteggiare il corso del mondo, l'«eone eracliteo», a quale approdo speculativo giunge Fink? Il risultato non è certamente la negazione dei processi causali all'interno degli avvenimenti intramondani, tantomeno la negazione della libertà umana a causa della passività a cui si è esposti. È nella conclusione di *Spiel als*

21. Cfr. E. FINK, *Oase des Glücks*, in *Spiel als Weltsymbol*, EFGA vol. 7, a cura di C. Nielsen-H.R. Sepp, Alber, Freiburg/München 2010 (*Oasi del gioco*, trad. it. A. Calligaris, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008).

*Weltsymbol* che si chiarisce l'esito di questo cammino filosofico, che lo ha portato dalla fenomenologia trascendentale di Husserl, attraverso la lezione di Heidegger, alla ripresa dei frammenti eraclitei: il gioco riesce a presentarsi come una metafora metafora del corso del mondo, perché come questo esso è senza senso. L'esito della ricerca filosofica di Fink descrive un orizzonte assolutamente immanente, in cui l'esistenza dell'uomo, vista speculativamente nella sua dimensione intracosmica, non concede altro senso se non quello dell'emergere e dello sparire degli enti dalla luce dell'individuazione, il senso profondo non è che il senso del corso del mondo stesso.

Ogni nostro pensare porta la nostra esistenza alla perdita del proprio terreno sicuro. Non sappiamo più chi l'uomo sia, quale sia la giustezza delle consuetudini, dove risieda la giustizia e cosa sia il mondo. Come simbolo di questa perdita di ogni solida sicurezza Fink sceglie Edipo, colui che si è guadagnato fama e ricchezza attraverso la risoluzione di un enigma, rispondendo, appunto, "l'uomo è questo". L'evidenza della risposta a cui Edipo dà voce gli permette ottenere successo, di avere in sposa una regina, e questo grazie alla sua capacità di vedere meglio degli altri le cose. Il suo successo è determinato dalla conoscenza perfetta dell'essere di ciò che appare. Ma la peste che improvvisamente ammorba la città è un segno inintelligibile: dal punto di vista delle cose superiori c'è qualcosa che i cittadini, compreso Edipo, non riescono a "vedere". Sarà l'indovino, colui che parla in nome degli dèi, che svelerà ad Edipo l'orrore compiuto:

È un simbolo ancora avvincente il fatto che si cavi gli occhi e cancelli così la verità sensibile che lo tiene prigioniero. Solo nel momento in cui non può più vedere con gli occhi, estinta la luce del giorno, vede ciò che veramente è. Privato della luce degli occhi, sconvolto dalla morte della madre-consorte, abbandonato dai figli, orfano del suo regno e scacciato dalla città, intraprende il lungo ed amaro cammino verso Colono, per essere lì rapito dagli dèi ormai senza più colpa. La tragedia di Edipo interpreta con un gioco la più estrema e la più ferma volontà di verità dell'uomo. Forse la filosofia può dirci che cos'è questo gioco. Ma anche il gioco può fornire inquietanti informazioni sulla filosofia.<sup>22</sup>

E dunque una filosofia del gioco può offrire profonde intuizioni sulla natura umana.

22. E. FINK, *Spiel als Weltsymbol*, cit., p. 260.