

Ingenuità, disoccultamento, afferramento Prospettive chiaroscurali dell'intuire in Eugen Fink

Annamaria Pacilio

Abstract. *This paper aims at analysing the role of the intuitive knowledge in Fink's phenomenology, comparing two different aspects: on the one hand, the intuition as overriding access to the primordial phenomenological-ontological ground; on the other hand, the intuitive life of the natural attitude as ingenuous form of conceptualization, in which the obvious steers the focus on the worldly perception. Within this ambiguity, Fink's perspective vouches for a transcendental circuit that proceeds from the took-for-granted life towards a self-conscious movement, reaching an (enlightened) obscure fundament, which is the most intuitive and spontaneous symbolon. Starting from his early production – especially thematising the “specular result” of the VI Cartesian Meditation – this research overlooks the latest Fink's Nietzschean-Presocratic motif, in which the intuition appears as the transcendental possibility of an immediate grab on the arché: in this and by this the very human perception is pre-oriented, dismissing logical and conceptual attempts of explanation. After several grades of Enthüllung, this fundament shows itself as the shadiest as much as ambiguous totality, that only the dynamic of a cosmological play can properly interface with.*

Riassunto. *Il contributo intende offrire uno spaccato della fenomenologia finkiana secondo la problematizzazione del concetto di intuizione. Se, infatti, da un lato questa sembra avere ruolo privilegiato in un'ottica vitalistica, secondo la più tarda influenza nietzscheana nel pensiero dell'autore, dall'altro è possibile notare come nella VI Meditazione la costruzione di una “dottrina trascendentale del metodo”, nel programma di una “fenomenologia della fenomenologia”, segua proprio il debellamento dell'atto intuitivo nei confronti del metodo stesso, nonché dell'atteggiamento naturale. Lo stesso concetto di mondo assume, per ragioni qui mostrate come affini, la medesima ambiguità. Dal mondo come intuizione ingenua la fenomenologia si distacca per riflettere su se stessa entro se stessa; così soltanto, in ultima istanza, procede a ritroso ancora verso il mondo, come orizzonte atematico. Attraverso gradi di disoccultamento, verso una possibile messa in luce dell'origine – rivelantesi quanto mai oscura – si scorge la spontaneità del gioco, o del mondo individuato simbolico; il trascendentale è allora posto nell'interrogativo circa questa tensione, nell'oscillare e nello specchiarsi dei poli di un afferramento intuitivo e di una dialettica metodologica.*

Keywords. Intuition, Transcendental Method, Specularity, Disclosure, Symbolic Play.

Parole chiave. Intuizione, Metodo trascendentale, Specularità, Disoccultamento, Gioco simbolico.

Annamaria Pacilio è dottoranda in Filosofia presso l'Università “Federico II” di Napoli e l'Università di Bonn. Oltre all'attuale ricerca sul *metaxy* in Platone, si occupa anche di filosofia della tecnica, storia delle religioni e fenomenologia. A seguito della pubblicazione del saggio *Parassitismo logico e ordine simbolico. Una rivisitazione dell'ente intermedio nell'ontologia di Platone* nel 2020 è redattrice della rivista Kaiak. Fa parte del gruppo di ricerca Mechane e del Centro Studi Giorgio Colli.

EMAIL: annamaria.pacilio@unina.it

1. Presupposti

Uno studio sul ruolo dell'intuizione in Fink potrebbe essere pilotato muovendo da una supposizione: che per Fink l'intuire sia una forma di conoscenza preferenziale e che in esso si racchiuda un sapere inconvertibile in chiave concettuale. Considerando gli aspetti più tardi del pensiero dell'autore, è infatti noto come l'adozione di un modello epistemologico cosmologicamente orientato, svincolato da una conoscenza unilateralmente positiva, abbia comportato una distanza anche dal metodo descrittivo fenomenologico. Una trattazione sull'intuizione potrebbe suggerire l'idea, a partire dal Fink maturo, di una cognizione alogica o prescientifica – nietzscheanamente *vitale* – dell'*arché*; principio degli enti che, in linea con la domanda presocratica, affaccia su una parzialità della conoscenza manifesta, dell'osservazione del fenomeno, rintracciandone alle basi una latenza simbolica appercepita *uno intuitu*. Eppure, a ben guardare, l'intuizione, all'interno della costellazione del pensiero finkiano, è stata pure oggetto di aspra critica: nelle pagine della *VI Meditazione cartesiana* viene additato un bersaglio metodologico, data la posta in gioco – dare luogo a un diverso metodo nella fenomenologia –, e il fuoco è diretto proprio al concetto di *Anschauung*.¹ Una delle prime mosse di questo lavoro consisterà pertanto nel delucidare la natura di questo presupposto – che l'intuizione possa avere un rapporto privilegiato con il sapere – e nel convalidare o meno la sua possibile veridicità. Ancora, si cercherà di comprendere in che modo Fink depositi nelle pagine della *Meditazione* una critica dell'intuire – sotto il segno medesimo della presupposizione –, scaduto a debolezza pregiudizievole: in esso rischia di inceppare quello stesso metodo fenomenologico che affranca dal pregiudizio dell'atteggiamento naturale; un nuovo uso del trascendentale dovrà rendere bilaterale il rapporto tra conoscenza e fenomeno e sembrerà, infatti, permanere entro la fenomenologia e, al contempo, travalicarla. Tale bilateralità insinua il fiorire di una doppiezza all'interno del metodo esaminato, portato ad un'autocomprensione riflessiva, laddove il superamento dell'intuizione mondana appare come un embrionale e acerbo risultato.

Il primo e il secondo Fink sono pertanto totalmente inconciliabili o all'interno dello stesso autore si stila una continuità, inframmezzata da una prospettivizzazione dei problemi in chiave nuova?² Quest'analisi vuole, a tal proposito, consegnare due questioni: una di ordine storico-filosofico, ovvero se il Fink legato all'assistente di Husserl possa essere relazionato senza discontinuità con il pensatore del dopoguerra; una di carattere teoretico, concernente la denotazione dell'intuizione *toto caelo*, se questa possa essere stimata come una forma di conoscenza anche a seguito della destituzione del proprio titolo di sapere immediato – se anche isolata e mai relazionale, dunque *ingenua*. Si tratterebbe, nell'arco problematico tracciato, di comprendere se in fondo quella prospettivizzazione operata dal Fink maturo non sia proprio un *ruotare* della prospettiva, una circolarità che ritorna su di sé, da dove è partito il problema, e così anche una riaffermazione dialettica della stessa.

¹ Sicuramente, all'interno di questo studio, l'influenza di Kant è notevole, autore dal quale viene mutuato espressamente l'utilizzo del termine *Anschauung*, e non *Intuition* (nell'uso eminente che da Kant in poi questo termine assume). Secondo Hintikka (2003, 172), non vi sarebbe in realtà alcuna sostanziale differenza tra l'uso di *Anschauung* e quello di *Intuition* in Kant e nell'uso che a suo seguito viene fatto in Brentano e in Husserl. Il primo consisterebbe in una traduzione tedesca del secondo, alla luce dello studio di Paul (1935). Il termine *anschauen* può certo essere reso con "intuire", pur però premettendovi la prossimità alla semantica del "guardare" (*schauen*). Nella *Meditazione* finkiana, ad ogni modo, verbi composti dalla derivazione latina di *Intuition* compaiono soltanto in due casi, ambedue stimanti l'intuizione come uno stato embrionale della percezione, da superare in vista, e per mezzo, di una "costruzione" di metodo (Fink 1988a, 69-70).

² Cervo 2016; Giubilato 2017; Van Kerckhoven 1998; Mezzanzanica 2001; Bruzina 2004; Luft 2002.

2. La *natürliche Einstellung* e i gradi del superamento parentetico

La prima espressione critica nei confronti del concetto di intuizione compare a riguardo di quanto, partendo dalla fenomenologia, dovrebbe essere tutt'altro che ingenuo e ovvio: il congegno della messa tra parentesi, la quale sospende il giudizio su quanto è ammantato di pregiudizi – cioè il *mondo sotto un certo aspetto* –, diventa per Fink insufficiente. Non solo: esso è, di contro, ispiratore di un nuovo livello di ingenuità, per quanto inizialmente si dia come necessario alla fuoriuscita dall'atteggiamento naturale. Il concetto di *epoché* rappresenta per Fink uno dei più alti traguardi della fenomenologia; tuttavia, in esso vi compare un germe esiziale per la medesima, una cattiva – nel senso stretto della cattività – *autoconcessione*, esprimibile come tendenza all'autoisolamento e all'autosufficienza presupposta.³ La descrittività del metodo fenomenologico, il quale si astiene dal giudizio tentando una visione chiara dei fenomeni, è un rischio, poiché, mancando di una peculiare dialetticità, incontra sempre e nuovamente le proprie posizioni, le quali, pur se svincolate dal mondo dato per scontato, fanno leva sull'ovvietà presuntiva di concetti operativi e su una medesimezza consolidata dei risultati. Procedendo per immagini, la fenomenologia troverebbe così, davanti a sé, unilateralmente, soltanto un riflesso di se stessa: essa si specchia, certo, ma *senza essere a sua volta specchiante*. Piuttosto, la fenomenologia stessa, per Fink, deve *diventare specchio*, e così riguardare non la vuota sagoma della propria azione, ma il dinamico tornare all'indietro di quell'immagine, che si conferma e si nega al contempo, nel lancio bifocale delle due sponde specchianti, a un lato poi all'altro della rifrazione. In tal senso, un singolo riflesso non è mai davvero individuale, poiché evidenzia in sé anche il modo in cui esso stesso si riflette, raddoppiandosi: lo sguardo fenomenologico può operare una siffatta flessione bifocale e solo così arrivare a concepire le proprie fondamenta trascendentali. In esso sussiste una possibilità epistemica che si appella a una pristina condizione essenziale, a una pre-possibilità: per riuscire a intravedere questa, ancor prima di saggiarne una plausibilità in via espressiva, la fenomenologia *deve ricadere su se stessa*, aprire un varco dialettico per la propria *Selbstbesinnung*. Dialettica significa, fuori da fraintendimenti, l'esplicazione interna e dinamica di un metodo trascendentale che si distingue in sé per le sue sfaccettature, per questo si sempre condotto dall'anonimia⁴ (come iniziale stato pre-riduttivo) ma mai chiuso nell'autoisolamento. Il trascendentale in questo senso deve essere spersonalizzato da qualsivoglia edulcorante, ingenuo o pregiudizievole; piuttosto, ulteriormente, deve ripie-

³ Sull'*epoché*, e in particolare sul suo raddoppiamento, Cesarone 2015.

⁴ Trattando dell'anonimia, Fink spiega come la vita trascendentale dell'esperienza del mondo debba partire da questo punto, dall'assunzione più ovvia dell'atteggiamento naturale, e così giungere nuovamente a quell'imparzialità – ma da una prospettiva fondamentale, *cosmogonica*: «Manifestamente, l'“anonimia” qui tolta dalla riduzione ha un senso altro e fondamentale rispetto all'autoapertura non tematica dell'uomo prima della riflessione su di sé. “Anonimia” è qui un *concetto trascendentale* e designa la maniera in cui è proceduta la costituzione trascendentale del mondo, e cioè nel modo dell'*autoccultamento* e dell'*autoblio*, nel modo trascendentale che chiamiamo “atteggiamento naturale”. Nella riduzione fenomenologica ha luogo il “destarsi” della costituzione trascendentale del mondo e si compie il processo del divenire trascendentalmente autoconsapevole. Nella tematizzazione dello spettatore fenomenologico e attraverso di essa perviene a se stessa la cosmogonia costitutiva, che esce dall'oscurità e dall'“*esser-fuori-di-sé*” ed entra nella chiarezza del trascendentale “*essere-per-sé*”. [...] Nella dottrina trascendentale del *metodo* deve, a sua volta, giungere ad autocoscienza il *disoccultamento* [*Enthüllung*] del pervenire-a-se-stessa della soggettività costituente o, in altre parole, la soggettività trascendentale, come quella che *esplicita e visiona* la costituzione trascendentale del mondo» (Fink 2006, 27).

garsi, rifrangendosi sulla propria espropriazione dal mondo dato, così da intrattenere sempre un rapporto speculare entro e con sé.

Seguendo il procedimento finkiano di decostruzione e ricostituzione del metodo fenomenologico, al primo grado parentetico dell'*epoché* dell'atteggiamento naturale, dunque, si aggiunge un successivo livello di parentesi, vale a dire quella che ricopre, chiudendola al mondo e riaprendola su sé stessa, la medesima epochizzazione. Bisogna inoltre ricordare la sfumatura plurivoca del termine tedesco a cui si torna quando si parla di "atteggiamento naturale": la *natürliche Einstellung* è esattamente non solo un atteggiarsi, l'agire in un certo modo subordinato all'andamento quotidiano delle cose, fluidiforme e privo di ossatura, quanto piuttosto una recinzione, una presa di posizione che delimita in una cernita il suo campo d'osservazione. Ancora, quanto è presente in essa non solo viene osservato, ma anche *archiviato*, dunque memorizzato, e abitualmente portato alla luce come già-dato, nella forma esaurita dall'archiviazione che l'ha imbellettata⁵. L'*Einstellung* stessa è una *sospensione*, un fluttuare o galleggiare in superficie, privo di rivolgimento, delle cose dette "naturali", cioè come per necessità soggette a quella forma in cui un'esposizione – non naturale ma concettuale – ha deciso di presentarle convenzionalmente al mondo. A essa, come parentesi sull'ovvietà delle cose *ex negativo*, si sovrappone la messa tra parentesi in via positivo-descrittiva della sospensione del giudizio.⁶ E ciò che nella *elementare transzendentale Lehre* non poteva essere messo in discussione, diventa ora il punto di domanda massimo: «La dottrina trascendentale del metodo mette in questione ciò che la dottrina trascendentale degli elementi non deve assolutamente mettere in questione: "il carattere intuitivo" della conoscenza fenomenologica stessa» (Fink 2009, 38).⁷

Tale carattere intuitivo rappresenta l'ostacolo maggiore alla riduzione: essa sfrutta, al pari dell'atteggiamento naturale, un'articolazione del metodo *data*, in tal senso intuitiva. Nonostante ciò, Fink ammette l'imprescindibilità di tale "seconda intuizione" rispetto a quella di primo livello, propria alla *Weltbefangenheit*. L'intuizione è quanto agisce più potentemente nelle maglie dell'irretimento mondano, nella rete di convenzioni gettata sulla visione del comune e del per lo più. Il problema dell'intuire è l'aver già a disposizione la definizione e il presunto accesso alle cose, un *Vorhandensein* che è tutt'altro che presenza "sotto mano", quanto piuttosto ovvietà che alberga in astrazioni posticce e posteriori ma anche, in un altro e compresente senso, premeditative e prescientifiche. Con queste ultime definizioni risuona un'accezione tutt'altro che negativa, poiché, come si annunciava all'inizio di questa analisi, in verità è proprio la latenza atematica e prescientifica a costituire basicamente il metodo fenomenologico, come sua *conditio possibilitatis*. Considerando gli sviluppi del pensiero finkiano, l'ambiguità teorica nei confronti dell'intuire si palesa: intuizione è sinonimo di una preassunzione del mondo, di una ingenua, perché innanzitutto spontanea, adesione a un'apparenza; d'altro canto, parallelamente all'ultima riflessione sul pensiero presocratico, essa è il grado pristino di cognizione speculativa, apertura del e al principio, tutt'altro che irretimento, chiusura o archiviazione acquiescen-

⁵ «L'"oggetto", o meglio: *gli oggetti* della fenomenologia costruttiva non sono "dati"; il teorizzare ad essi rivolto non è un "avere-il-dato-nella-visione", non è "intuitivo" ma *costruttivo* (in quanto riferito a ciò che – proprio per il suo modo d'essere trascendentale è sottratto *per principio* alla "datità", è "non dato")» (Fink 2006, 65).

⁶ Da un punto di vista opposto potrebbe essere detto, tuttavia, che l'atteggiamento naturale sia il più positivo degli atteggiamenti, perché trivialmente ostensivo nei confronti dell'ente, mentre l'*epoché*, astenuta dal giudizio, si ritrae in una negazione delle ovvietà. Tuttavia, il fine ultimo della sospensione è tentare una via positiva al sapere, mentre il punto di partenza, e anche il fine non detto, dell'atteggiamento naturale resta una mancata intenzione nella comprensione del mondo, pertanto negativizzato.

⁷ Fink 2009, 38.

te.⁸ Intuire dunque è il gesto doppio di un trascendentale che, se non riflesso entro di sé, viene ristretto alla sua prima e neonascente apertura di sguardo, sbocco verso il mondo e al contempo obnubilamento dello stesso. In questo traguardo e sguardo, retrospettivo ma proattivo, deve rientrare – uscendovi – la speculazione, in tensione verso l'afferramento di un sempre-presente e sempre-agente principio della conoscenza, che in essa continua ad avere luogo e che necessita, per individuarsi, di un invero autoriconoscimento.

3. Raddoppiamenti o specchi

Quanto è stato finora descritto ha tentato di mettere in luce il senso critico che Fink attribuisce al concetto di intuizione, considerando le ambiguità che lo innervano e rilevan-done, infine, un contrappunto di validità. Il modello “speculare-dialettico” serve lo scopo di oltrepassare il rischio di ovvietà metodologica della fenomenologia. L'*Anschauung* ingenua viene dunque tematizzata attraverso la messa a tacere di un'affrettata assunzione di contenuto sulla già taciuta – perché superficializzata – possibilità propria ai fenomeni stessi di annunciarsi. Tuttavia, a questo livello, pur nella rigosità del metodo, secondo Fink si necessita di un superamento, di un rispecchiamento dell'io fenomenologico *in se stesso* e *dall'esterno*, in una sorta di co-fondazione e non mera auto-fondazione, che però pur sempre su un *Selbst* deve basarsi. Nel piano della *VI Meditazione*, che si prefigge lo scopo di dar voce a una “fenomenologia della fenomenologia”,⁹ si allude alla costruzione di una dottrina trascendentale del metodo, che possa far rispecchiare la dottrina trascen-

⁸ Si è parlato della necessità di non arrestarsi “all'apparenza”, per quanto concerne l'atteggiamento naturale, il quale deve essere superato in vista di una comprensione delle ovvietà che lo precedono. Tuttavia, tale ricomprensione non guarda “alle spalle” del fenomeno, bensì “al di là” di esso, tentandone di configurare un quadro che non assolutizzi la parzialità, ma la prospettivizzi in un intero, possibilmente intuendone la derivazione principale e originaria. In quanto commistione di motivi nietzscheani e presocratici, qui si sta intendendo la tarda posizione di Fink nei confronti dell'*arché* all'insegna di un'apologia della superficie, che non preveda l'immissione di un principio “vuoto” degli enti, ma che invece porti ogni frammentazione a restare tale proprio in virtù di un necessario rimando relazionale – il quale non avverrebbe neanche al cospetto di un “pieno” autosufficiente – e che si staglia, appunto, “al di là”, e non “dietro”, il fenomeno. Il significato di *jenseits* in Nietzsche si situa in questo sfondamento di retromondi e aldilà rinunciatari nei confronti della vita, o di ontologie della depauperazione dell'apparire. Anche il pensiero presocratico, laddove possa pur aver pensato un «ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα» (Anassagora, DK B59), per cui il fenomeno è “vista” dell'invisibile, sta ammettendo che vi sia qualcosa di non visto, ma non per questo “celato”, e che, paradossalmente, quest'invisibilità stessa possiede il senso della vista, specchiandosi – e guardandosi specchiare – nello sguardo del mondo. Questo è solo uno tra possibili esempi in ambito presocratico che ha costituito l'orizzonte di domanda fondamentale dell'ultimo Fink, per il quale è proprio la paradossalità della convivenza di latenza ed epifania a generare le apparenze, simbolicamente già interrelate e tra esse stesse e con un'origine mai tradita – se non nel senso del “dire attraverso” – bensì sempre esposta e manifesta.

⁹ «È il compito proprio della *dottrina trascendentale del metodo* rendere comprensibile fenomenologicamente l'intera sistematica della problematizzazione fenomenologica: la struttura del procedimento metodico, la dignità e lo stile della *conoscenza trascendentale* e della “scienza”; e dunque: sottoporre il pensiero fenomenologizzante e le sue costruzioni teoriche, che fungono anonimamente nel lavoro fenomenologico, a una specifica analitica trascendentale e così portare a termine la fenomenologia nell'*autocomprensione trascendentale ultima circa se stessa*. In altri termini; la dottrina trascendentale del metodo significa null'altro che una *fenomenologia della fenomenologia*» (Fink 2009, 21).

dentale elementare entro e al di fuori di sé. Ne emerge pertanto una metodica che affranca dalle presunzioni e dalle ovvietà che sono, anche fornendone una prospettiva ortodossa, l'oggetto critico della fenomenologia. Se dunque è il carattere intuitivo all'origine della stessa conoscenza fenomenologica a essere messo in questione, il punto di arrivo sarà non un'estirpazione dell'intuizione, ma, appunto, una sua *discussione*. Come in un dialogo, la dottrina trascendentale del metodo inscena una rifrazione costante degli elementi fenomenologici cardine, quale posizionamento, per ogni elemento, di un suo proprio "doppio". Questo è il senso della *Doppelseitigkeit* del nuovo metodo adoperato da Fink: porre dinanzi a qualsivoglia prospettiva una sponda antistante e riflettente, che richiami un'autocomprensione.¹⁰

L'esperimento perseguito da Fink di un raddoppiamento speculare insito nel metodo della fenomenologia chiama in causa una peculiare abilità visiva propria alla vista stessa, intesa come possibilità dello sguardo di "guardarsi guardare". Risultato di questa operazione è innanzitutto quello che Fink denomina "spettatore fenomenologico", la produzione, ovvero, di uno sguardo secondo e frontalmente posizionato alla prima indagine fenomenologica; esso rappresenta il grado di *evidenza* massima della fenomenologia davanti a se stessa – *della fenomenologia che diventa fenomeno*. In questa figura è chiaramente annoverata l'importanza della specularità mediante il richiamo al binomio *speculum-spectaculum*, per il quale ogni spettacolarizzazione non può prescindere dallo spettatore, il quale, inteso nella medesima semantica dello specchiamento, è *rappresentazione della rappresentazione*, riflette in sé, fuori dalla scena, questa stessa, restituendone un riverbero. In esso si scova il senso della costituzione di un sé attraverso un altro da sé che dal sé proviene e sul sé ritorna, pur con alterazioni o perturbazioni, ma sempre ribadito in una stessità. Tuttavia, non va confusa la costituzione dello spettatore fenomenologico con un momento dialettico di tipo hegeliano: per quanto qui Fink stia *apertis verbis* tentando di applicare la dialetticità di un metodo in divenire alla descrittività fenomenologica, l'operazione non può "esaurirsi" in una qualsivoglia *Aufhebung*, ma deve costantemente, e antinomicamente, ripetersi nell'inconcludibile processo di auto-co-rispecchiamento. In questo senso, pertanto, pur non prescindendo dall'influenza hegeliana,¹¹ il modello che qui Fink ha in mente, per adoperare una fenomenologia costitutiva, è Kant. Per tale ragione, vengono proposte delle misure parallele di metodo, le quali, attraverso l'enumerazione di coppie antinomiche, danno luce a un "negativo" retrostante – e antistante – qualsivoglia assunzione positiva di metodo o di prospettiva.

Come in Kant, spiega Fink, la dialettica trascendentale è interessata a cogliere in particolare tre aspetti: 1) la *struttura della totalità*; in Kant essa rappresenta l'intero apparire, mentre Fink specifica che egli intende trattarla relativamente allo spettatore trascendentale;¹² 2) l'*immortalità*; ulteriore tema che accomuna la dialettica kantiana a quella finkiana, da definire nella prima come interesse per i paralogismi della ragione pura, nella seconda come pensiero di un inizio e di una fine possibili della fenomenologia, domanda che incide verso la più matura tematica della temporalità cosmologica; 3) l'*abbandono di ogni*

¹⁰ In senso ulteriore, viene implicato qui anche il ricondurre alla fenomenologia statica il metodo di quella genetica, ovvero di un flusso dell'esperienza che temporalmente si dipana e che insieme definisca in esso le proprie stanzialità. A tal proposito riporto l'espressione in originale: «Gemäß der Doppelseitigkeit dieser egologischen Konkretion zeichnen sich für den Entwurf der konstitutiven Fragestellungen zwei Richtungen vor: konstitutive Analytik des strömenden Erfahrungslebens (statische Phänomenologie) und die konstitutive Rückfrage in das in den aktuellen Habitualitäten implizierte sedimentierte leistende Leben (genetische Phänomenologie)» (Fink 1988a, 6).

¹¹ Sull'influenza kantiana e hegeliana, Cervo 2016; Bertolini 2012.

¹² Riguardo questo punto avrebbe ragione Sepp a indicare in tale testo un'attenzione al coglimento di una totalità trascendentale e fenomenologica e non ancora legata alla problematica cosmologica, anche se a questa prodromica: vedi introduzione a Fink 2006.

intuizione a favore della costruzione; ultimo punto comune di tale comparazione dialettica, in Kant evidente come differenza tra analitica e dialettica trascendentale, per Fink espressione della modalità di una fenomenologia costruttiva, o dottrina trascendentale del metodo.¹³

In questa comparazione Fink intende mettere in luce come l'intento di dialettizzare la fenomenologia sia fondamentale per "disoccultare" i presupposti che la alimentano e la rendono "automatica", operativa, funzionale. In tale espressione comparativa, che vuole una "messa in luce", è sempre più palesata la presenza di un fondo oscuro e, pur se adocchiato, insondabile; a tale grado di oscurità massima, in via paradossale, si dirige il disoccultamento radicale e graduale che giunge, in costante riflessione, nuovamente su di sé, affermando l'occultato come *unenthüllbar*.

4. A ritroso attraverso l'*Enthüllung*

I gradi della riduzione parentetica potrebbero essere considerati *ex negativo* gli stadi di una sovrapposizione positiva di livelli di superamento. A essi corrisponde, inoltre, una schiaritura, per la quale ogni aspetto positivamente individuato non è altro che un'ulteriore produzione per difetto. Mentre, pertanto, dalla parentesi si procede eliminando quanto viene

¹³ Circa l'ultima comparazione con la dialettica trascendentale kantiana: «qui il comprendere non è più "intuitivo", ma "costruttivo"», ove per costruzione si intende l'opposto del portare intuitivamente a «un'autodati presente o memorativa i processi arcaici di costituzione»; le dati vengono infatti «disoccultate tramite "costruzioni"», cioè viste nella loro non-dati (Fink 2006, 72-73). L'accostamento, inoltre, si infittisce se si pensa che la *Critica della ragione pura* assume per prima parte una "Dottrina trascendentale degli elementi", seguita da una "Dottrina trascendentale del metodo" che ha come scopo la «determinazione delle questioni formali di un sistema completo della ragion pura» (Kant 2005, 443), con chiara risonanza con le intenzioni finkiane fino a ora spiegate. Per provare a delucidare tale comparazione, è utile assumere ancora il punto di vista delle pagine della *Critica* evocata, in particolare per quanto riguarda la "costituzione": «Ma a principio deve pur sembrare strano, che la condizione in cui in generale io penso, e che perciò è semplicemente costituzione [*Beschaffenheit*] del mio soggetto, debba insieme valere per tutto ciò che pensa; e che noi possiamo, sopra una proposizione che pare empirica, arrogarci di fondare un giudizio apodittico e universale, cioè: tutto ciò che pensa, è così costituito [*beschaffen*] come dice in me l'oracolo dell'autocoscienza. [...] La proposizione: lo penso, qui per altro non viene assunta se non problematicamente: non in quanto essa può importare una percezione di una esistenza (il cartesiano *cogito, ergo sum*), ma per la sua semplice possibilità, per vedere quali proprietà da una proposizione così semplice possono derivare al soggetto (esista poi esso, o no)» (Kant 2005, 265). Questo passo compare a poche righe dall'apertura del capitolo "Dei paralogismi della ragione pura", nella "Dialettica trascendentale": Kant esamina l'io penso, la possibilità/rischio di estendere «il verdetto dell'autocoscienza» (*Ausspruch des Selbstbewußtseins*) a tentoni (o forse al contrario: in modo impositivo, se è non proprio un detto oracolare ma un *Ausspruch*) verso l'oggetto esterno, inteso come pensante a sua volta; eppure, tale estensione vale come condizione di possibilità. Si tratta, dunque, di capire l'interna *Beschaffenheit* del trascendentale, delle proprietà che gli derivano, e che, problematizzate, gettano luce su un modo d'essere dell'apriori, non certo su un garante soggetto, «esista poi esso, o no». Tale impostazione è modello di un metodo fenomenologico che non si consideri bastevole (non a caso già Kant medita "cartesianamente", contro una percezione d'esistenza dell'*ego cogito*); piuttosto, l'io fenomenologico permette la riflessività interna del metodo, provenuto dal e volto al *mondo*. Come questo ha a che fare con una "costituzione", è chiaro dalle stesse parole finkiane, che ricalcano sul termine kantiano *Beschaffenheit* un più diretto *Konstitution*: «Aber das weltlich Seiende hat jetzt über seine mundane Wahrheit hinaus, über die mundanen Beschaffenheiten hinaus die "phänomenologischen" Beschaffenheiten, die Bekanntheit seiner jeweiligen Konstitution» (Fink 1988a, 190).

dato per eccesso, il rischiaramento o disoccultamento si fa strada guardando i “lembi spezzati” avanzati dalla riduzione. La loro latenza, che li rende mezzani e impropri alla completezza, è quanto l’*Enthüllung* si propone di portare alla luce: essi si fanno portavoce di un’interruzione ma allo stesso tempo di un carattere esponenziale – si direbbe con il tardo Fink *simbolico* – che rimanda a un’alterità complementare e sempre appartenentevi. Si è già anticipato come il portato teorico fondamentale della dottrina trascendentale del metodo affrescata nella *VI Meditazione* sia la produzione di uno spettatore fenomenologico. Ora si vorrà portare il focus dell’attenzione sulla modalità con cui tale produzione avviene, come risultato più proprio del disoccultamento. Il termine *Enthüllung* indica, in effetti, il punto di vista ruotante della soggettività, che deve emendare quanto di presupposto operativamente le pertiene, per giungere a concepire il pre-dato – non presumibile – che sta a fondamento della coscienza, come del mondo. L’intuizione è inadatta a una tale cognizione, quale non può essere irriflessa, ma mediata da una dialettica interna a circuito aperto, di inesauribile latenza. Gli adombramenti e i residui sono infatti i limiti di questa dialettica, ma allo stesso tempo quanto la alimenta, il proprio intimo fomentarsi, che la mette in moto e la dinamizza. La «totalità relativa», pertanto, rilevata da Fink nelle pagine della *Meditazione*, è quanto necessario alla riflessione stessa:¹⁴ non potrebbe esservi alcun essere totale, conglobale, poiché anche l’assoluto è in verità attraversato da scissioni e sfumature, è, in linea con una *physis* dinamica, sempre essente e non essente, umbratile e diafano, chiuso e aperto tra il sorgere e il trapassare.¹⁵ Anche quanto appare massimamente essente è in realtà spezzato, individuato e per questo parziale, ma anche simbolicamente complementare, rinviato ad un completamento. La totalità non potrebbe esaurirsi entro se stessa; si incaperebbe, ontologicamente, nel medesimo problema che in queste pagine Fink sta eludendo nella costruzione di un metodo per il trascendentale, sempre esposto a occultamenti da palesare. Parimenti, infatti, ogni assoluto fenomenologico deve fare i conti con una latenza fondamentale, appartenente non solo alla soggettività – si pensi all’impossibilità di descrivere con certezza un inizio pre-fenomenologico –, ma *in primis* al mondo in quanto tale, che è per sua propria natura inespresso e inesprimibile per definizioni e concetti compiuti. Il mondo è comprensivo di un controbilancio dell’essere con ciò che non è, di un’ambiguità fondamentale che assumerà nella tarda filosofia finkiana i caratteri del meontico, concetto già adocchiabile nelle pagine della *Meditazione* in una sua preliminare teorizzazione, pur se non direttamente enunciata. Le zone d’ombra sono, in tale quadro, quanto promette alla dinamica chiaroscurale il gioco delle sfumature, dei riflessi e delle illusioni mascheranti ogni livello dell’epifania ontica, così come essa sembra.

Esponendone il metodo delineato secondo una tetrapartizione, che possa riassumere quanto spiegato finora, la proposta finkiana di dialettizzare la fenomenologia vede dunque più livelli: 1) in un primo viene intuito l’atteggiamento naturale in quanto tale; 2) in un secondo livello di disoccultamento viene operata l’*epoche* fenomenologica; 3) nel terzo livello compare il mondo tra parentesi dinanzi allo spettatore fenomenologico; 4) il quarto livello di *Enthüllung* prevede invece la visione dello spettatore fenomenologico sdoppiato, duale: è la fenomenologia che guarda se stessa. A questo livello appartiene la dottrina trascendentale del metodo. La fenomenologia produce pertanto uno spettatore fenomenologico, che rappresenta il quarto livello della riflessione finkiana, allorquando questo è co-specchiantesi con la propria capacità riduttiva, progredendo verso la possibilità di una costituzione, non

¹⁴ «[...] L’essere – è solo un momento dell’assoluto. Il profondo sconvolgimento di cui ognuno fa esperienza, se attraversa davvero la riduzione fenomenologica, ha il suo fondamento nel venire a sapere, stupefacendosi, che il mondo, inconcepibilmente ampio, grande e illimitato, possiede il *sensu di un risultato costitutivo*, che non rappresenta, con questo, *nell’universo della costituzione*, che una “totalità” relativa» (Fink 2009, 143).

¹⁵ I noti *Entstehen und Vergehen* che puntellano in particolare l’ultima produzione dell’autore. Si guardi Fink 1990; 1947; 1957; 1959; 2006.

solo parentetica. Lo spettatore fenomenologico sta a metà tra l'io fenomenologico regressivo e la filosofia costruttiva, che supera la datità e tenta di scovare una pre-datità che sembra impossibile all'intuizione. Pertanto, fine ultimo del disoccultamento è – in via dialettica – *tornare a un più primo e significativo occultamento*, quale quello meontico di un'originaria atematicità e prescientificità del mondo, alla *conditio possibilitatis* e del trascendentale e della manifestatività.¹⁶

L'intuizione, si è visto, contiene in sé una doppiezza: essa è tanto il momento più ingenuo della cognizione trascendentale, tanto ciò che, in un altro senso, può appercepire il principio. Tale ambiguità semantica è posseduta anche da termini quali "mondo", "atematico", "immediato". Ambiti come questi costituiscono punti d'avvio critici, a cui però la fenomenologia finkiana ritorna per affermare una condizione archeologica, del mondo come della conoscenza. Si tratta di quel carattere prescientifico del trascendentale, nel senso di una proprietà e non di un "essere a disposizione": l'intuizione consente *al trascendentale di essere* in qualche modo, ed esso la assume per scontata, così da fungere "spontaneamente". Ciò può accadere, ma solo dopo aver compreso che vi sia un principio di questo tipo, che fonda sia l'ente sia la conoscenza. Nelle pagine della *Meditazione*, la domanda sul trascendentale s'intreccia, talvolta confondendosi, con quella ontologica.¹⁷ Più chiaramente può essere compreso questo intreccio se si guarda al continuo di tale ricerca, il secondo volume della *VI Meditazione*:¹⁸ è lì palese come Fink si stia riferendo indifferentemente al carattere prescientifico del trascendentale come condizione di possibilità non solo della conoscenza bensì anche della costituzione dell'ente intramondano. Viene messa a fuoco, in questo modo, anche la problematica ambiguità dell'intuizione: da un lato, essa è quanto di pregiudizievole ammantata l'atteggiamento naturale ma anche il principiare del metodo fenomenologico; dall'altro, essa *essenzialmente principia*, intrattiene sempre e comunque una stretta relazione con un certo principio onto-epistemologico. In tal senso dunque si legge:

Le scienze positive, come quelle ontologiche, si fondano, per loro propria costituzione, nella vaga esperienza prescientifica e nella comprensione prescientifica dell'essenza. Tale sfera prescientifica è l'ultimo suolo originario [*Urboden*] al quale tutte le scienze necessariamente appartengono e al quale geneticamente rinviano. (Fink 1988b, 15)¹⁹

La vaghezza qui descritta è, del pari dell'intuizione, soggetta a profonda ambiguità. In essa giace il fondo del fenomeno, da cui le cosiddette "scienze ontologiche", così come la fondatezza presumibile delle scienze positive. Tuttavia, ciò che interessa in prima istanza, è

¹⁶ Sul "ritorno trascendentale" che, attraverso questa ricerca, si sta cercando di percorrere: «Ma l'automovimento della vita trascendentale non è solo un *controcanto* di costituzione orientata sul mondo e conoscenza fenomenologico-teorizzante inversamente orientata ("retrospettiva"), ma è anche un *correre-in-cerchio*, in quanto il fenomenologizzare stesso viene *riassorbito* dalla tendenza vitale del processo costitutivo, verso il termine finale del mondo. L'evento trascendentale "fenomenologizzare" viene in tal modo *mondanizzato*; viene ritrascinato nell'atteggiamento naturale, da cui si era svincolato». Il recupero della *natürliche Einstellung* è perciò un nuovo – critico – intuire, che dalle ceneri dell'ovvio lascia scaturire una discussione dell'ingenuità, «diventa intuitivamente e sotto i nostri occhi un umano filosofare, [...] diventa mondanamente spiegabile» (Fink 2006, 116).

¹⁷ Sepp nella medesima introduzione citata in Fink 2006.

¹⁸ Non presente in italiano e pubblicato per l'*Husserliana* per mezzo della sistemazione del *Nachlass* finkiano (Fink 1988b).

¹⁹ Traduzione mia. Riporto il testo in originale: «Die positiven wie ontologischen Wissenschaften gründen in ihrem Ansatz in der vagen vorwissenschaftlichen Erfahrung und im vorwissenschaftlichen Wesensverständnis. Diese Vorwissenschaftliche Sphäre ist der letzte Urboden, auf dem alle Wissenschaften notwendig entspringen und auf den sie genetisch zurückweisen».

il riuscire a guardare a tale *Urboden*, il quale è, contraddittoriamente, quanto di più vago e intuitivo attrae l'anabasi della conoscenza verso le sue fondamenta umbratili. L'illuminarsi interno a quanto viene presentato come «la vita naturale del mondo [*das natürliche Welt-lebens*]» è stimato al pari di «un fenomeno elementare non riconducibile all'indietro [*ein elementares unzurückführbares Urphänomen*]» (Fink 1988b, 17). Ovvero, non riconducibile *ulteriormente*: il movimento “a ritroso” è per Fink fondamentale per scovare il punto oltre il quale non è più possibile procedere, ma sino al quale è stato possibile ricondurre la *restante parte* delle cose. Le zone d'ombra, residuali, non vengono semplicemente recise, ma trovano un loro corrispettivo nella manifestatività, così come le apparenze visibili si fondano sulla dialettica con il proprio lato inespresso, essenzialmente meontico. In una dialettica tra luce e oscurità, resti ed essenzialità, ogni ruolo perde la propria parte per riassumerla successivamente; la «comprensione di tutto l'Ente *alla luce del mondo*»²⁰ – per dirla alla *Nietzsches Philosophie* – «non è più comprensione dell'Ente nel suo essere», ma del mondo che illumina/oculta l'ente, tinto di *nuances* che frastagliano il *Boden* sul quale si dipanano come ombre sfumate. Il compito della fenomenologia è dunque arduo perché tenta di cogliere l'*individuatio* come sempre legata a quel fondo, provando, oltre l'*Enthüllung*, a stabilire se sia possibile o meno un “rischiamento” di quel principio pre-individuale.²¹ In tal senso, «sorge la domanda su come tale sfera prescientifica possa essere resa tematica in un'analisi rischiarante [*aufhellend*]» (Fink 1988b, 20).²²

Nello scambio di ruoli tra *Aufhellung* ed *Enthüllung*, il punto finale, o meglio quello di incontro e incrocio, è rappresentato dal fondo originario, il quale è anche il culmine massimo di oscurità oltre il quale non è possibile procedere, in una paradossale ma quanto mai archetipica sovrapposizione di *meson* ed *eschaton*. Nell'intuizione di essa è racchiusa una “autodeterminazione”, quale forma di individuazione, che non può prescindere dall'autocoscienza, così come, di pari grado, dall'oblio di sé. In tale dialettica tra *Selbstbewusstsein* e *Selbstvergessenheit* si inserisce il trascendentale, così come la cosmogenesi che produce le apparenze individuate, le quali ad essa sempre geneticamente – e genealogicamente – ritornano.²³

5. Simbologia ludica

Quanto è stato per diverso tempo attribuito alla retorica del “genio” è materia non distante dalla trattazione sull'intuizione e sulle mire che essa si pone, su quanto può essere oggetto di un'immediata comprensione. Tale immediatezza ricalca una capacità non comune all'intelletto *tout court*, ma che piuttosto si appella a una cognizione totale e alogica, massimamente semplice e inusitata rispetto alla commistione delle apparenze ontiche. In questo senso, pertanto, *Anschauung*, interpretata sulla linea della greca *θεωρία*, sembra essere il primiero e olistico modo di cogliere il vero; tuttavia, bisogna guardare ai rischi di

²⁰ Il passo continua affermando il nesso imprescindibile tra temporalità, *individuatio* e apparenza come dinamiche di un gioco cosmico onnicomprensivo e a sua volta illimitabile: «[...] alla luce di ciò che circonda il tutto, alla luce del gioco che tutto governa, nel quale a ogni Ente viene assegnato il suo limite, il suo aspetto e il suo corso» (Fink 1963, 169).

²¹ Il risultato di *Metaphysik und Tod*, per esempio, è uno *Schweigen* (Fink 1959, 199 sgg).

²² Traduzione mia. Il testo originale è: «Die Frage erhebt sich, wie diese vorwissenschaftliche Sphäre überhaupt in einer aufhellenden Analyse thematisch werden kann».

²³ «Selbstbestimmung ist somit ein bestimmter Modus des Selbstbewusstseins, ebenso aber auch die Selbstvergessenheit»: l'oscuramento, l'oblio sono necessari alla *Enthüllung*. La *Selbstvergessenheit* è definita inoltre come una struttura formale passibile di riempimento: «eine formale Struktur, die je nach den Grundentscheidungen des jeweiligen Lebenssubjektes verschieden erfüllt sein kann» (Fink 1988b, 22).

una siffatta maniera di interpretare l'intuire: la conoscenza diventa oggetto solo di un affermamento e non più di un discorso; di conseguenza, l'intera filosofia, o il discorso dialogico, si vanificherebbe. La posta in gioco sta infatti nel preservare il ruolo di un sapere frammentario e prospettico, pur ammettendo che l'intuizione possa rivolgersi a un coglimento unitotale nell'istante improvviso, il quale può certo accadere, senza tuttavia poter *durare*. Come infatti sarebbe impossibile un assoluto essere o un assoluto non essere, è allo stesso modo fittizio affermare una capacità intuitiva onnicomprensiva, che per di più eradi il valore – o la semplice necessità – del discorso filosofico. Pur se nell'attimo di una comprensione diretta – il *Blitz* nietzscheano ne adocchia la tipologia²⁴ – il riflesso di un "lampo" intuitivo ne dirige a seguito lo sguardo, permette di distinguere (riecheggiando il *logos* eracliteo, «κατὰ φύσιν διαίρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔκει») ²⁵ e non omogeneizzare l'insieme degli enti; permette, tutto sommato, che la *Welt* sia un ordine temporalmente svolto, un κόσμος, e non un agglomerato indistinto. L'afferramento intuitivo, pertanto, porta in sé il rischio di una minimizzazione del portato epistemico non tanto del concetto (bersaglio comune a Nietzsche e Fink), ma di una ludica conoscenza frammentaria, che sorge esattamente sui *membra disiecta* di una concettualizzazione sistematica. L'intento di Fink è pertanto quello di partire dall'opera nietzscheana di decostruzione del discorso concettuale e presuntamente scientifico e ricostruire da tali macerie la possibilità di una filosofia che si avvalga esattamente di quel tipo di prospettivismo, in una collazione prismatica dei frammenti residuali del sapere positivo. Tuttavia, Fink si interessa alla questione dell'afferramento, come forma di intuizione, in particolare leggendo autori come Otto e Kerényi,²⁶ ove la cosiddetta "commozione" – meglio detta *Ergriffenheit* – rappresenta il tipo di conoscenza che non solo non concettualizza, ma afferra intuitivamente il principio in un modo peculiare: *essendo afferrata*.²⁷ Se è dunque la fonte stessa del sapere a sfociare nella commozione di

²⁴ L'immediatezza del «Lachen des schöpferischen Blitzes» (Nietzsche 1967, 474). L'intuizione è qui il sigillo di una pura creazione, nella metafora nietzscheana, riso che si dipana come un lampo, istante distruttivo/creativo di una totale spontaneità, di cui l'*Abglanz* è non un'illusione, ma un *destino*. Vedi Fink 2011.

²⁵ DK B1: «Discernendo ogni ente attraverso la natura, e riconoscendo il modo in cui esso è». A tal proposito si veda il celebre commento dell'*Heraklit Seminar*, Fink & Heidegger 2010.

²⁶ Non è forse chiara la diretta influenza circa il termine *Ergriffenheit*, utilizzato in diversi scritti dello stesso Fink (1959, 2 sgg), ma si può presumere che esso provenga da un certo alveo di studi storico-religiosi sulla greicità. In particolare si può confermare la lettura degli autori citati in base a recenti ricerche svolte nella biblioteca finkiana, a partire dalle quali non sembra peregrino affermare l'assorbimento in ambito cosmologico di un dato lessico (De Stefano 2017, 186-187).

²⁷ Trattando di civiltà (riferendosi esplicitamente al motivo del *paideuma* di Frobenius) Kerényi espone due fasi dell'afferramento, una, originaria, non esplicitabile, eppure presente; l'altra, visibile, afferrabile, ma mai "soggettivamente": si tratta pur sempre di una presa del mondo, di un salto diretto – diremmo intuitivo – alla comprensione, pur se parziale, di una certa prima fase che possibilita la seconda: «Se ogni monade significa un "non poter essere diversamente", un'*Ergriffenheit* nel senso frobeniano, una tale *Ergriffenheit* ha per lo meno due elementi costitutivi: il mondo della natura che esercita il suo influsso determinante e un fattore molteplice che, variandosi nella storia della civiltà, presta i peculiari caratteri monadici di una determinata visione del mondo. [...] La *prima* fase veramente non è ancora una fase. Essa è la base primordiale, l'inizio, l'origine come prima sorgente e primo sorgere, vale a dire proprio ciò di cui tutte le mitologie parlano nel linguaggio della *seconda* fase (la prima che si possa afferrare), nel linguaggio monadico del "salto nel mondo" e dell'esser preso e determinato (*ergriffen*) dal mondo», Jung & Kerényi 1972, 38-40. In parallelo, l'irritamento dell'atteggiamento naturale consisterebbe: 1) nel credere che la seconda fase sia quella primigenia; 2) che quell'*Ergriffenheit* sia una pura *Begriffenheit* soggettuale. Anche la riduzione trascendentale deve guardarsi dal rischio di non vedere se stessa come sorretta da un fondo insondabile (prima fase). Si confronti anche Heidegger 1992, 9-10 (e il commento di Cesarone a riguardo: 2015, 294): i

un'investitura, ciò significa che vi è innanzitutto un nesso tra il conoscente e il conosciuto, che è, in tal caso, anche ciò che *fa conoscere*. Il simbolo instaura tale tipo di connessione quale complementarità tra il *logos* umano e l'ordine del mondo. Esso vige in modo non casuale o occasionale, ma sempre accomunando umano e mondano a partire da un'origine imperitura, che ammantava o sostiene l'apparire degli enti quotidiano, ma che rimane celata proprio da questa quotidianità iperpresente, fintamente disponibile. In un istante, la relazione simbolica – che si avvale sempre di una frammentarietà di poli, altrimenti non sussisterebbe relazione alcuna – è palesabile intuitivamente, “nel mezzo” del mondo,²⁸ cioè nella comprensione della relazione stessa, come medietà pura, imparziale e oltreprospettica:

Le cose allora diventano *symbola* – non come segni per qualcos'altro: sono simboli per se stessi, nella misura in cui presentano la loro finitezza come inerenza al mondo. Solitamente noi viviamo in una cecità e in uno stordimento singolari: abbiamo a che fare continuamente con l'ente, con cose finite e limitate, ma non ci preoccupiamo affatto di che cosa sia questa finitezza. Viviamo immersi nel giorno e nel mondo e non pensiamo affatto di chiedere in che cosa e su cosa viviamo. Siamo oppressi dalla continua affluenza [*unablässigen Zudrang*] delle cose che ci circondano. Ma non riflettiamo sul campo, sullo spazio e sul tempo di una tale affluenza. Solo raramente e, per lo più, solo per un breve istante, le cose acquistano per noi una “profondità cosmica” e ci rinviano al tutto governante, senza perciò distoglierci da esse e orientarci verso qualcos'altro; noi restiamo piuttosto accanto ad esse, ma ci addentriamo più profondamente in esse e apprendiamo come il tutto si agiti in esse. Nell'acquistare una profondità cosmica una cosa diventa simbolo, avviene il *symbollein* di ente e universo. E questo è l'incantesimo più originale [*der ursprünglichste Zauber*], la potenza innominabile del tutto appare nel mezzo delle cose periture. (Fink 1968, 147)²⁹

L'incantesimo qui chiamato in causa vuole fare leva su una differenza di originarietà tra la malia illusiva di un certo tipo d'intuizione, quella dell'ingenuità, e il tipo originario di acquisizione intuitiva del simbolo, come appercezione di una “profondità cosmica”. Il cogliimento simbolico è l'intuizione di un'intuizione, smascheramento di quella prima – e in fondo simmetrica, se non medesima – intuizione trivializzante e offuscata da quell'*unablässigen Zudrang* che ricopre e pregiudica *prima facie* il mondo secondo assunzioni aporetiche. Ma ancora più avanti del *proballein* fenomenologico – inteso nelle pagine della *Meditazione* come fuoriuscita dall'ingenuità intuitiva a favore di un metodo costruttivo –, avviene un *symbollein* onnicomprensivo, che richiama, nel mezzo delle cose periture (un puro *metaxy* della relazione), il senso della finitezza come infinito rimando dei frammenti entro se stessi, prospettivizzazione cosmo-ontologica e, *eo ipso*, trascendentale.³⁰

concetti metafisici «ed il loro rigore concettuale non avremmo mai potuto comprenderli, se non fossimo precedentemente afferrati [*ergriffen*] da ciò che dobbiamo comprendere concettualmente [*begreifen*]. [...] Il comprendere concettuale della filosofia si fonda in un essere-afferrati e questo in una tonalità fondamentale».

²⁸ Sulla medietà, disambiguata dalla “centralità”, del trascendentale umano, si veda Cesarone 2015, 296.

²⁹ Si può confrontare l'edizione tedesca: Fink 2010, 123-124.

³⁰ Si è detto come non possa esservi, nei termini di un'economia della conoscenza prospettica ma anche della medesima relazione ontologica, un essere o un non essere onnicomprensivi. Si badi al fatto che la relazione qui richiamata come principio simbolico e ludico è onnicomprensiva, ma tutt'altro che nel modo di un genere, che sia essente o non essente. Essa è *meontica*, nel senso generativo e cosmologico che questo termine assume, ovvero come latenza immanifesta del fenomeno, che lo possibilità nell'apparire, consegnandolo al divenire, e sottraendolo a una mortifera pienezza d'essere, che lo ricolmerebbe di un'essentità pari al nulla.

All'interno della teoria del simbolo è racchiusa una teoria della spontaneità dialogica delle prospettive, coglibili dal *logos* umano in uno dei sensi originali del termine *legein*, "collegare". Se si pensa infatti che tra i "fenomeni fondamentali dell'esistenza umana" (gioco, amore, guerra, lavoro, morte)³¹ non è presente un fenomeno relativo alla conoscenza *stricto sensu*, diventa allora chiaro il senso che Fink attribuisce a un certo tipo di conoscenza *conscia*. Eppure, non dovrebbe la fenomenologia, a partire dalla *Meditazione*, essere auto-cosciente, imparare a "guardarsi guardare"? Il conoscere, certo, si dà nella spontaneità del *Dasein*, senza che questo in qualche modo snaturi il proprio e primiero modo d'essere e di manifestarsi; eppure, neanche una virtù *inconscia* del conoscere è avallata e preferita dalla prospettiva finkiana. Il *ritorno* – che nei termini di questa ricerca si è tentato di mostrare come necessario alla metodologia fenomenologica – innanzitutto muove da un percorso di distacco, che permette di sceverare le radici dell'ingenuità, così da uscirne, per poi rientrarvi, avendo in esse scovato un principio di familiarità, un automatismo della spontaneità vivente. Il manifestarsi così-e-così del *Dasein* è perciò fenomeno nel senso più nudo, pura evidenza, che palesa un chiaroscuro, senza appianarlo, è epifania frammentata e *apertamente non-aperta*. Si tratta di una bilateralità propria al fenomeno stesso e che permette l'andirivieni dal momento dell'intuizione ovvia a quello della dis-intuizione, fino all'intuire come guardare interno (*in-tueor*) all'esteriorità che si è.

Questo "diventare ciò che si è"³² (ricalcando ancora i motivi nietzscheani dell'ultima speculazione finkiana) è in fondo fuori da una possibilità di scelta di mutamento; si tratta di un effettivo *Wille zur Macht*, che tuttavia può essere passibile di una auto-conoscenza sempre più approfondita, che giunga alle fondamenta e del conoscere e del mondo. Il *Dasein* viene, in accezione negativa, "incatenato" dal suo essere così-e-così; esso può esserne tuttavia, in positivo, "afferrato", nel senso peculiare di una conoscenza che non gli è disponibile come un oggetto del mondo, ma, inesauribile alla stregua del *vorhanden*, è invece fluida, sfugge a ogni prensilità e maneggiabilità. Di ritorno dalla delucidazione dell'automovimento del conoscere, il percorso si adombra nuovamente, ma come forma di comprensione *già agita*, atematica. Così, nel *nostos* oscurità-luce-oscurità, la conoscenza diventa intuitiva nel senso del puro simboleggiare, del complementarsi di sfaccettature e diversificazioni; nell'avvolgimento di una *malìa* – che non è illusiva se non nel senso ludico delle apparenze, *in-lusio* come *in ludo* – si perpetua il simbolo del mondo, ovvero il *gioco*. E in fondo, non ci si sorprenderà nel tenere presente ciò: che Fink, nel percorso a ritroso descritto, fa ritorno non solo ai gradi dell'intuizione, ma anche a una certa *ingenuità*, propria all'atto del giocare. Nella pervasione ludica non viene messo a tema, di volta in volta, l'orizzonte di finzione in cui si sta agendo; esso è vissuto nella purezza del "come se". Fingere è, comunemente all'etimo, plasmare, un fare *ingenuus* come atto creativo e comunemente simbolico, pari a quello del fanciullo eracliteo o nietzscheano che, assorbito in sé – nel proprio *genius* – è tutt'altro che individualità isolata, essendo afferrato piuttosto dall'equilibrio cosmico di un *koinon*, *malìa* pervasiva. Il gioco è, in tale ingenuità massimamente semplice, la presupposizione e l'automatismo *par excellence* della generazione e della corruzione, del sorgere e del trapassare, del ritmo e della cadenza spezzata, ma perdurante, della poiesi simbolica delle individuazioni. In esso, la pura azione è senza domanda, è e si manifesta, accorda intuitivamente un comune e universale *symballein*, in cui ogni apparenza, nel suo smembrarsi e riar-

³¹ Tra vari scritti, in particolare Fink 2006.

³² Sottotitolo di *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*. Il commisurarsi di essere e divenire in una siffatta espressione indica l'impossibilità di una scelta – quella di *non* diventare *ciò che già si è*; di contro, vi è però un *come*, ovvero, pur nell'adeguazione incontrovertibile a un destino, vi sono livelli qualitativi differenti dell'applicazione dello stesso, come forma di autoconoscenza. Vedi Nietzsche 1969. Si veda anche la nota 23 e il significato del *paideuma* frobeniano nelle parole di Kerényi.

ticolarsi dinamico, mette in luce, con la propria ombra, la continuità intuitiva e intuibile della vita.

Bibliografia

- Bertolini, S. (2012). *Eugen Fink e il problema del mondo. Tra ontologia, idealismo e fenomenologia*. Milano-Udine: Mimesis.
- Bruzina, R. (2004). *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginning and Ends in Phenomenology 1928-1938*. New Haven: Yale University Press.
- Cervo, G. (2017). *Mondo, libertà, finitezza: Eugen Fink e la questione meontica dell'origine*. Tesi di dottorato inedita. Università degli Studi di Trento, Trento.
- Cervo, G. (2016). Per una filosofia meontica dell'origine. Eugen Fink dalla dialettica trascendentale alla dialettica cosmologica. *Magazzino di filosofia*, 28 (X), 115-144.
- Cesarone, V. (2015). Eugen Fink: prossimità e(-poché) distanza. Dalla fenomenologia trascendentale alla filosofia speculativa. *Archivio di Filosofia*, 83 (1/2), 287-297.
- De Stefano, L. (2017). *Il cielo e la terra. Origine del pensiero e pensiero nell'interpretazione deipresocratici di Eugen Fink*. Tesi di dottorato inedita. Università degli Studi di Napoli "Federico II", Napoli.
- Elden, S. (2008). Fink and the Question of the World. *Parrhesia*, 5, 48-49.
- Fink, E. (1988a). *VI Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer Transzendentalen Methodenlehre*. A cura di H. Ebeling, J. Holl, G. Van Kerchoven. Dordrecht: Kluwer.
- Fink, E. (1988b). *VI Cartesianische Meditation. Teil II. Ergänzungsband*. A cura di G. Van Kerchoven. Dordrecht: Kluwer.
- Fink, E. (2009). *VI Meditazione cartesiana*. A cura di A. Marini. Roma-Milano: Franco Angeli.
- Fink, E. (1959). *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Fink, E. & Heidegger, M. (2010). *Eraclito*. A cura di A. Ardovino Roma-Bari: Laterza.
- Fink, E. (2006). *I fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*. A cura di A. Lossi. Pisa: ETS.
- Fink, E. (1968). *Il gioco come simbolo del mondo*. A cura di N. Antuono. Roma: Lerici.
- Fink, E. (1973). *La filosofia di Nietzsche*. Trad. it. di P. R. Traverso. Roma: Marsilio.
- Fink, E. (2013). *Le domande fondamentali della filosofia antica*. A cura di A. Ardovino. Roma: Donzelli.
- Fink, E. (1959). *Metaphysik und Tod*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Fink, E. (2011). *Nietzsches Metaphysik des Spiels*. In C. Nielsen, H. R. Sepp (Hrsg.), *Welt denken-Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks* (25-37). Freiburg-München: Karl Alber.
- Fink, E. (2014). *Presentificazione e immagine. Contributi alla fenomenologia dell'irrealtà*. A cura di G. J. Giubilato. Milano-Udine: Mimesis.
- Fink, E. (2006). *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*. A cura di A. Lossi. Pisa: ETS.
- Fink, E. (2010). *Spiel als Weltsymbol*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Fink, E. (1990). *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fink, E. (1947). *Vom Wesen des Enthusiasmus*. Freiburg: Karl Alber Verlag.
- Fink, E. (1957). *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Giubilato, G. J. (2017). *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927-1946)*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Heidegger, M. (1992). *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*. A cura di P. L. Coriando. Genova: Il Melangolo.
- Hintikka, J. (2003). The Notion of Intuition in Husserl. *Revue Internationale de Philosophie*, 2 (224), 169-191.

Husserl, E. (2020). *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*. A cura di A. Canzonieri. Introduzione di V. Costa. Brescia: Morcelliana.

Ikeda, Y. (2020). *Eugen Fink's Transcendental Phenomenology of the World: Its Proximity and Distance in Relation to Kant and the Late Husserl*. In *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology* (455-478). A cura di I. Apostolescu e C. Serban. Berlin/Boston: de Gruyter.

Jung, C. G., & Kerényi, K. (1972). *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*. A cura di M. Trevisani. Trad. it. di A. Brelich. Torino: Bollati Boringhieri.

Kant, I. (2005). *Critica della ragion pura*. Trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice. A cura di V. Mathieu. Roma-Bari: Laterza.

Luft, S. (2002). *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht: Springer.

Mezzanzanica, M. (2001). La discussione tra Husserl e Fink e l'idea di una fenomenologia della fenomenologia. *Magazzino di filosofia*, 5, 63-95.

Nietzsche, F. (1967). *Also Sprach Zarathustra*. In *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. A cura di G. Colli e M. Montinari. Berlin/NewYork: de Gruyter.

Nietzsche, F. (1970). *Ditirambi di Dioniso e poesie postume*. A cura di G. Colli, Milano: Adelphi.

Nietzsche F. (1969). *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*. A cura di R. Calasso. Milano: Adelphi.

Paul, H. (1935). *Deutsches Wörterbuch*. Halle/Saale: Niemeyer.

Van Kerckhoven, G. (1998). *Mondanizzazione e individuazione. La posta in gioco nella Sesta Meditazione Cartesiana di Husserl e Fink*. Genova: Il Melangolo.