
IL MOVIMENTO DELL'APPARIRE TRA ESSERE E NULLA: LE RADICI FENOMENOLOGICHE DELLA CONCEZIONE DELLA VITA DI EUGEN FINK*

DOI 10.18224/frag.v31i1.8573

GIULIO CONIDI**

Riassunto: Il presente lavoro si propone di indagare alcuni passaggi fondamentali della concezione della vita di Eugen Fink, con l'obiettivo di indicarne le radici fenomenologiche. Innanzitutto si procederà mostrando come la concezione della vita individuale, interpretata in quanto autocomprensione di sé, costituisca la base del movimento del progetto ontologico: quest'ultimo consisterebbe precisamente nella vitalità - cioè nella problematizzazione alla luce della differenza cosmologica - di quei pensieri dell'Essere che formano la nostra pre-comprensione. In secondo luogo sarà richiamata la struttura del movimento del mondo nelle sue principali caratteristiche, allo scopo di rendere chiaro il rapporto tra la vita dell'individuo come comprensione ontologica e la vita del mondo come continuo processo di manifestazione. In conclusione, si cercherà di individuare la mediazione tra le due istanze vitali, individuale e cosmica, nel riferimento all'esperienza del fenomeno della morte come indice della totalità del Nulla.

Paroli chiavi: *Vita. Nulla. Apparire. Mondo. Fenomenologia*

Un approfondimento esaustivo del concetto di vita (*Leben*) nella lunga produzione di Eugen Fink costituirebbe certamente un compito impegnativo¹: infatti sin dai primi lavori di impostazione strettamente husserliana si evince l'interesse di Fink per un'indagine che oltrepassi la dimensione egologica della soggettività trascendentale – quella dimensione di 'presente vivente' indagata estensivamente da Husserl in alcuni manoscritti degli anni Trenta (HUSSERL, 2002; 2006) – per giungere al pensiero speculativo

* Recebido em: 30.09.2020. Aprovado em: 12.10.2020.

** Laureato in Filosofia presso l'Università La Sapienza di Roma, diplomandosi al contempo presso la Scuola Superiore di Studi Avanzati (SSAS) della stessa università. I principali interessi di ricerca riguardano il pensiero di Eugen Fink e Jan Patočka (con particolare attenzione al problema dell'impersonale e al tema della dialettica) e la ricezione della riflessione fenomenologica nella scuola di Kyoto, specialmente nell'opera di Nishitani Keiji. *E-mail*: conidi.giulio@gmail.com.

dell'Assoluto inteso come “dicotomia tra vita costituente e vita fenomenologizzante”². Di qui in poi, il tema della vita (divenuta poi vita del mondo, o vita cosmica) emergerà lungo l'intero arco del percorso intellettuale finkiano, fino anche alle opere più mature – come ad esempio il seminario su Eraclito condotto insieme a Martin Heidegger nel 1966³.

Tuttavia, data l'eterogeneità e la varietà delle riflessioni sviluppate lungo il proprio itinerario filosofico, sembra che il punto di riferimento sia da rinvenire soprattutto nella continuità delle domande fondamentali che muovono il filosofo tedesco nella sua quarantennale attività: e queste, per ammissione stessa di Fink, provengono in larga parte dall'insegnamento del maestro Edmund Husserl.

Nel presente contributo si cercheranno dunque di chiarire le condizioni di possibilità delle speculazioni finkiane sul tema della vita del mondo – prevalentemente elaborate nell'opera *Sein und Mensch*, dove egli delinea la propria concezione dinamica del movimento del Mondo come “contesa tra Cielo e Terra”⁴ – condizioni che come si vedrà riconducono ad un'impostazione problematica fenomenologica più che metafisica. Si tratterà perciò di individuare la continuità tra le riflessioni cosmologiche e gli interrogativi fenomenologici giovanili attraverso il loro anello di congiunzione: la struttura della dimensione dell'apparire e la comprensione di essa da parte dell'uomo.

A tale scopo, ci si concentrerà prevalentemente sull'opera che a nostro avviso chiarisce più estesamente tale connessione problematica, ossia *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs* (1958). Si procederà pertanto a partire dal legame costituito da Fink tra l'indagine filosofica e la vita dell'individuo, mostrando come esso costituisca l'accesso privilegiato alla comprensione della dimensione dell'apparire degli enti; infine, dopo avere richiamato la struttura del movimento vitale dell'apparire, si tenterà di evidenziare alcuni elementi di continuità dell'itinerario finkiano nel suo complesso, in particolare sottolineando il ruolo primario che la dimensione meontica o pre-essente svolge nella determinazione dell'esperienza della propria finitezza – essenziale quest'ultima per una autentica comprensione del legame tra la vita dell'individuo e quella della totalità indeterminabile del mondo⁵.

L'INDIVIDUO E LA COMPrensIONE FILOSOFICA: LA VITA E L'ESPERIENZA ONTOLOGICA

L'opera *Sein, Wahrheit, Welt*, pubblicata nel 1958, riproduce un corso di lezioni del semestre invernale dell'anno 1955/56, e costituisce il secondo elemento di un trittico di opere che sviluppano un confronto, sotto differenti aspetti, con l'eredità husserliana e heideggeriana rispetto ai cardini del pensiero cosmologico⁶. In quest'opera Fink elabora la propria visione della dimensione dell'apparire come vita e movimento cosmico del venire-ad-essere e dello scomparire degli enti, a partire dalla problematizzazione del termine ‘fenomeno’ (evidentemente carico di storia filosofica e di implicazioni); proprio a causa di tale scelta, è qui più che altrove che sarà caratterizzato il passaggio dalla dimensione del sapere individuale a quella del sapere cosmico, evidenziando perciò la presenza di una impostazione schiettamente trascendentale.

Il punto di partenza per un'indagine di questo concetto, tema dell'opera in questione, è in primo luogo un discorso metodologico: in che modo la filosofia può accedere al problema della ‘fenomenalità’ del fenomeno⁷? E soprattutto, quale interazione si istituisce tra

il sapere filosofico (che domanda sulla dimensione a priori della costituzione degli oggetti) e l'oggetto investigato? Traducendo in termini propri del pensiero finkiano, in che modo il problema della differenza cosmologica (già introdotta nei primi corsi friburghesi alla fine degli anni Quaranta⁸) interviene a modificare l'ingenuità filosofica? Con le parole di Fink:

Cerchiamo di entrare nel labirinto del problema dell'essere attraverso la questione della connessione tra l'essere e l'apparenza. Questa domanda non è scelta arbitrariamente, non è un'idea arbitraria. Fa parte della storia dell'interpretazione umana dell'essere fin dall'inizio. Ogni volta e ovunque l'essere sia compreso e interpretato umanamente, ciò presuppone che l'uomo in qualche modo si comporti verso l'essere, che gli si mostri, gli appaia. Ogni rapporto dell'uomo con l'essere e dell'essere con l'uomo deve essere presupposto come condizione di possibilità per qualsiasi filosofare, e per qualsiasi discorso su ciò che è presente. La possibilità della filosofia in termini di essere dipende dal fatto che l'essere in generale [...] sorge, risplende, appare. Se fosse solo buio, chiuso e dispiegato in se stesso, allora non ci sarebbero cose individuali, nessun essere umano si capirebbe. [...]. Qui tutto dipende dalla trasformazione delle tesi pre-compresse in un percorso problematico del pensiero. Ma, nel farlo, bisogna tenere in considerazione le profonde connessioni dei motivi problematici. Vediamo questa connessione qui nella concatenazione e nell'incastro dei trascendentali, cioè come determinazioni primarie dell'essere - e solo in modo derivato come determinazioni di ogni ente in quanto tale. La domanda guida che ci porta è: come e in che senso l'esistenza è unificata in se stessa (HEN), in se stessa nascente e presa in prestito (ALETHES) e in se stessa "buona" (perfetta), - in che modo la verità e il mondo appartengono necessariamente all'essenza dell'essere? (FINK, 1958, p. 79-80).

In primo luogo, si noti come in questo brano la tesi più esplicita di Fink consista nel sottolineare il legame necessario tra l'accesso alla dimensione problematica della connessione essere-apparire (ossia del problema della fenomenalità, dell'essere-fenomeno dell'ente) e la formulazione di essa alla luce dell'antico problema dei trascendentali (Essere, Uno, Bene, Verità), e ciò proprio in virtù della natura di questi stessi termini, che costituiscono i "pensieri dell'essere", i quattro punti cardinali della pre-comprensione ontologica nella storia della metafisica⁹. Per giustificare l'affermazione in questione e per renderne chiare le implicazioni è necessario innanzitutto ricordare il legame essenziale stabilito tra esistenza e sapere filosofico, in quanto quest'ultimo viene concepito da Fink come un modo d'essere dell'Esserci nei confronti della propria vita, concepito "nei termini di un tornare-in-movimento della trascendenza che aveva subito un arresto".

Bisogna dunque muovere un passo indietro e considerare i due principali elementi che emergono nella trattazione finkiana del rapporto essere-sapere: l'influenza heideggeriana e quella hegeliana. Come è noto infatti il percorso filosofico di Fink è continuamente stimolato da interrogativi provenienti dalla riflessione di Martin Heidegger: oltre alla già citata differenza cosmologica, è qui il caso di ricordare l'interpretazione dell'Esserci come essere-nel-mondo, ossia come apertura estatica e come trascendenza dell'ente nella modalità del progetto (*Entwurf*), che Fink recupera alla luce della primalità conferita al mondo come Totalità cui noi come esistenti co-apparteniamo essenzialmente; e soprattutto alla luce dell'interpretazione di esso come radura (*Lichtung*) in cui solo può manifestarsi la verità¹⁰. In altre parole, Fink condivide con il filosofo di Messkirch l'idea che l'avviamento al filosofare

vero e proprio segua il superamento dell'ingenuità, ossia il superamento della verità ontica in favore di quella ontologica (riferendo però l'oblio non all'Essere, ma al Mondo), affermando al tempo stesso che la caratteristica principale dell'individuo in quanto Ci (*Da-Sein*) dell'Essere sia quella di un ente consapevole del proprio carattere 'intramondano' (*binnenweltlich*), esistente nella sua collocazione spazio-temporale¹¹; infine, come chiave di volta della struttura dell'individuo in rapporto alla comprensione di sé, Fink riprende uno dei momenti strutturali dell'Esserci heideggeriano, ossia l'esser-sempre-mio (*Jemeinigkeit*)¹²: tale carattere non descrive, precisa Fink, una chiusura egoistica o un'assolutizzazione del sé, ma al contrario il rimando continuo e interno al comprendere dell'esistenza, che fonda perciò il sé in quanto ne garantisce la continuità: "Siamo rimandati a noi stessi, alla nostra propria comprensione della vita. Ma siamo rimandati *ogni volta* a noi stessi"¹³.

La filosofia non è però semplicemente il tentativo di comprender-si alla luce del continuo riferirsi-a-sé o del proprio essere-nel-mondo. E ciò perché la filosofia, in quanto sapere che prende le mosse dallo svelamento della differenza cosmologica, possiede per Fink una peculiarità: come indagine sull'apriori a-tematico (cioè l'insieme dei trascendentali) che organizza il nostro rapporto col mondo, e dunque come progetto dei pensieri che strutturano la nostra comprensione, coincide essenzialmente con il *movimento* di tali pensieri, in opposizione all'immobilità dei pensieri ontologici nella comprensione ontica quotidiana: "Il pensiero nella forma di motilità del progetto è la modalità originaria in cui l'essere "sorge" per l'uomo. [...]. Il progetto ontologico è l'unica via per l'esperienza ontologica. Solo nel concetto partorito dal pensiero irrompe originariamente l'essere nella luce"¹⁴. In sintesi, per Fink il sapere filosofico caratterizza la vita individuale nella direzione del *movimento speculativo*, diretto alla comprensione della totalità mondana e al suo movimento di 'finitizzazione' nella molteplicità degli enti: essere, mondo e verità (interpretata come svelatezza) sono quindi le tre domande centrali della filosofia cosmologicamente intesa.

Nell'introdurre il concetto di esperienza ontologica siamo però condotti alla seconda interlocuzione fondamentale, rappresentata dalla riflessione hegeliana¹⁵. Il pensiero di Hegel costituisce certamente uno dei principali riferimenti per Fink sin dalle prime riflessioni degli anni Venti, e ad un'interpretazione della *Fenomenologia dello Spirito* sono dedicate diverse opere anche nei decenni successivi, oltretutto numerosi corsi di lezioni e conferenze¹⁶. Per quanto riguarda il tema qui in esame, è importante sottolineare che il termine 'esperienza' è introdotto da Fink proprio a partire dalla descrizione presentata nell'*Introduzione* dell'opera, dove il termine identifica l'esperienza di sé cui la coscienza giunge attraverso il proprio itinerario fenomenologico; interpretando la coscienza hegeliana come "comprensione dell'essere nell'uomo" (FINK, 2004, p. 110), ossia l'insieme dei pensieri ontologici, Fink si discosta dall'ispirazione heideggeriana per dirigersi verso una riformulazione del movimento reciproco di essere e sapere, che egli interpreta cosmologicamente distanziandosi dalla identificazione di pensiero ed essere: "L'esperienza ontologica non è già Essere essa stessa, non è nemmeno l'essere dell'ente, è l'apertura umana all'Essere" (FINK, 2004, p. 180). Tale discrepanza nasce secondo Fink dal fatto che il rapporto tra sapere ed essere vede non solo l'autonomia del primo termine ma anche del secondo, in virtù dei suoi caratteri di totalità contenente e condizione di possibilità di ciascun ente (come ricordato, l'Essere coincide per Fink con il mondo): in altre parole, il progetto ontologico è (in contrapposizione alla risoluzione hegeliana nell'autoidentità dell'Assoluto) un movimento vitale e mai concluso dell'individuo verso il sapere della totalità, inesauribile a causa del continuo differire delle due dimensioni.

L'Essere giunge a manifestarsi nelle sue finitizzazioni anche "in sé", a prescindere dal suo entrare nell'orizzonte della rappresentazione e del conoscere umano.

Questo concetto, che sarà approfondito nel paragrafo a seguire, introduce infine alla vera e propria struttura della vita dell'essere – individuata alla luce della dinamica dell'apparire – ed è considerato da Fink stesso come carico di potenzialità e implicazioni: "Abbiamo chiamato "dinamite" il pensiero a priori della seità (*Selbstheit*) degli enti. Il suo potere esplosivo si manifesta nell'incessante inquietudine della nostra mente, che non si accontenta dell'apparenze delle cose e sa sempre di essere superata dall'inaccessibilità del sé nelle cose stesse" (FINK, 1958, p. 99).

L'APPARIRE DEGLI ENTI: VITA E MOVIMENTO NEL MONDO

Stabilita la struttura del sapere filosofico a partire dal rapporto tra pre-comprensione dell'Essere e sapere dell'ente, si è tentato di mettere l'accento sui caratteri dinamici e relazionali attribuiti da Fink al soggetto di tale sapere – alla luce dell'analitica esistenziale heideggeriana e del rapporto essere-sapere stabilito nella *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana (interpretata cosmologicamente). Da ciò possiamo concludere provvisoriamente che laddove venga superata l'ingenuità, rivolgendosi così non alle cose ma all'apertura che ne permette la manifestazione, ci si rivolge al movimento dello svelarsi dell'essere nel mondo, ed è dunque in questi termini che è necessario affrontare il tema del fenomeno, ossia nel rapporto tra l'essere e la sua manifestazione: il rapporto dell'uomo con l'essere (tanto in termini ontici che come esplicito progetto ontologico) è possibile solo in virtù del manifestarsi di quest'ultimo attraverso gli enti¹⁷.

A questo punto, nella seconda parte di *Sein, Wahrheit, Welt*, Fink si preoccupa di argomentare lo sviluppo dei pensieri ontologici alla luce della differenza cosmologica, per introdurre la regione che è condizione di possibilità della presenza di ciascun ente e dell'uomo stesso, nel suo manifestarsi come intramondano e nel suo relazionarsi a sé stesso (come fenomeno), cioè la dimensione dell'apparire: essa costituisce la pluralità degli enti continuamente presenti, e si rivela attraverso questo movimento vitale; in altre parole, l'essere coincide con il suo movimento di venire-ad-essere.

Per giustificare tale posizione, Fink introduce qui una distinzione capitale tra due modalità di manifestazione degli enti, ossia l'apparenza (*Anschein*) e l'apparizione (*Vorschein*)¹⁸. Per quanto riguarda la prima, essa identifica la modalità di apparire dell'ente come oggetto della rappresentazione umana, dove dunque venga concepito il suo essere come essere-rappresentato (e percepito); questa comprensione ontologica rimanda alla concezione propria della metafisica moderna, da Cartesio a Kant., in cui l'essere è considerato tale solo all'interno della relazione conoscitiva. Tale concezione dell'apparire, se da una parte restituisce centralità al movimento del sapere umano ed è dunque essenziale nel comprendere il ruolo della soggettività per la dinamica cosmologica, dall'altra rischia di ricadere in una metafisica soggettivista che riduca l'essere al suo aspetto di essere-per-altro, annullando l'essere-in-sé.

Non è qui un caso l'utilizzo di una terminologia hegeliana: è infatti a Hegel che Fink riconosce il titolo di pensatore 'cosmologico', per aver tentato di mediare fra questa istanza rappresentazionalista della modernità e quella, recuperata invece dall'antichità, che identifica la manifestazione dell'ente col suo momento di individuazione¹⁹: l'apparizione (*Vorschein*) è infatti il processo con cui ciascun ente indipendentemente dalla presenza di un soggetto

percipiente giunge a manifestarsi sul terreno del mondo, ad essere in sé presente nella radura (*Lichtung*) del mondo, in determinate condizioni spaziali e temporali²⁰.

La dimensione dell'apparizione è affine ad una questione problematica da sempre centrale nella riflessione finkiana, ed affrontata da diverse prospettive lungo la sua produzione sin dagli appunti giovanili delle lezioni husserliane: quello dei fenomeni 'mondiali', o più in generale di tutti quei fenomeni che sfuggono alla determinazione oggettuale husserliana e che, nell'opera successiva e conclusiva delle tre, saranno presi in considerazione in quanto 'circostanziali', come la luce, il silenzio, il buio, il calore. L'analisi di questi fenomeni risulta decisiva per Fink per problematizzare l'impostazione fenomenologica soggettivistica alla luce della co-presenza dell'individuo e del mondo, mostrando come una parte significativa della fenomenalità e dei fenomeni rimanga inesplorata e non tematizzata a meno di non considerare il mondo come totalità e condizione di possibilità della presenza dei fenomeni stessi (nel caso husserliano, anche della correlazione oggettuale), e non solo come mero orizzonte: in altre parole, il movimento del mondo precede (logicamente) e rende possibile l'apparire dello stesso soggetto, e ciò è perfettamente esperibile proprio in quei fenomeni che non possono essere ricondotti all'intenzionare della coscienza ma al suo terreno di manifestazione²¹.

Ed è proprio a partire da questi fenomeni che Fink si dedica ad un chiarimento essenziale per la comprensione della finitizzazione e individuazione del mondo attraverso gli enti: il concetto di movimento – alla cui interpretazione egli ha dedicato una parte dell'opera immediatamente precedente, *Raum-Zeit-Bewegung*²² – necessita infatti di essere compreso non come fenomeno ontico, ma come fenomeno *del* mondo (dove il genitivo è soggettivo e non oggettivo), movimento originario della 'regione' dell'apparire, che costituisce il "campo dell'Essere". Con le parole di Fink:

Ciò che è più pericoloso è l'errore di valutazione di ciò che è qui, di ciò che è terreno, delle cose che stiamo vivendo. Noi giudichiamo erroneamente i fenomeni nella loro fenomenalità. Noi giudichiamo erroneamente l'essenza dell'apparenza dell'ente. Questo viene giudicato e interpretato in modo errato fintanto che si coglie l'apparenza come un movimento nell'ente. Verità e mondanità sono intesi come momenti che arrivano all'ente. In tale riferimento e riconnessione dell'apparenza all'ente che appare, non si vede che l'apparenza stessa è molto più originaria - di tutte le cose [...]. Questo, il più potente di tutti i movimenti, in cui l'onnipotenza come potenza dell'universo ha il suo effetto, è il meno appariscente, quello che di solito non conosciamo affatto come movimento, perché abbiamo orientato la nostra comprensione del movimento verso i movimenti nelle cose. L'apparire mondano regnante, tuttavia, manda tutte le cose sulla loro strada, le mette nella forma del contorno finito. L'apparire si presenta come l'individuazione universale. [...]. Il mondo stesso - come l'insieme che lo comprende - "è" forse, ma in un senso proprio e unico dell'essere. Non è individuale, è unico (FINK, 1958, p. 154-55).

Con queste parole, Fink intende dunque riguadagnare uno sguardo sulla totalità come movimento originario allontanandosi da qualunque possibile fraintendimento su un modello ontico. In altre parole, l'essere si comprende attraverso il suo divenire, il suo movimento, attraverso il coglimento dei molteplici enti nella loro relazione reciproca (spazio) e nel loro sorgere e svanire (tempo), attraverso i quali veniamo in contatto con le dimensioni del movimento originario (che si costituisce come Evento, afferma Fink con un prestito

heideggeriano) che non sono visibili nelle cose e non sono concettualizzabili, determinabili dal sapere²³.

Viene dunque raggiunta una comprensione dell'essere come vita del mondo, a partire dal superamento dell'ingenuità del sapere filosofico e dall'assunzione su di sé della differenza cosmologica, mettendo 'in moto' i pensieri dell'Essere e dirigendosi verso un tentativo di comprensione della Totalità del mondo in quanto tale: in questo senso, l'unicità del mondo tiene insieme tanto la modalità dell'apparizione quanto quella dell'apparenza, ma è solo in virtù dell'esperienza ontologica che possiamo giungere a *sapere* ciò che non esperiamo direttamente ossia la dimensione dell'apparizione, che coinvolge il problema dell'inseità e dell'autonomia dell'ente che giunge a manifestarsi e a rivelarsi nello spazio-tempo del mondo.

Ed è a questo punto che possiamo volgerci con maggiore precisione al problema introdotto inizialmente: il rapporto problematico tra la vita del mondo, che si è chiarito essere il movimento di apparizione degli enti sul terreno mondano, e la vita individuale come movimento della comprensione filosofica, che mettendo in moto i pensieri ontologici trascende l'essere semplicemente presente dell'ente verso una comprensione autentica dell'essere. Dato che questo sapere è diretto verso il terreno indeterminato del mondo, e a detta dello stesso Fink è necessaria perciò una rivalutazione dello strumento speculativo, in che modo verrà a costituirsi a partire dalla sua impossibilità di determinare la dimensione cosmico-mondana²⁴? E soprattutto, è necessario che questo sapere abbandoni del tutto il terreno fenomenologico per dirigersi verso la speculazione strettamente metafisica – come ad esempio nel già citato *Sein und Mensch*, in cui viene descritto in termini mitico-cosmologici proprio il divenire del mondo?

Ancor più radicalmente il problema del mondo, che attraverso l'esplicitazione dei pensieri ontologici pone l'uomo nella condizione di mettere in discussione la propria centralità per l'Essere, ingiunge anche di ripensare la stessa struttura della soggettività e non solo del sapere e del suo oggetto: questa comprensione ontologica permette allora di considerare nuovamente nella loro pregnanza filosofica anche quei fenomeni fondamentali che costituiscono le coordinate del nostro essere-nel-mondo e del nostro co-esistere in relazione con altri enti, che abitano la regione mondana dell'essere e si manifestano a noi nel *medium* dell'apparire²⁵.

Per cercare quindi di comprendere il più precisamente possibile le diverse intenzioni di Fink, sembra utile introdurre un concetto finora tralasciato dalle nostre osservazioni ma che potrebbe considerarsi l'architrova delle riflessioni finkiane sulla vita: esso consiste nell'elemento che costituisce insieme all'essere-sempre-mio l'ulteriore momento di comprensione strutturale dell'esserci in quanto essere-nel-mondo, e che sembra condizionare l'intero impianto filosofico di Fink: la condizione di finitezza dell'Esserci.

FINITEZZA E DIALETTICA: LA VITA TRA ESSERE E NULLA

L'elemento della finitezza, da cui si intende qui prendere le mosse, è certamente un carattere non innovativo all'interno di un paradigma anche solo vagamente influenzato dalla figura di Heidegger: come è noto, la finitezza è uno dei temi centrali che attraversa non soltanto *Essere e Tempo* ma la gran parte delle riflessioni del filosofo, e come tale è chiaramente nota e presupposta in tutte le considerazioni finkiane in merito alla trascendenza dell'Esserci e alla struttura della soggetto nel mondo.

E tuttavia per come è stato finora tratteggiato il tema della vita, tanto per quel che riguarda il mondo nel suo divenire quanto per l'individuo nel movimento della comprensione ontologica, la finitezza sembra essere un elemento quasi secondario, apparentemente riassorbito nella dinamica cosmologica e nel progresso gnoseo-ontologico derivato dall'esperienza ontologica stessa. In realtà, come si cercherà di mostrare nelle prossime considerazioni, sembra vero esattamente l'opposto: è precisamente il tema della finitezza, nelle sue diverse sfaccettature, che orienta e determina il tema della vita per come è sviluppato da Fink tanto a livello cosmologico quanto a livello individuale nella strutturazione della soggettività e della sua posizione di "medio":

L'uomo come pensatore dell'essere si caratterizza per il fatto di essere non già il centro dell'ente, ma il suo rango e la sua dignità nell'essere medio. L'uomo è "medio": è un ente finito in mezzo a cose finite e, al contempo, colui che è cosciente anche del fondo, dell'Uno originario da cui ogni ente dominato dal niente "sorge"; l'uomo è medio nella misura in cui accade tra le cose e allo stesso tempo si tiene fuori dal tutto del mondo; è medio nella misura in cui esiste nella differenza tra ente vero e nullo; ed è, infine, medio in quanto mantiene la rivelazione e la chiusura dell'essere al contempo, è a casa in tale duplicità, nella penombra del crepuscolo in cui l'essere non si nega né è semplicemente e completamente presente (FINK, 2006a, p. 124).

Se per quanto riguarda la finitezza degli enti e dell'uomo stesso non sembrano esservi particolari questioni, diverso è il caso di quello che Fink nomina come "Uno originario", nonché per quel che riguarda la "chiusura" e il "nulla" dell'ente qui appena accennati; per contestualizzare e rendere chiari questi termini, sembra utile dirigersi ancora una volta al testo di riferimento, *Sein, Wahrheit, Welt*, soffermandosi sugli ultimi capoversi. In queste righe Fink specifica che lungo l'intera opera ci si è concentrati sull'aspetto luminoso dell'Essere in quanto diveniente nella singularizzazione, dunque nel suo emergere attraverso il sorgere dei molteplici enti finiti che giungono a manifestarsi; e tuttavia questo costituisce un solo lato della questione del mondo, poiché accanto all'aspetto della luminosità in cui l'essere si particolarizza e in cui emergono le relazioni tra le cose si presenta "la dimensione oscura del mondo", l'Abisso e il fondamento da cui ogni divenire prende inizio.

Con questo passaggio arriviamo ad esaminare uno degli aspetti principali della concezione finkiana della vita del mondo: infatti finora è stato sottolineato con attenzione l'aspetto del divenire cosmico realizzantesi nel mondo, ignorando però il luogo di origine di tale movimento. In altre parole Fink, nel sintetizzare la dinamica del mondo, richiama la presenza di un elemento oscuro, abissale – la Terra – in contrapposizione all'elemento luminoso e chiarificante dell'essere – il Cielo –, e descrivendone il rapporto dialettico²⁶. Questo elemento costituisce dunque il fondo pre-essente dell'Essere, che origina il mondo, e sembrerebbe richiamare quella concezione meontica introdotta fin dalla *Sesta Meditazione Cartesiana* che già individuava il problema della scaturigine dei movimenti costitutivi a partire da un fondo non ancora essente²⁷; questo fondo abissale è caratterizzato da Fink come "l'Uno" in quanto fondamento indifferenziato e privo di determinazioni, puro sostrato che dà origine e che è apparentemente definito dal suo statuto puramente liminare (in senso negativo).

Per sgombrare il campo da equivoci metafisici di sorta, Fink accenna però a questo punto ad un particolare vissuto, una modalità di esperienza del mondo propria di ciascun in-

dividuo che sembra essere essenzialmente connessa all'aspetto oscuro che funge da contraltare alla manifestazione della vita dell'Essere; egli infatti afferma a chiare lettere che “conosciamo la dimensione oscura del mondo, che contiene tutto, innanzitutto dalla morte umana”, e ancora, nelle ultime righe dell'opera *Alles und Nichts* pubblicata nell'anno successivo, che “la morte dell'uomo è il grande indicatore al nulla assoluto – [...] che da solo, come la notte silenziosa dell'Ade, scopre tutto ciò che appare superficialmente, apparente e luminoso, nella sua incertezza ultima”.

Ecco allora che sembra possibile muovere alcune considerazioni. Innanzitutto, che la dimensione abissale cui Fink si riferisce sembra costituire l'approssimazione più esperibile per l'individuo della Totalità indeterminabile del mondo, che nel suo aspetto 'diveniente' e apparente possiamo solo cogliere a partire da una considerazione *speculativa* della molteplicità e delle sue condizioni di possibilità intramondane (spazio e tempo); in secondo luogo, che la consapevolezza della propria finitudine e dunque il rapporto con la dimensione della morte costituisce un elemento essenziale al coglimento del movimento della vita cosmica, e sembra dunque costituire il contraltare individuale dell'esperienza ontologica – ossia del movimento dei pensieri dell'essere. Infine, che proprio per tale duplice possibilità esperienziale l'uomo acquisisce la sua condizione “mediana”, sospeso e trascendente fra il continuo tentativo di comprensione di sé e la coscienza della propria finitezza.

Del resto è proprio al tema della morte che sono dedicate diverse lezioni del corso dell'anno 1955-56 sui fenomeni fondamentali dell'esistenza umana – che Fink identifica nei cinque fenomeni di morte, lavoro, potere, amore e gioco. In particolare è in una di queste lezioni, significativamente intitolata “La potenza dei morti: il morto come figura chiave del problema dell'essere”, che Fink approfondisce per la prima volta l'opposizione tra l'individualità del sé, dell'esistenza che cerca continuamente di comprendersi, e l'assoluta nullità e impersonalità della dimensione della morte, che fa sì che “colui che comprende l'essere prende coscienza della sua finitudine come caducità della comprensione ontologica”, e che rende possibile che il carattere di chiusura del mondo emerga alla luce della manifestazione *in quanto* chiusura.

Riassumendo alcune delle conclusioni fin qui raggiunte, potremmo dire che la coscienza della finitudine, esperita attraverso la continua presenza 'assente' della morte, rende possibile il passaggio filosofico da una dimensione di comprensione individuale ad una cosmica, in quanto essa rappresenta una esperienza al limite con la totalità (sebbene ne costituisca il lato oscuro, negativo e abissale). E tuttavia l'obiettivo di Fink non è qui quello di indirizzare ad una interpretazione pessimistica o nichilista dell'esistenza, alla luce della imponderabilità e della potenza ctonia della morte come assoluto Nulla; al contrario, è proprio alla luce della comprensione della morte che si può sviluppare una comprensione autentica del logos dialettico del mondo, e di conseguenza è solo sulla presenza di tale coscienza della finitudine che può innestarsi una corretta comprensione filosofica. Questo passaggio viene reso esplicito da Fink nella lezione successiva a quella appena citata, dove è sintetizzata la funzione schiettamente filosofica del fenomeno della morte prima di introdurre gli altri fenomeni fondamentali. Egli dunque prosegue così:

Il significato metodologico dell'analisi della morte sta nel fatto di aver esposto non soltanto un tratto essenziale dell'esistere umano, che non si ritrova nell'animale o nel dio, ma soprattutto di aver indicato una tensione inaudita e una profondità enigmatica della

comprensione dell'essere, della verità e del mondo umani. La morte non è semplicemente una struttura dell'esistenza, non riguarda puramente l'uomo con se stesso, ma il suo rapportarsi all'essere, alla verità e al mondo. [...]. Il doppio significato del concetto di mondo a partire dalla morte dell'uomo, l'irrompere della differenza tra la terra delle differenze e la terra senza forma dell'Ade, costituiscono i momenti più salienti dell'analitica della morte. Perché, in tal modo, si apre all'esistenza umana la referenzialità generale del mondo nella sua tensione dialettica. Non esistiamo in rapporto alla sfera del fenomeno, in cui ogni ente molteplice è riunito e inserito in un'unità di una presenza universale, esistiamo anche in rapporto all'oscuro fondo originario, all'abisso dal quale risale ogni ente e in cui sprofonda nuovamente ogni cosa separata. La "duplicità" dell'uomo, come vivente e come "morto", diventa il segno di un doppio ambito fondamentale al quale si rapporta l'essere che è in rapporto con il mondo. Poiché, a partire dalla morte, siamo aperti alla duplicità, abbiamo affrontato per prima cosa la discussione del problema della morte (FINK, 2006b, p. 157).

È qui evidente in tutte le sue implicazioni la centralità del fenomeno della morte, che sembra condurre infine al chiarimento della struttura "mediana" e duplice della vita dell'individuo, che rispecchia la duplicità dialettica della vita del mondo: si comprende ora più chiaramente il senso del brano citato in principio del paragrafo, dove la funzione mediana dell'uomo era collocata nello spazio aperto tra essere e nulla dell'ente; è infatti alla luce della finitezza che prende forma il progetto ontologico e si rivela la vita autentica – attraverso il movimento dei pensieri dell'Essere; ed è in forza di tale comprensione della morte che il sapere filosofico può indirizzarsi speculativamente all'ascolto del *logos* del mondo, che ne rivela l'originaria dialettica tra l'assoluta unità e la continua finitizzazione – tema che ricordiamo viene sviluppato nella sua pienezza speculativa in *Sein und Mensch*, ma che trova nelle riflessioni finkiane che si è cercato fin qui di illustrare una giustificazione "trascendentale"²⁸.

In conclusione, si è cercato nel presente contributo di ripercorrere alcuni passaggi essenziali nella concezione finkiana della vita, al fine di esplicitarne le ragioni trascendentali che restituiscono il quadro di un pensiero tanto articolato quanto coerente nelle sue linee di sviluppo fondamentali. Innanzitutto si è cercato di mostrare come la concezione della vita individuale, interpretata come comprensione di sé, costituisca la base del movimento del progetto: quest'ultimo consiste precisamente nella vitalità – ossia nella problematizzazione verso la differenza cosmologica – di quei pensieri dell'Essere che costituiscono la nostra pre-comprensione ontologica. In secondo luogo, cercando di descrivere nelle sue caratteristiche principali la struttura del movimento dell'apparire, sono state sottolineate i complessi rapporti tra la vita dell'individuo come comprensione ontologica e la vita del mondo come dinamica di manifestazione continua degli enti. Infine si è cercato di rinvenire la mediazione tra le due istanze, individuale e cosmica, introdotta da Fink attraverso il richiamo al fenomeno della morte, che costituisce "l'indice più aspro della nostra finitudine" (FINK, 2006, p. 146) e conduce l'individuo ad esperire la totalità nientificante e abissale; aprendo perciò così alla possibilità di una comprensione autentica, alla luce della finitezza, della duplicità dialettica che appartiene tanto alla vita soggettiva quanto alla vita impersonale del mondo: il manifestarsi come movimento (di comprensione o di finitizzazione) che si dirige nell'Uno indistinto da cui ha avuto origine.

THE MOVEMENT OF APPEARING BETWEEN BEING AND NOTHINGNESS: THE PHENOMENOLOGICAL ROOTS IN EUGEN FINK'S CONCEPTION OF LIFE

Abstract: this paper investigates some essential steps in Eugen Fink's conception of life, in order to show its phenomenological roots. First of all, it is explained how the conception of individual life interpreted as self-understanding builds the foundations of the ontological project movement, which consists precisely in the vitality - i.e. the problematization towards cosmological difference - of those thoughts of Being that constitute our pre-comprehension. Secondly, the structure of the movement of the world is described in its main characteristics; moreover, the relationship between the life of the individual as ontological understanding and the life of the world as a continuous process of appearing is deepened. Finally, an attempt is made to find the mediation between the two instances, individual and cosmic, through the reference to the experience of the phenomenon of death as an index of the totality of Nothingness.

Keywords: Life. Nothingness. Appearing. World. Phenomenology.

Notas

- 1 Le traduzioni dal tedesco, dove non citata un'edizione italiana, sono da considerarsi di chi scrive. Per quanto riguarda il tema della vita nell'opera di Fink, fondamentale per il periodo di lavoro come assistente di Husserl il lavoro di Bruzina 2004; per quanto riguarda l'interlocuzione con Hegel a partire dalla prospettiva cosmologica, (DAI, 2006).
- 2 Cfr. Fink 2009, p. 142. Per una puntuale analisi della *Sesta Meditazione Cartesiana* cfr. Van Kerckhoven 1998, Luft 2002, Bruzina 2004.
- 3 Cfr. Heidegger 2010, p. 97-116; per un'analisi dell'interpretazione finkiana di Eraclito a confronto con la lettura heideggeriana, (ARDOVINO, 2012).
- 4 Cfr. Fink 2004, ad es. p. 214-15. È evidente qui l'influenza della riflessione di Heidegger, che nel *Saggio sull'origine dell'opera d'arte* aveva distinto i due termini di Cielo e Terra come i due elementi del Fondamento e dell'Aperto, all'interno dei quali è possibile la manifestazione della verità dell'essere dell'ente come non nascondimento: "L'essenza della verità è in sé stessa la lotta originaria in cui viene conquistato, lottando, quel Centro aperto in cui l'ente soggiorna ed in base a cui si ritira in sé stesso. Questo Aperto si storicizza nel mezzo dell'ente. [...] All'Aperto appartengono il Mondo e la Terra. Ma il Mondo non è senz'altro l'Aperto, corrispondente all'illuminazione, e la Terra non è senz'altro il chiuso, corrispondente al nascondimento. Il Mondo è piuttosto l'illuminazione delle direttrici delle ingiunzioni essenziali in cui si ordina ogni decidere" (HEIDEGGER 1968, p. 3-70 in particolare p. 40). Inoltre sarà proprio in quest'opera che Fink svilupperà la propria interpretazione di questa dinamica cosmologica a partire da una rilettura della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, polemizzando con l'interpretazione datane da Heidegger nel saggio "Sul concetto hegeliano di esperienza" in Heidegger 1968, p. 103-90.
- 5 Per quanto riguarda il tema della meontica, termine presente solo negli appunti e nelle opere giovanili di Fink, fondamentali sono i primi volumi della *Gesamtausgabe* (pubblicata dal 2006) che raccolgono gli appunti alle lezioni di Heidegger e Husserl e documentano la genesi di questo e altri temi, poi sviluppati dalla *Sesta Meditazione* fino alle opere del dopoguerra: cfr. Fink 2006, 2008. Per un approfondimento del termine meontica cfr. ad es. Giubilato 2017.
- 6 Le altre due opere sono intitolate *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung* (1957) e *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie* (1959). Mentre la prima si concentra nel ripercorrere le concezioni dello spazio, del tempo e del movimento in alcuni dei maggiori autori antichi (Parmenide, Zenone, Aristotele), la seconda è dedicata all'interpretazione filosofica della sezione della *Critica della Ragion pura* sull'Ideale trascendentale, e dunque alla critica dell'idea di "omnitudo realitatis"; per un'analisi di quest'ultima (LAZZARI, 2006).
- 7 Il problema della fenomenalità del fenomeno, e più in generale l'ampliamento della prospettiva fenomenologica, è indagata da Fink a partire dalla nota e capitale distinzione tra concetti tematici e operativi introdotta in una conferenza del 1957: qui Fink oltre a rendere ragione di tale distinzione elenca le cinque

possibili accezioni del termine “fenomeno”, mostrando come l’impostazione husserliana abbia tematizzato esplicitamente solamente uno dei cinque significati, senza però riuscire a rendere chiara la problematicità che esso porta con sé nelle ulteriori accezioni (FINK, 2006a).

- 8 Questa locuzione è ampiamente discussa, anche in riferimento alle concezioni heideggeriane e kantiane del mondo in Fink 1990.
- 9 Su tale interpretazione della storia metafisica, Fink sembra essere quasi lapidario: “Dall’inizio la totalità della filosofia si spiega in tale orizzonte fatto di quattro domande: della problematica ontologica, della domanda sul mondo, sulla verità e su Dio. E tale spiegazione è qualcosa di totalmente diverso dalla specializzazione che appartiene all’essenza delle scienze. La natura sistematica della filosofia si mostra in questo progetto, diviso in quattro ed unitario, che struttura la loro problematica di fondo. Perché questa divisione in quattro? Quale ne è la ragione? Non si può rispondere in modo conciso con una tesi. Piuttosto, a partire dall’essenza dell’ente, si deve cogliere il perché l’ente, a partire da sé stesso, si pieghi originariamente in quattro” (FINK, 2011a, p. 109).
- 10 Per un approfondimento di queste caratterizzazioni, cfr. Heidegger 2005, in particolare § 28-31 e sul tema della verità soprattutto § 44-46. Sulla concezione della verità come non nascondimento e svelatezza, e sui cambiamenti che intervengono nel pensiero di Heidegger dopo la cosiddetta *Kehre*, cfr. ad es. Heidegger 1987, p. 133-57 e 267-315. Per un’analisi del rapporto Fink-Heidegger in merito al tema della dinamica del mondo cfr. ad es. Bruzina 1996, Richir 2006.
- 11 Il tema dell’ingenuità e dello stupore che caratterizza il rivolgimento alla vita filosofica costituisce per Fink un tema cardine fin dagli scritti giovanili; è infatti già nel 1939 che Fink, nel noto articolo “Il problema della fenomenologia di Edmund Husserl” introduceva il tema dello stupore come rivolgimento, correlato esistenziale dell’epoché che esclude l’uomo dall’irretimento mondano (FINK, 2011b, p. 269-318).
- 12 Cfr. Heidegger 2005 in particolare § 9; correlato al concetto di *Jemeingkeit* è ovviamente quello di *Jeweiligkeit* (di volta in volta), ed insieme costituiscono due delle determinazioni formali fondamentali dell’Esserci. Per il metodo dell’indicazione formale, punto teorico-metodologico fondamentale per il pensiero del cosiddetto primo Heidegger, cfr. ad es. Heidegger 2003, Kisiel 2006.
- 13 Cfr. Fink 2006b, p. 77. È proprio nei primi capitoli di quest’opera, a carattere schiettamente metodologico, che Fink discute criticamente l’approccio ‘esistenziale’ heideggeriano, prima di passare all’analisi dei cinque fenomeni fondamentali dell’esistenza umana. Per un’analisi e un confronto con la prospettiva heideggeriana (BIEMEL, 1997).
- 14 Cfr. Fink 2006a, p. 125-37. È in questo saggio che Fink tenta di accennare alla ricomposizione della struttura tra metodo fenomenologico e pensiero speculativo, che troverebbero una mediazione proprio grazie all’idea del progetto ontologico.
- 15 L’influenza hegeliana è fin dagli anni di formazione un cardine della riflessione filosofica di Fink, passione testimoniata ad esempio da Dorion Cairns in una delle sue conversazioni con Husserl e Fink, avvenuta nel Settembre del 1932: “Fink sta lavorando da molto ad un’interpretazione di Hegel, particolarmente dei lavori giovanili, espressi in linguaggio fichtiano-schellinghiano ma con un contenuto nuovo. La difficoltà nell’interpretazione di Hegel è l’applicazione erronea dei concetti e della logica mondana a ciò che Hegel dice. [...] . Tutte le interpretazioni dal punto di vista mondano sono necessariamente prive di senso con Hegel, o piuttosto trovano in lui l’insensatezza” (CAIRNS, 1976, p. 96-7).
- 16 Cfr. ad es. Fink 1994, 2004, 2007. Il rapporto tra Fink e Hegel è ampiamente approfondito ed esplorato nelle sue numerose sfaccettature in Bertolini 2012, da cui riprendiamo nel seguito alcune osservazioni.
- 17 È forse per questa centralità del concetto di manifestazione che Guy Van kerckhoven ha definito quella di Fink una “fenomenologia epifanica” (*epiphanische Phänomenologie*), in Van Kerckhoven 1996, p. 112-3.
- 18 Si segue qui la traduzione dei termini fornita da Riccardo Lazzari, che rende così la distinzione tra i due concetti (LAZZARI, 2006, p. 243).
- 19 Questo esterno esteriorizzato, il volto delle cose, può essere appreso in due modi: alla maniera degli antichi, come un venire alla luce (*Vorschein*), o alla maniera moderna, come un apparire (*Anschein*). Anche

qui Hegel riunisce tutta la tradizione del concetto di essere: nell'apparire pensa sia all'ingresso delle cose nella propria sfera, al destino della finitezza della singolarizzazione, sia al nascondersi dell'essenza "dietro" un'apparenza situata in primo piano (FINK, 2007, p. 31-2).

- 20 All'essere dell'ente appartiene in un senso poco determinabile l'apparire nella terra delle differenze, il sorgere nell'insieme di tutti, ma anche la strutturazione della presenza. Nella misura in cui l'essere viene alla luce, si presenta (*darstellen*) anche - non ha solo un essere autoreferenziale, ma anche un essere che si presenta: è in sé, in quanto è, allo stesso tempo, per un altro essere. È per ogni altro essere, che lo si possa immaginare o meno. In quanto una cosa è venuta alla luce all'aperto della presenza onnicomprensiva, è sempre una tra le altre - e quindi, viene offerta a tutte le altre. Non rimane chiusa in sé, si esprime necessariamente. E' ciò che è mantenendo se stessa, chiudendosi in se stessa, esprimendo e offrendo se stessa (FINK, 1958, p. 102).
- 21 Questa attenzione al tema del terreno dell'esperienza è già rinvenibile in un tardo scritto husserliano (particolarmente considerato anche da Merleau-Ponty) dal titolo "Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation" del 1934; in questo testo, che qui possiamo solo limitarci ad accennare, Husserl introduce il termine di "suolo di esperienza" (*Erfahrungsboden*) identificando con ciò l'esperienza del suolo 'fondamentale', del corpo di tutti i corpi che esperiamo come supporto fondamentale, cioè la Terra in quanto Mondo. Questo termine trova forse una eco nel seguente passaggio di *Sein, Wahrheit, Welt*: "In apparenza, l'essere ci si fa conoscere in modo affidabile. Questa fiducia nel fenomeno costruisce, per così dire, il nostro terreno di vita (*Lebensboden*)" (FINK, 1958, p. 95).
- 22 L'ultimo capitolo dell'opera costituisce infatti una discussione della concezione di Aristotele del movimento della realtà fisica, a partire dalle categorie di atto e potenza e attraverso il richiamo alla nota teologia del libro *Lambda* della *Metafisica*, che Fink conclude con l'introduzione alla necessità di un ripensamento di queste tre nozioni (spazio, tempo e movimento) che costituiscono il centro del pensiero cosmologico: "Il mondo diventa per lui [Aristotele] un essere, prima di tutto come il cielo, poi come il NOUS, che a sua volta diventa Dio. Forse, però, è necessario esaminare, ripensare e mettere in discussione queste decisioni, prese all'apice della metafisica occidentale, per sentire ancora una volta l'essenza nascosta della PHYSIS nel pensiero" (FINK, 1957, p. 245).
- 23 Così Jan Patočka, allievo di Husserl e amico di Fink, a proposito delle riflessioni che lo guidano nella propria proposta filosofica: "Cerchiamo inoltre di trarre partito sia dalla radicalizzazione heideggeriana che trasforma la fenomenologia dell'intenzionalità in fenomenologia della vita in quanto esistenza sia dall'idea di Fink secondo cui l'analisi ontologica della vita deve essere, in ciascuno dei suoi momenti, analisi del mondo con i suoi momenti fondamentali del tempo, dello spazio, del movimento" (PATOČKA, 1988, p. 102).
- 24 Il tema sembrerebbe condurre a quella proposta brevemente accennata nella conferenza dal titolo "Fenomenologia e dialettica" dove Fink tenta appunto di indicare una possibile via del pensiero speculativo e della fenomenologia nello strumento della dialettica, come sapere in divenire che rispecchia la stessa struttura (dialettica appunto) del mondo (FINK, 2006a, p. 189-204).
- 25 È dunque da questi presupposti fenomenologici e cosmologici che si sviluppa la proposta antropologica di Fink, di cui si trova la più compiuta espressione nella già citata opera *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana* (FINK, 2006b).
- 26 Come già accennato, la più ampia descrizione di tale dinamica dialettica è presentata da Fink nella seconda sezione dell'opera *Sein und Mensch* (FINK, 2004, p. 186 e ss).
- 27 Così Fink si esprime nell'abbozzo di una prefazione della *Sesta Meditazione Cartesiana* a proposito della differenza tra la propria riflessione e quella del maestro: "L'esposizione del problema di una dottrina trascendentale del metodo, nonostante la prossimità alla filosofia di Husserl, è qui determinata dalla prospettiva di una filosofia meontica dello spirito assoluto" (FINK, 2009, p. 161).
- 28 Per simili considerazioni sul tema della morte cfr. Schimdt 1996, che prende in considerazione nella propria analisi anche l'opera che Fink dedica specificamente al tema del rapporto tra morte e metafisica *Metaphysik und Tod*, di dieci anni successiva alle riflessioni che si sono qui prese in considerazione.

Riferimenti

- BERTOLINI, Simona. *Eugen Fink e il problema del mondo. Tra ontologia, idealismo e fenomenologia*. Milano: Mimesis, 2012.
- BIEMEL, Walter. L'analytique existentielle et l'anthropologie de Fink, in DEPRAZ, Natalie-RICHIR Marc (ed.). *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23- 30 juillet 1994*. Amsterdam: Rodopi, 1997. p. 271-88.
- BRUZINA, Ronald. Die Auseinandersetzung Fink-Heidegger: das Denken des letzten Ursprungs. *Perspektiven der Philosophie*, Leiden, v. 1, n. 23, p. 29-53, 1996.
- BRUZINA, Ronald. *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology. 1928-1938*. New Heaven & London: Yale University Press, 2004.
- CAIRNS, Dorion. *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague: Nijhoff, 1976.
- DAI, Takeuchi. Sein und Welt. Das Problem des 'Lebens' bei Eugen Fink, in SEPP, Hans Rainer-YAMAGUCHI, Ichiro (ed.). *Leben als Phänomen*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006, p. 121-28.
- FINK, Eugen. *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum- Zeit-Bewegung*. The Hague: Nijhoff, 1957.
- FINK, Eugen. *Sein, Wahrheit, Welt*. Den Haag: Nijhoff, 1958.
- FINK, Eugen. *Alles und Nichts*. Den Haag: Nijhoff, 1959.
- FINK, Eugen. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Nijhoff, Den Haag 1966, trad. it. FINK, Eugen. *Studi di fenomenologia 1930-1939*, a cura di N. Zippel. Roma: Lithos, 2010.
- FINK, Eugen. *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-A. Schwarz, Verlag Karl Alber, Freiburg im B. 1976, trad. it., FINK, Eugen. *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, a cura di A. Lossi. Pisa: ETS, 2006a.
- FINK, Eugen. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1979, trad. it. FINK, Eugen. *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, a cura di A. Lossi. Pisa: ETS, 2006b.
- FINK, Eugen. *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985, trad. it. FINK, Eugen. *Introduzione alla Filosofia*, a cura di A. Lossi. Pisa: ETS, 2011.
- FINK, Eugen. *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.
- FINK, Eugen. *Philosophie des Geistes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.
- FINK, Eugen. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg i. Br.-München: Alber, 2004.
- FINK, Eugen. *VI^a Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, 1 vol, hrsg. von G. Van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht 1988 (=Hua Dokumente Band II/1), trad. it. FINK, Eugen. *VI^a Meditazione Cartesiana. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo*, a cura di A. Marini. Milano: Franco Angeli, 2009.
- FINK, Eugen. *Phänomenologische Werkstatt*, vol. 1 (Band III), hrsg. von R. Bruzina. Freiburg: Karl Alber, 2006 (= PW I).
- FINK, Eugen. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der "Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.

- FINK, Eugen. *Phänomenologische Werkstatt*, vol. ii (Band III), hrsg. von R. Bruzina. Freiburg: Karl Alber, 2008 (= PW II).
- GIUBILATO, Giovanni Jan. *Gründzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink*. Nordhausen: Traugot Bauz Verlag, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950 (= MHGA 5), trad. it. HEIDEGGER, Martin. *Sentieri Interrotti*, a cura di P. Firenze: Chiodi La Nuova Italia, 1968.
- HEIDEGGER, Martin-FINK, Eugen. *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1970, trad. it. HEIDEGGER, Martin-FINK, Eugen. *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/1967*, a cura di A. Ardovino. Bari: Laterza, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976 (=MHGA 9), trad. it. HEIDEGGER, Martin. *Segnavia*, a cura di F. Volpi. Milano: Adelphi, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1977 (=MHGA 2), trad. it., HEIDEGGER, Martin. *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi. Milano: Longanesi, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt am Main 1995 (=MHGA 60), trad. it. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia della vita religiosa*. Milano: Adelphi, 2003.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, hrsg. von S. Luft. Dordrecht: Kluwer, 2002 (= HUA XXXIV).
- HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-34). Die C-Manuskripte*, hrsg. von D. Lohmar. Dordrecht: Springer, 2006 (= Husserliana-Materialen VIII).
- KISIEL, Theodor. Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung. In: DENKER, Alfred-ZABOROWSKI, Holger. *Heidegger und die Logik*. Amsterdam: Rodopi, 2006, p. 49-64.
- LAZZARI, Riccardo. *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*. Milano: Franco Angeli, 2006.
- LUFT, Sebastian. *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht: Kluwer, 2002.
- PATOČKA, Jan. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, a cura di E. Abrams-H. Declève. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- RICHIR, Marc. Welt und Phänomen, in BÖHMER, Anselm (ed.). *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. p. 228-51.
- SCHIMDT, Gerhart. Eugen Finks Phänomenologie des Todes. *Perspektiven der Philosophie*, Leiden, v. 1, n. 23, p. 139-65, 1996.
- VAN KERCKHOVEN, Guy. Die Heimat Welt. Zur Deutung der Denkspur Martin Heideggers in Eugen Finks Frühwerk, in *Perspektiven der Philosophie*, Leiden, v. 1, n. 23, p. 105-37, 1996.
- VAN KERCKHOVEN, Guy. *Mondanizzazione e Individuazione. La posta in gioco nella Sesta Meditazione cartesiana di Husserl e Fink*. Genova: Il Melangolo, 1998.