

Quale struttura del mondo?

Una chiave di lettura dell'ontologia cosmologica di Eugen Fink

SIMONA BERTOLINI

ABSTRACT: *Ontology* nowadays does not simply allude to the reality in front of me, since the word 'being' already presupposes a relationship to the subjective field; as Husserl and the phenomenologists have taught, ontology and the analysis of experience cannot be separated. If, however, philosophical research is based on such a presupposition, the following question can arise: how do we have to understand the being of the world? Is the structure of the world something stable or are there several possibilities of experiencing and perceiving the world before considering cultural differences? The purpose of this article is to investigate Eugen Fink's complex answer to these questions. Although Fink's first post-war works seem to suggest a *relativistic* solution, their interpretation in the context of his whole ontology indicates an original system of thought, in which different directions of answering can coexist.

KEYWORDS: Ontology, world, ontological difference, Being-in-the-world, structure of the experience.

I. Mondo o mondi?

Possiamo pensare un unico mondo la cui struttura permane al di sotto di qualsivoglia distanza spazio-temporale, o ci sono *molti mondi*? È lecito ammettere un sostrato ontologico stabile, oppure il vicendevole condizionamento fra realtà e rappresentazione, rendendo fuorviante ogni tentativo di uscire dal vincolo che un polo del binomio pone all'altro, induce a ipotizzare un rimando circolare e perciò in divenire dei due termini? Simili domande si impongono a ogni riflessione che si presenti con l'appellativo di "ontologia" senza escludere un inglobamento della propria definizione nella sfera esperienziale umana. Ad accomunare infatti un'importante sezione del dibattito contemporaneo sul tema è l'aver preliminarmente scelto quale sede di ricerca il filo

intenzionale – comunque lo si voglia interpretare – teso fra l'uomo ed il suo mondo, nella consapevolezza dell'impossibilità di disgiungere il fronte soggettivo da quello oggettivo e, conseguentemente, di fermarsi all'alternativa di un relativismo soggettivistico o a una teoria raffigurativa per quel che concerne il legame conoscenza-realtà (il che non esclude poi, come ben si legge in *Idee I* di Husserl, che la regola intramondana per cui l'oggetto mi è esterno possa essere spiegata e giustificata nella sua origine modale). A ciò segue tuttavia, nella misura in cui la nozione di essere viene sganciata da assolutizzazioni e tradotta nel più esteso concetto di *sensu d'essere*, che essa ammetta la possibilità di una dinamica interna e di una relativizzazione del suo significato strutturale. Una volta presupposto il suo legame a doppio filo col conoscere, sorge la domanda se il “come” dell'essere cambi con lo sviluppo temporale della storia umana oppure no.¹

In quest'ordine di questioni si può collocare anche la riflessione ontologica che Eugen Fink sviluppa nel secondo dopoguerra, in seguito agli anni (1928-1938) che lo vedono impegnato in un dialogo quotidiano con Husserl su un suolo di ricerca fenomenologico-costitutivo e non ancora dichiaratamente condizionato dall'istanza heideggeriana. Più specificamente: le problematiche citate possono fungere da filo rosso per portare in trasparenza il nucleo implicito della proposta finkiana più matura, mirante a ricalcare i binari di domanda propri della metafisica tradizionale, in cui l'interrogazione sull'*on he on* va ampliandosi sino a fondersi col terreno sovrasensibile oggetto dell'*epistémè theologiké*. Anche per l'autore, infatti, parlare di “ontologia”, oltre che alla considerazione del modo d'essere dell'ente, della totalità mondana e del rapporto veritativo, allude contemporaneamente a quella dell'“ente più autentico” o livello ontologico superiore (ciò che Fink chiama *ontologischer Komparativ*), in una sorta di riscrittura a-sistematica dei gradi di ricerca dei sistemi filosofici classici. Non a un solo grado problematico rimanda dunque il termine “mondo”, parola d'ordine della filosofia finkiana, ma a una stratificazione di interrogativi consegnati dalla storia del pensiero e ripercorsi in modo più o meno esplicito nelle *Vorlesungen* tenute presso l'Università di Freiburg a partire dal 1946 (in riferimento a quest'accezione più poliedrica utilizzeremo d'ora in poi

¹ Nel ruolo di estremi tra cui far oscillare la gamma delle possibili risposte, ricordiamo l'universalismo kantiano e la storia dell'essere heideggeriana nella sua dinamica interpretazione del rapporto uomo-ente-mondo. Del resto, seppur con accenti differenti, è il medesimo problema che ritroviamo anche nel contesto analitico dopo che il suo orizzonte problematico si è esteso a un'interrogazione di stampo “pragmatico”, dopo che nei crinali della logica e della filosofia del linguaggio si sono innestati i dilemmi dell'ontologia più recente. Lo si vede per esempio nello sviluppo del pensiero di Quine, oltre che nelle singolari posizioni di autori quali Goodman, Davidson, Putnam, tutti filosofi a cui non è palesemente estraneo l'influsso pragmatista, caratterizzante il panorama americano pre-analitico e in questo senso anticipante la successiva convergenza con questioni cruciali del pensiero continentale.

l'espressione "Mondo", da distinguersi dal "mondo" nel senso più comune di totalità mondiale, anch'esso presente nelle pagine di Fink).

Non potendo ripercorrere gli snodi teoretici costitutivi della complessa nozione di *Welt*, scegliamo di affrontarne trasversalmente alcune implicazioni, cercando di orientarci di fronte all'alternativa posta all'inizio del saggio. Come deve essere pensata la struttura ontologica del nostro orizzonte esperienziale oggettivo? La forma del mondo che io esperisco in questo frangente spazio-temporale è uguale a quella percepita in altre epoche o, per analogia, in altri luoghi della Terra? Non è qui in gioco la nozione di *Weltanschauung*, ma, più a monte, quella husserliana relativa a un'eventuale «verità concernente gli oggetti che sia incondizionatamente valida per tutti i soggetti, a partire da ciò su cui, malgrado la relatività, sono d'accordo gli europei normali, gli indù normali, i cinesi, ecc. – da ciò che rende identificabili, per noi come per loro, gli oggetti del mondo-della-vita a tutti comuni, dalla forma spaziale, dal movimento, dalle qualità sensibili, ecc.».² Con un esempio si potrebbe dire: al di là di qualsivoglia significato culturale, devo pensare come imm modificabile e sempre uguale il modo in cui l'albero che ho davanti mi appare nel suo essere-albero? Benché mai affrontato in modo sistematico, si tratta di un tema di capitale rilevanza nel contesto del filosofare finkiano, e ciò per vari motivi: sia perché Fink si esprime a tal proposito e pare unilateralmente propendere per una ben determinata direzione risolutiva a scapito di quella opposta – ipotesi che si tratterà di verificare –; sia perché il tentativo di fare chiarezza circa suddetto problema è strettamente connesso con la comprensione del corretto significato dei vari piani di approfondimento in cui si articola il concetto di *Welt*; sia infine perché il filosofo, erede con Heidegger di una nozione di intenzionalità traslata sul piano ontologico, si muove su quel terreno di problematiche in cui parlare di essere del mondo e di "ontologia" (in senso più o meno esteso) comporta già sempre la considerazione del legame col versante soggettivo, condividendo perciò implicitamente il campo d'indagine con molta filosofia contemporanea e ponendo così le condizioni per un possibile confronto con essa.

Quale *Weltstruktur* ha dunque in mente Fink parlandoci di "Mondo"? Un'unica compagine del reale che permane invariata oppure una struttura in divenire che il pensiero "cosmologico" mirerebbe a sostenere nelle sue condizioni di possibilità? È questo il quesito cui dobbiamo cercare di rispondere. Per farlo, divideremo l'argomentazione in tre momenti distinti: per prima cosa si tratterà di abbozzare l'impalcatura del pensiero di Fink, fornendo un

² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, a cura di W. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1959, p. 142; tr. it. E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Saggiatore, 1987, p. 167.

rapido schizzo del suo disegno teoretico e della sua globale proposta ontologica; in secondo luogo, soprattutto a partire dai primi corsi universitari friburghesi, vedremo la soluzione “esplicita” che è dato rintracciare nei testi in relazione al problema; infine, ricongiungendoci al primo punto, cercheremo di ampliare e verificare le tesi enunciate al secondo punto, sulla base di una certa linea interpretativa dell’opera finkiana, nel tentativo di offrire un quadro argomentativo il più possibile complesso.

2. Differenza ontologica, differenza cosmologica

La prima questione riguarda il modo in cui Fink delinea la propria risposta di fronte alla domanda heideggeriana su come debba venire inteso l’essere dell’ente riproblematizzato alla luce della differenza ontologica e del proposito di rifuggire da appiattimenti su categorie ontico-oggettuali. Prendendo le mosse dagli enti, anzitutto dalle cose materiali (*Dinge*) da cui l’uomo si trova attorniato, dove situare il baricentro speculativo cui ricondurre il “che-cosa-è” (*Was-sein*) e il “che-è” (*Daß-sein*) di tali cose, il fatto che esse siano (la loro esistenza) e il modo del loro essere (la loro essenza)? E dove trova legittimazione il legame che esse intrattengono con il conoscere umano?

Esprimendo la proposta finkiana con un’immagine: ciò che massimamente merita il nome di *Sein*, l’origine dell’individuazione dell’ambito cosale, lungi dal collocarsi in una dimensione trascendente rispetto alla sfera del fenomeno (si pensi all’onto-teologia classica), è per contro da identificarsi con il movimento dello scaturire e del venire alla luce dello stesso campo ontico-fenomenico, con il suo dinamico e costante sorgere e prendere forma dal non-essere-ancora. Se si dà l’ente e, con esso, l’incontro ente-uomo, ciò avviene in virtù del preliminare *Aufgang* del terreno della relazione e della mediazione dei singoli termini:

Il mondo deve essere pensato e compreso come il *concedere* [*das Gewähren*]. Nella nascita del mondo accade il puro regalare dell’essere che fa comparire ogni cosa, che la porta all’esistenza in quanto ammessa nello spazio, nel tempo e in una sembianza visibile [*Anblick*]. L’essere si svela lasciando scaturire come mondo [*welthaff*] le molte cose essenti. Ma questo concedere regalante dell’essere non è un dono che viene fatto a qualcosa che è già in precedenza. Regalare significa qui regalare la vita, concedere la nascita nella luce, autorizzare all’esistenza. La più profonda essenza dell’essere è il *lasciar essere l’ente*, ma tale concedere non è una “fabbricazione” [*Verfertigung*], non una produzione e creazione dal nulla, bensì il “portar fuori” [*Hervorbringung*], il porre fuori nell’aperto. Ciò che è portato fuori non deve essere compreso come se

esso fosse già prima, ma nel lasciar nascere nella radura [*Lichtung*] dell'apertura del mondo viene attribuita ad ogni ente la sua misura nella realtà; si può dire che esso sorga per la prima volta in tale nascita nel mondo.³

Così si esprime Fink in uno dei suoi primi corsi alla fine degli anni '40. Cercando di evitare un'ipostatizzazione del fondamento,⁴ l'autore innesta nella stabilità della struttura fondante l'inafferrabilità del divenire, del moto originario che solamente concede la sede in cui tutto ciò di cui possa dirsi "è" riceve il proprio aspetto e la propria durata finita.

Se è questa, molto schematicamente, l'impalcatura concettuale che il pensatore indica nella sua globalità con l'appellativo di "Mondo", tre sono fondamentalmente i termini in relazione a cui essa si snoda: "mondo" (in un'accezione che può essere definita più ristretta, designante un punto vitale dell'impostazione finkiana da cui riceve senso l'ampliamento del vocabolo alla denotazione dell'intera filosofia), "cielo" e "terra" (binomio che ancora una volta mostra il palese debito nei confronti del pensiero heideggeriano).

Partiamo da quest'ultima coppia di parole: se il semplice movimento del "lasciar-essere-l'ente" è indicato come il principio dinamico a cui deve guardare un'ontologia mirante a definirsi non più metafisica, volta a svincolarsi dal tributo verso strumenti concettuali di derivazione ontica, *Himmel und Erde* saranno i nomi attribuiti agli estremi, non pensabili nella loro autonomia, tra i quali va costituendosi l'evento ontologico. Ciò che Fink chiama "cielo" rimanda in fondo a ciò che Heidegger, con espressioni non estranee anche al filosofare finkiano, chiama *Lichtung* e *alétheia*, alla *Unverborgenheit des Seins* quale esibizione della congiunzione degli enti separati nella loro molteplicità: «noi intendiamo con ciò l'ampiezza illuminata dell'aperto», ampiezza in cui le cose «guadagnano "aspetto", "forma", "sembianza visibile"»

³ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, a cura di F.-A. Schwarz, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, p. 206.

⁴ Non è possibile in questa sede soffermarsi sulla questione relativa all'effettivo raggiungimento dell'obiettivo dichiarato da Fink. Il filosofo è davvero riuscito a non utilizzare modelli ontico-sostanziali nella sua trattazione della problematica ontologica? Il terreno di discussione che si dischiude nella ricerca delle risposte a tale interrogativo è complesso. Non potendo approfondire l'argomento, ci limitiamo qui a suggerire che una corretta valutazione della coerenza interna del pensiero finkiano richiede anzitutto, prima ancora di un confronto con la proposta heideggeriana (con cui condivide palesemente gli intenti), una lettura alla luce dell'orizzonte problematico della fenomenologia e, più nello specifico, dell'originale rielaborazione della filosofia fenomenologica fornita dal giovane Fink negli anni di assistentato con Husserl. Si pensi per esempio alle tesi espresse nella *VI Meditazione cartesiana* o nei saggi scritti in quel periodo, tra cui il più celebre è quello apparso nel 1933 sulle «Kant-Studien», dal titolo *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, ora in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, Nijhoff, 1966, pp. 79ss.; tr. it. N. Zippel, *La filosofia fenomenologica di Edmund Husserl nella critica contemporanea*, in *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Roma, Lithos, 2010, pp. 141ss. Sull'argomento ci permettiamo di rimandare a S. Bertolini, *Eugen Fink e il problema del mondo: tra ontologia, idealismo e fenomenologia*, Milano, Mimesis, 2012.

(EIDOS, MORPHE, IDEA)». ⁵ Con “terra”, sul versante opposto del circuito fondativo, è invece inteso l’inesauribile fondo da cui il divenire originario sorge e da cui resta attraversato il mondo a cui esso dà vita. La terra è l’abisso cui ricondurre la salita della regione dell’ente, è l’indecifrabile “da-dove” del dominio dell’essere, il “prima” in cui nulla è ancora e in relazione a cui è lecito pensare solo il buio, l’indeterminato: «La terra è il potere d’essere della chiusura. Essa non può essere mostrata come un oggetto, non può essere portata alla rappresentazione come cosa o come elemento. E tuttavia non si può dire che non sia. Essa è più essente delle cose e degli elementi. Essa è presente in tutto ciò che in generale è». ⁶

Le fondamenta di tale disegno di pensiero sono minime: da un lato abbiamo il mondo che ci circonda, dall’altro sappiamo del suo venire all’essere dal dominio del nulla. O anche: da una parte abbiamo lo spazio dell’ente, dall’altra il suo semplice non-essere-ancora, il buio che precede ogni cosa e a cui ogni cosa è destinata prima o poi a tornare. La “vita dell’essere” altro non è che il passaggio da una dimensione all’altra: «Nella guerra di “luce” e “notte”, in questa separazione originaria, avviene l’unione del Mondo». ⁷ Il fatto poi che questo termine intervenga a designare l’intero rimando “cielo-terra”, scelta terminologica non immediatamente comprensibile, è da ricondursi al ruolo di mediazione attribuito alla componente mondana e totalizzante del “cielo” *prima* dell’individuazione del singolo ente, al ruolo rivestito appunto dal mondo concepito nel senso più tradizionale di totalità ontica. Non si tratta a ben vedere di una sfumatura marginale, essendo al contrario proprio qui che troviamo celato uno dei maggiori punti di distanza rispetto alla *Kehre* heideggeriana, la cui ombra rischia spesso di oscurare l’originalità della posizione finkiana, a larghi tratti influenzata anche da Husserl e dalla nozione hegeliana di “vita”. La domanda è così riassumibile: l’ampiezza della *Lichtung* precede il conformarsi delle singole cose, oppure si può parlare di “radura” solo seguendo il tracciato segnato dalla molteplicità cosale? Per Heidegger, ci pare, coerentemente con la sua concezione di *Ereignis*, è la seconda soluzione a prevalere. ⁸ Diversamente per Fink, per il quale il darsi dell’intero anticipa il sorgere tanto dell’ente, quanto del rapporto consoci-

⁵ E. Fink, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, a cura di E. Schütz, F.-A. Schwarz, Freiburg i.Br.-München, Alber, 2004, p. 217.

⁶ Ivi, p. 280.

⁷ Ivi, p. 217.

⁸ Leggiamo per esempio in *Untenwegs zur Sprache*: «Queste [le cose], nel loro essere e operare come cose, dispiegano il mondo [...]. Le cose, in quanto sono e operano come tali, portano a compimento il mondo» (M. Heidegger, *Untenwegs zur Sprache*, in *Gesamtausgabe*, vol. 12, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1985, p. 19; tr. it. A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1990, p. 35).

tivo che l'uomo intrattiene con esso; il passaggio dalla "terra" al "cielo" avviene in questo caso anzitutto attraverso il darsi del campo spazio-temporale in cui il fenomeno può essere tale. È per lo stesso motivo che la differenza ontologica, retta sulla non-sovrapposibilità tra ente ed essere, nel panorama finkiano è traslata in differenza cosmologica: in quanto la non-riconducibilità del fondamento alla compagine ontica viene a sua volta fondata nella non-identificabilità di mondo e cosa, tale per cui parlare del primo esclude l'utilizzo di paradigmi estrapolati dalla seconda (è per esempio il caso della concezione del mondo come mera somma di cose), inerendo a un piano d'essere preliminare a essa e costituente nel contempo il suo *principium individuationis*. Ogni modello di pensiero abitualmente utilizzato in relazione alla grandezza dell'ente perde la propria efficacia qualora il suo uso venga esteso all'universalità mondana, essendo solo in questa che le cose si danno e, per conseguenza, che qualunque modello ontico può acquistare legittimità:⁹ il mondo, quale primo momento costitutivo nell'uscita dall'indeterminato all'ontologicamente determinato, «contiene tutto l'ente, tutti gli oggetti e i soggetti e tutti i modi dei loro rapporti».¹⁰

In conclusione può essere pertanto così riassunto il disegno speculativo con cui Fink entra in dialogo con la metafisica tradizionale: la separazione fra cose, come quella soggetto-oggetto (che Fink mantiene, a differenza di Heidegger, limitandosi a fondarla), è da pensarsi quale risultato finale dell'incontrastato ciclo in cui la sotterranea unità¹¹ dell'*Erdboden* esce costantemente da sé per riversarsi e diradarsi nella regione del molteplice, quale esito dell'eterna ripetizione del movimento che dall'indeterminato concede la determinatezza, dall'innominabile il nominabile, dall'indefinito il finito; e ciò non nella diretta divisione dell'uno nel molteplice, bensì assumendo

⁹ È quanto Kant ha per la prima volta denunciato nella *Dialettica trascendentale*, portando in luce le antinomie che necessariamente sorgono dove si cerchi di pensare la totalità incondizionata del mondo tramite categorie cosali. Ma è anche quanto è stato ripreso all'interno della scuola fenomenologica, anzitutto nella "tesi generale dell'atteggiamento naturale" tematizzata da Husserl e in secondo luogo nella ripresa e nello sviluppo della husserliana pre-datià mondana da parte di Heidegger, da cui l'interesse finkiano per le implicazioni del concetto di *Welt* fu condizionato già dalla fine degli anni '20. Fink non manca di sottolineare questi rimandi, pur denunciando come nel pensiero dei tre autori la mondanità, anche se riconosciuta nella sua peculiarità, venga ancora fondata nella sfera soggettiva, e non viceversa. Emblematico a questo proposito è E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, cit. Uno studio approfondito dell'interpretazione finkiana di Kant si trova nel volume di R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Milano, FrancoAngeli, 2009.

¹⁰ E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, a cura di F.-A. Schwarz, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985, p. 115.

¹¹ La riconduzione della definizione dell'essere a una componente di unità rappresenta senza dubbio un ulteriore elemento di sostanziale differenza rispetto a Heidegger, che ha invece sempre rifiutato una lettura della sua filosofia dell'evento tramite il concetto ancora metafisico di uno.

come fondamentale “stadio intermedio” la preliminare conformazione della regione totalizzante in cui unicamente la molteplicità può apparire.

3. Filosofia e apertura al Mondo: la storicità del progetto ontologico

Il secondo punto che ci proponiamo di considerare riguarda le esplicite testimonianze finkiane relative allo strutturarsi dell’“aperto”. Esso esige che il rapido schizzo fornito sinora venga completato con la trattazione della peculiare posizione che nel quadro tracciato riveste il comprendere umano. Qual è il ruolo dell’uomo nel *Kreislauf* “cielo-terra”? Altrimenti detto, ripetendo una domanda talvolta posta dagli interpreti: per l’evenire del Mondo è necessario l’uomo? L’uomo è anche in questo caso “pastore dell’essere”?

Benché l’espressione non ammetta di essere qui interpretata in base all’accezione in cui la utilizza Heidegger nel *Brief*, la nostra risposta è affermativa, e lo è alla luce di due differenti livelli di lettura. Quanto al primo, in cui si inserisce il nostro sguardo interpretativo circa i presupposti della filosofia finkiana nella sua interezza, ci sembra che il quesito non abbia a monte ragion d’essere, essendo a nostro avviso quella di Fink una prospettiva filosofica trascendentale, vale a dire una proposta che, pur andando oltre l’ammissione di un baricentro soggettivo ed estendendo il vettore fondativo a una dimensione pre-soggettiva (il rincorrersi dei due “momenti” del Mondo), lo fa mantenendo nel ruolo di traccia l’esperienza del soggetto descritta fenomenologicamente nei suoi risultati, tra cui anche quelli – è il caso della totalità mondana – che inducono l’io a cercare oltre se stesso il luogo di fondazione ultima.¹² Chiedere se l’uomo è necessario per il darsi dell’essere si rivela in tal senso un falso problema, in quanto è già sempre in relazione all’uomo che la domanda sull’essere, e con essa quella sul mondo, viene formulata.¹³ Posto questo – e siamo al secondo livello di lettura –, si tratta di vedere come la “custodia” in esame intervenga specificamente nello schema concettuale abbozzato a proposito della *Weltbewegung*. Il vicendevole richiamo *Himmel-Erde* è infatti emerso in quanto circuito unitario e sempre uguale che dal potenziale conduce all’at-

¹² È questa una direzione interpretativa suggerita e supportata ancora una volta da una lettura comparata del “primo” e del “secondo” Fink.

¹³ Ci sovengono le seguenti parole di Heidegger: «Ci fu pure un tempo in cui l’uomo non esisteva. Eppure, a rigor di termini, non possiamo dire che fu un tempo in cui l’uomo non era. In ogni tempo l’uomo era, e è e sarà, perché il tempo si temporalizza solo in quanto l’uomo è. Non c’è stato alcun tempo in cui l’uomo non fosse: non perché l’uomo sia dall’eternità e per tutta l’eternità, ma perché il tempo non è l’eternità e si temporalizza in una temporalità solo come esserci storico-umano» (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, vol. 40, a cura di P. Jaeger, Frankfurt a.M., Klostermann, 1983, p. 90; tr. it. G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1979, p. 94).

tuale, dall'indistinto alla distinzione del singolare, in un anonimo andirivieni in cui sembra non trovare posto l'intervento mediatore del comprendere (ciò risulta soprattutto lampante ove si assuma anche in questo caso come termine di confronto la "svolta" di Heidegger, in cui la nozione di *Ereignis* coinvolge direttamente il modo della relazione uomo-ente). Non si può dire che il cuore della visione ontologica finkiana interessi l'uomo. Sennonché, per così dire sulla superficie della struttura descritta, è proprio l'apertura umana all'essere a ricevere su di sé le sorti del *come* lo spazio del "cielo" va disponendosi nel suo uscire dal fondo abissale della "terra", tramite una peculiare rilettura del concetto di *Dasein*.

Ci troviamo qui di fronte a un tema affrontato diffusamente nei primi corsi universitari tenuti da Fink,¹⁴ un tema in seguito sempre dato per scontato ma mai più reso con la stessa chiarezza; possiamo considerarlo una sorta di chiave di accesso utilizzata per introdurre alla trattazione del problema del Mondo vero e proprio, inizialmente avvicinato mediante l'approfondimento del suo rapporto con la struttura ontologica umana. La domanda di partenza è dunque: come pensare l'essere dell'uomo? Ne emerge una concezione del soggetto per più aspetti tributaria del significato heideggeriano di "trascendenza": svincolato dal primato dell'immanenza, l'uomo è descritto come quell'ente già sempre fuori di sé poiché aperto al mistero dell'essere (inteso nel modo già definito), quell'ente il cui esistere in mezzo alle cose si radica e fonda nella sua costitutiva apertura all'origine. In forza di tale *Er-schlossenheit* egli risulta caratterizzato, come già nell'"ontologia fondamentale" heideggeriana, quale anticipante *progetto* dell'essere dell'intera zona mondana (Fink ci parla in proposito di *ontologischer Entwurf*), quale disponibilità per l'*a priori* ontologico condizionante il modo dell'incontro dell'ontico: all'umana proiezione verso il Mondo viene fatto corrispondere, al di sotto della relazione empirica io-oggetto, lo schiudersi dell'orizzonte di pre-comprensione che sin dal principio decide della sfera ontico-naturale e di ciò che in questa sfera varrà come struttura in base alla quale si potrà parlare di ente. La preliminare apertura al *Mondo*, precedente al manifestarsi delle singole cose e in fondo identificabile con lo stesso concetto di "essere uomo", giunge a coincidere con la pre-delineazione dell'apparire del *mondo*: prima del sorgere della distanza dell'oggetto e della sua conformazione è da pensarsi l'originaria concettualità anticipatrice pre-gettata nell'intero campo di comprensione dell'umano *Dasein*. Tendendo un legame a doppio filo fra la definizione di *origine* e quella di *uomo*, Fink illustra così la costituzione di quest'ultimo a partire dall'intimità

¹⁴ Cfr. soprattutto le prime due *Vorlesungen*, rispettivamente del semestre estivo 1946 e del semestre invernale 1946/'47: E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, cit.; e Idem, *Philosophie des Geistes*, a cura di F.-A. Schwarz, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.

con la prima, la quale a sua volta, in quanto reiterata salita dell'essere, trova al culmine del proprio esibirsi siffatta mediazione umana per quel che concerne il prendere forma della zona fenomenica sorta dal passaggio buio-luce, coerentemente con l'obiettivo antidogmatico della soluzione ontologica di Fink. Ove l'*Ursprung* completa il suo ciclo di ascesa, è lì che interviene la dimensione di "senso" umana, essendo solo nel preliminare progetto della struttura del mondo (di ciò che è un ente, di ciò che è il tutto mondano, di ciò che è verità...) che l'individuazione può vedere decisa la forma *a priori* del suo darsi.

Eccoci quindi ricondotti al nostro problema di partenza. Se la nascita della configurazione del reale è da cercarsi nella progettualità fondata in quello che possiamo ancora chiamare *In-der-Welt-sein*, tale configurazione è immutabile oppure no?

La prospettiva esposta da Fink sembra dappprincipio non lasciare dubbi: il progettare ontologico, che spetta al pensiero cosmologico portare alla luce insieme al fondamento del mondo, è storico, così come ha valore storico l'*a priori* che a esso segue e, conseguentemente, il modo del manifestarsi delle cose.

Questo mondo pre-scientifico non è sempre e in tutti i tempi uguale, non è un'invariante nel cambiamento della storia, una costante. [...]. I pregiudizi segreti e ovvi che nutriamo sull'ente, pregiudizi che appunto non attirano l'attenzione in virtù di questa ovvietà, nell'antichità erano differenti rispetto al Medioevo e di nuovo differenti rispetto alla modernità. Con ciò non si intende però dire che l'antichità abbia avuto un'altra "visione del mondo" [*Weltanschauung*], altri costumi e usanze, altre prospettive sulla vita e la morte, un'altra relazione nei confronti della natura, un'altra economia, un'altra valutazione del tempo libero e del lavoro, un'altra "tassazione dell'esistenza" [*Taxation des Daseins*], – a essere oggetto del nostro sguardo non è ora questo veloce cambiamento storico-culturale, bensì il cambiamento, situato infinitamente più in profondità e più lento, nell'interpretazione dell'*essere-ente dell'ente*. Dove l'esistere umano sta nel chiarore dell'esistenza storica, ha anche già sempre interpretato l'ente.¹⁵

L'interpretazione dell'"essere-ente dell'ente", precedente alla costituzione ontica dell'uomo e del suo mondo, muta nella storia, sebbene in un processo di cambiamento «situato infinitamente più in profondità e più lento» rispetto all'alternarsi delle *Weltanschauungen*; dal che occorrerà ammettere il parallelo mutare dello "stile" secondo cui va mostrandosi il campo dell'esperienza, quella reale e quella possibile.

Come lascia intendere il titolo della prima *Vorlesung* finkiana del 1946, *Einleitung in die Philosophie*, una concezione di filosofia ben precisa è sottintesa da una simile visione. Infatti è in seno al filosofare, nello specifico alla domanda di derivazione metafisica sui presupposti ontologici del vivere

¹⁵ E. Fink, *Philosophie des Geistes*, cit., pp. 125-126.

naturale, che l'*ontologischer Entwurf* può per Fink esplicitarsi nel suo pieno carattere progettuale, tramite la predisposizione delle premesse implicite di un tale vivere. Il progetto ontologico è in origine progetto filosofico; è anzitutto come essere filosofante che l'uomo corrisponde al Mondo, essendo nella sua apertura al Mondo che si radica la domanda metafisico-filosofica e, del pari, essendo nel filosofare che la mondanità si trova condizionata dall'umano.

Il filosofare è infatti *poesia dei pensieri* [*Gedankendichtung*], *costruzione* [*Konstruktion*]. Non come l'invenzione arbitraria e facoltativa di cose immaginate, ma come il progetto di pensiero di ciò che è in quanto tale una cosa, un ente, – come la costruzione di pensiero della cosità delle cose, la quale si trova preliminarmente a fondamento di ogni rapporto con le cose, di ogni trovare, conoscere e asserire sulle cose, e che sola rende possibile questo rapporto. E questo es-cogitare [*Erdenken*] l'essere di tutto l'ente è l'autentica vita dello spirito umano.¹⁶

Se viviamo in una realtà fatta in un certo modo, una realtà, per esempio, in cui le cose hanno una determinata struttura e in cui, per conseguenza, possiamo incontrarle empiricamente dotate di *quella* struttura, questo avverrebbe in virtù di un progetto di pensiero messo umanamente in atto nello spazio di domanda schiuso dalla filosofia. *Philosophie*, come leggiamo, è *Gedankendichtung*, è *Konstruktion*: nei pensieri in cui fornisce risposte alle domande in cui il suo svolgersi si organizza, essa “costruisce” concettualmente i presupposti sulla base dei quali il mondo verrà incontrato; il *logos* dispiegato sul suo terreno “progetta l'on”. Il silente stare aperto dell'uomo per il campo d'incontro dell'ente si profila così nella visione finkiana come l'eredità “trivializzata” di una vecchia decisione presa in sede di attività filosofante. «In una lingua si trova sepolta e trivializzata molta parola originaria [*Urwort*], la quale nasconde in sé un originario pensiero “filosofico”»: ¹⁷ benché caduta nell'ovvietà, una lingua è in ultima istanza una “nascosta filosofia”, ¹⁸ in quanto richiesta da essa e dalla sua struttura è sempre la compagine concettuale inaugurata ed aperta (appunto progettata) da un passato filosofare; essa «è essenzialmente un progetto in riposo, cioè un progetto che dall'originaria agitazione del pensiero è scivolato nell'arresto». ¹⁹

Da qui la storicità dello stile di datità del mondo: nel momento in cui si ammette infatti che la filosofia vi si trova all'origine, occorrerà anche riconoscere che questo stile è di carattere storico, come è storico lo svolgersi del

¹⁶ Ivi, p. 141.

¹⁷ Ivi, p. 182.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Ivi, p. 186.

domandare filosofante. La filosofia, tra le attività umane, ha il potere di sollevare la patina dell'ingenuità propria dell'uomo perso tra le cose e di mettere di nuovo in moto il terreno nascosto su cui solamente si regge la decisione relativa a ciò che è *on*. Essa, interrogandosi sull'essere dell'ente nella sua interna articolazione, può scandagliarne la rigidità non problematizzata nell'umano commercio quotidiano, portandone in movimento gli assunti e riformulandone altri nuovi, ipotetici germi di una futura epoca ontologica:

Il filosofare porta di nuovo in movimento il progetto che si trova quieto e immobile in una lingua; i pensieri fondamentali sull'essere iniziano a scorrere. La stessa impalcatura del mondo entra in movimento e tutto ciò che è fisso e che appare fondato inizia a vacillare. L'incertezza produttiva assale l'uomo, cosicché egli non sa più che cosa e come l'ente è, cosicché egli perde ogni appoggio fisso, ogni suolo portante, cosicché nulla è per lui sicuro se non l'insicurezza, nulla è certo se non l'incertezza.²⁰

La definizione di *Sein*, nell'ambito di una proposta in cui l'essere non viene fin dall'inizio sganciato dal suo farne esperienza, è posta nelle condizioni di rideterminarsi all'interno del proprio sviluppo, risentendo la *Seinsgeschichte* della storicità del pensiero filosofico e delle sue interpretazioni, incidenti, tramite un lento e sedimentato processo, sull'ingenuo modo di trovare il mondo.

Sia ben inteso: con ciò non si intende alludere a una semplicistica visione della storia in cui a ogni prospettiva teoretica viene fatta corrispondere una variante dello stile d'esperienza, in cui cioè l'atteggiamento naturale seguirebbe meccanicamente il susseguirsi delle posizioni metafisiche. Come abbiamo letto, il cambiamento nell'interpretazione dell'essere dell'ente è più lento e più profondo del veloce susseguirsi di usi e costumi. Considerando come caso emblematico la concezione della "cosità della cosa", Fink ci dice per esempio che essa, nel suo modo di essere esperita, è ancora erede della nozione greca di *ousía*, nozione che avrebbe attraversato l'intera storia della metafisica sino a Hegel.²¹ Il che va del resto di pari passo con l'ulteriore ammissione finkiana secondo cui il passaggio da un progetto a un altro non rappresenterebbe un inspiegabile salto, la creazione di una tabula rasa, bensì un'interrogazione avente sempre alle spalle una ben determinata tradizione,

²⁰ *Ibid.*

²¹ Cfr. per esempio E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Den Haag, Nijhoff, 1957, p. 18: «[...] Noi siamo gli eredi dei Greci, anche quando questo non ci riguarda affatto. Per esempio il compendio della cosa [*der Grundriß des Dinges*], che noi comprendiamo come sostanza con proprietà, - e conformemente al quale ci rapportiamo alle cose e a noi stessi, questo pensiero a priori, il quale solamente rende possibile le esperienze di cose determinate, nella misura in cui possiamo riferire la varietà delle indicazioni date a un portatore sostanziale di determinazioni, - questo pensiero ontologico è un'eredità».

la quale manterrebbe il suo valore condizionante senza poter venire trascesa in uno sguardo neutro e innocente. A stabilire l'ultima parola circa lo spazio dell'*a priori* ontologico e del conseguente rivelarsi dell'ontico vediamo quindi intervenire la struttura della circolarità ermeneutica: la dinamica "costruzione" di forme storico-mondane si svolge, possiamo dire con Gadamer, quale dialogica "fusione di orizzonti" in cui l'interpellare di nuovo la complessità del *Seinsproblem*, seppur nel superamento del pensiero passato, deve comunque costantemente fare i conti con le risposte che da questo passato vengono ineludibilmente mantenute.

Quanto richiamato brevemente ci permette di concludere che di fronte al quesito che abbiamo inizialmente posto – un unico mondo o molti mondi? – Fink prende espressamente posizione a favore dell'alternativa che vede il succedersi di una pluralità di mondi, tesi supportata dall'utilizzo di un apparato concettuale che l'autore ben conosceva a partire dalla lettura di Heidegger e dalla frequentazione delle sue *Vorlesungen* a Friburgo tra la fine degli anni '20 e l'inizio degli anni '30.

4. Conclusione: logos e Weltvernunft

Individuare in queste dichiarazioni una risposta definitiva ci sembra tuttavia insufficiente. Entriamo così nel terzo e ultimo momento dell'argomentazione. Non si tratta di mettere in discussione quanto emerso finora; è infatti da considerarsi un punto fermo il fatto che Fink chiami in gioco il legame trascendenza-filosofia, concepito storicamente, per spiegare l'esperienza ontologica umana. Si tratta però di chiedersi in che termini interpretare questa storicità e il "relativismo" ontologico che ne deriva. È la relazione al mondo, in virtù della sua storicizzazione e della sua relazione circolare con la progettualità filosofica, un rapporto per così dire senza regole, un rapporto in cui la *Weltstruktur* è lasciata a una sorta di anarchia interpretativa mitigata solo dalla mediazione temporale? Se anche volessimo provare a pensare a uno svolgersi infinito dello sviluppo della progettualità ontologica, avremmo il diritto di ipotizzare mondi totalmente altri rispetto a quello attualmente esperito?

A quest'ultima domanda rispondiamo negativamente. A impedirci di negare ogni stabilità dello stile d'esperienza interviene quella valenza mediatrice della totalità del mondo che abbiamo riscontrato nel ruolo di baricentro dell'intera economia del sistema finkiano. Il diradarsi della molteplicità fenomenica a partire dall'unità indifferenziata esige il passaggio attraverso l'orizzonte del campo totalizzante nel quale gli enti possono trovare il luogo

spazio-temporale per il loro esistere e – siamo ora in grado di aggiungere – per la preliminare progettazione concettuale del loro “come”. Sia l’individuazione, sia la sua pre-delineazione in sede di *Dasein*, hanno alle spalle il territorio del mondo quale primo stadio nell’evento dell’essere (del Mondo). Ciò non è però privo di implicazioni. Ove ci si domandi infatti a che cosa alluda l’insistenza sulla *Weltganzeit* e sulla differenza cosmologica, dove trovi radici siffatta scelta teoretica, si svelano all’interprete indicazioni tutt’altro che secondarie ai fini della decifrazione della cosmologia di Fink e delle sue motivazioni filosofiche, perlopiù taciute e solo presupposte nei testi. Sebbene buona parte dei riferimenti testuali a proposito del *Weltbegriff* si riferisca alla sua accezione spazio-temporale, in una sorta di *Estetica trascendentale* spostata dal soggetto all’intero mondano, non mancano segnali, talvolta fra le righe, da cui è dato evincere come anche l’oggetto dell’*Analitica* trovi qui un luogo di traslazione privilegiato. A nostro parere il tutto del mondo che Fink ha in mente non si limiterebbe a consegnare la spazio-temporalità per il darsi dell’esistente, ma fornirebbe altresì la legge a cui l’esistente deve conformarsi; non solo l’orizzonte totalizzante si farebbe garante di ciò che è, soggetti e oggetti, ma, più estesamente, anche del modo in cui è, del fatto che tra la “terra” e il “cielo” le cose appaiano sempre secondo una determinata regola. Siamo dell’avviso che *Welt* coincida in ultima istanza con *Weltstil* o, detto con un termine che Fink trae da Eraclito e Hegel, *Weltvernunft*.

Si leggano per esempio le affermazioni di Fink riferite al *logos* eracliteo, più volte additato dall’autore come originaria anticipazione del pensiero del Mondo, poi scalzato dall’imporsi della concettualità metafisica:

Il *sophón* [...] è l’ambito illuminato di spazio e tempo, in quanto forme di tutta la singolarizzazione [*Vereinzelung*], di tutta l’individuazione [*Individuation*]; spazio e tempo sono però solo la cornice per il possibile essere delle cose reali; queste non nascono solo per il fatto di essere spazio-temporali; esse sono di volta in volta cose di una determinata costituzione d’essere [*Seinsverfassung*], di un determinato modello [*Gepräge*], di un ordinamento essenziale [*Wesensbau*], di una struttura cosale [*Dingstruktur*]. Il *logos* di Eraclito è il modello ontologico che preme le cose nel loro contorno, che le unisce, le separa e le mantiene insieme in tutte le separazioni, che le raccoglie in unità. Nel *sophón* sono pensate le condizioni ontologiche della realtà, spazio, tempo, e il mostrarsi; nel *logos* sono pensate le condizioni ontologiche dell’essere-cosa, l’articolazione della costituzione d’essere che mantiene insieme l’intera ricchezza di momenti strutturali.²²

²² E. Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, a cura di F.-A. Schwarz, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985, pp. 170-171. La pubblicazione della traduzione italiana di quest’opera è prevista nel 2012 per la cura di Adriano Ardovino, presso l’editore Donzelli.

Non solo il *sophón*, ma anche il *logos* costituisce la totalità mondana; non solo lo spazio e il tempo, ma anche “l’articolazione della costituzione d’essere” e “il modello ontologico che preme le cose nel loro contorno”. Parlare di mondo presuppone per Fink un’impalcatura di base, una sorta di ragione universale cui ricondurre tanto l’*on* quanto il *logos* umano.

Una simile scelta può essere ripercorsa in una duplice direzione. Relativamente alla sua genesi, vi ritroviamo all’origine il passato fenomenologico dell’autore: come l’omonimo concetto di Husserl, anche la nozione di mondo qui in esame nasce a nostro avviso dalla volontà, ora tradotta ontologicamente, di dare ragione dell’atteggiamento naturale, il quale ci porta a riconoscere come nella nostra esperienza ordinaria ci troviamo già sempre in un campo di realtà potenziale e in un orizzonte di totalità di cui presupponiamo lo stile in modo indubitabile; in un *Boden*, cioè, a cui implicitamente si richiamano le nostre aspettative inerenti all’incontro dell’intramondano. Se devo pensare a una cosa che sarà o a una cosa che è stata, oppure a qualcosa che è da me distante e che non rientra nel mio raggio di visibilità, non ho alcun dubbio circa il fatto che quella cosa sarà tale allo stesso modo in cui lo è l’oggetto che mi sta di fronte e che posso presupporre la medesima certezza anche negli altri uomini. È a partire dal tentativo di spiegare questa evidenza sul terreno dell’*a priori*, tentativo già husserliano, che ci sembra trovare motivazione il fulcro cosmologico a cui Fink guarda.

Invertendo ora la direzione di domanda e contestualizzando tali assunti all’interno del disegno finkiano, troviamo la chiave per chiudere il nostro percorso argomentativo. Posto che la nozione di *Welt*, coerentemente con le sue origini fenomenologiche, rimanda a una stabile modalità d’incontro iocose, situare lo schiudersi della sua totalità prima del darsi di tale incontro significa di fatto garantire che questo avvenga sempre in un dato modo e che il progetto che vi si trova a monte resti arginato entro certi limiti. Nella misura in cui il *Weltaufgang* precede e rende possibile l’individuazione, la vincola a regole ben determinate, da cui essa non può affrancarsi. Guardando a quanto emerso dalle prime lezioni del filosofo, si può dire che il progettare umano, di cui viene sottolineato il carattere storico e mutabile, trovi al di sotto di sé una sorta di traccia preliminare, un *a priori* dell’*a priori*, corrispondente alla determinazione dello spazio mondana, una traccia che la filosofia potrà interpretare in vari modi, mai superare; l’apertura umana all’essere in cui è da individuarsi la *conditio sine qua non* dell’*Entwurf* in questione si rivela infine apertura per un *logos* da cui il suo evolvere temporale non potrà allontanarsi, pena il venir meno della sua valenza istituente. Il fatto che il progetto ontologico umano possa decidere dell’organizzazione dell’atteggiamento naturale non vuol dunque dire che per il filosofo possa essere *in toto* scalzata

l'evidenza con cui viviamo nel medesimo atteggiamento e che il mondo di domani possa essere pensato alla stregua di un "altro mondo" rispetto a quello istituito filosoficamente dai pensatori dell'antichità. L'alternarsi delle interpretazioni si muove su un suolo di problemi sempre uguale, dalla cui ammissione può dirsi esclusa l'ipotesi di una molteplicità di mondi possibili, da sostituirsi con l'immagine di una pluralità di varianti dello stesso mondo. Per riprendere un esempio già citato, relativo all'essere-ente dell'ente, è vero che Fink indica l'antica concezione di sostanza alla base dell'esperienza cosale di oltre due millenni di storia occidentale; il termine *Substanz* compare tuttavia anche nel contesto della più generale introduzione alle implicazioni della *Weltgantheit*:

Spazio e tempo sono gli elementari momenti del mondo, nel tessuto [*Genirk*] del loro reciproco compenetrarsi giunge all'apparire [*Erscheinen*] la "realtà" delle cose finite. [...]. Nello spazio-tempo avvengono il nascere, l'aumentare, il diminuire e il trapassare delle singole cose limitate, – *ci sono il persistere e la variazione nelle sostanze*, – ci sono l'unità e la molteplicità, esemplari e generi...²³

Parlando del mondo, Fink cita il «persistere e la variazione nelle sostanze», riconducendo la struttura sostanziale della cosa al sostrato mondano e presupponendone perciò l'universalità, anteriore a ogni interrogazione filosofica. Lungi dal costituire una contraddizione rispetto alle dichiarazioni in cui l'autore rimanda la nascita dello stesso concetto alla filosofia antica, relativizzandone l'origine con riferimento a un dato momento storico, trapiamo da queste poche righe un'indicazione di questo tipo: la cosa è necessariamente sostanza, essendo l'essere-sostanza un elemento costitutivo di quella regione del mondo che l'umano trascendere si trova sempre a tergo, mentre il lento evolversi del concreto darsi dell'ontico, fondato in un grado più "superficiale" di *a priori*, può tutt'al più istituire differenti interpretazioni della sostanzialità dell'ente, mai sostituirsi a essa. Col riportare al passato greco l'identificazione ente-*ousía* non si intende perciò contestualizzare nel tempo il sorgere della forma sostanziale in quanto tale, bensì solo un preciso modo di intenderla (la concezione aristotelica basata sull'opposizione sostanza-accidenti), il che non toglie poi che la medesima matrice possa incontrare ulteriori interpretazioni teoriche e, conseguentemente, ulteriori variazioni (si pensi all'*Aufhebung* hegeliana della chiusura cosale tramite il concetto di "forza").

²³ E. Fink, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Den Haag, Nijhoff, 1959, p. 234 (corsivo nostro).

Concludendo possiamo dunque sostenere che l'istanza ermeneutica ammessa dal pensatore non intende compromettere l'idea di una stabilità dell'architettura del reale, poggiando e fondandosi su un originario terreno che di questa stabilità si fa garante, nell'ambito di una singolare congiunzione delle due alternative, derivante da un'altrettanto originale mediazione fra influenze husserliane, heideggeriane e hegeliane.²⁴ Nonostante l'ammissione di una configurazione del mondo in movimento, resta l'indagine di un livello fondativo in grado di giustificare una certa validità e permanenza della forma della realtà, livello che nel progetto speculativo finkiano viene a coincidere con il processo di salita all'essere che il filosofo chiama generalmente "Mondo". Questa denominazione non è arbitraria, in quanto il momento intermedio di tale salita è indicato nello schiudersi della regione totalizzante e strutturante in cui gli enti si individuano, quella stessa regione che ne condiziona e determina un'immutabilità formale di base e che fa sì che ognuno presupponga sempre di vivere nel medesimo orizzonte degli altri uomini a dispetto del tempo, del luogo e del "progetto" di riferimento.

simona.bertolini@fastwebnet.it

²⁴ Non potendo qui soffermarci sull'interpretazione finkiana di Hegel, rimandiamo a S. Bertolini, *L'esperienza ontologica al termine della metafisica. Fink interprete di Hegel*, in A. Ardovino (a cura di), *Eugen Fink. Interpretazioni fenomenologiche*, Roma, Nuova Editrice Universitaria, 2011, pp. 79-96.