

Quaderni del  
*magazzinodifilosofia*

Riccardo Lazzari

**EUGEN FINK  
E LE INTERPRETAZIONI  
FENOMENOLOGICHE  
DI KANT**

**F**

*Filosofia*

**FrancoAngeli**

**Quaderni del *m a g a z z i n o d i f i l o s o f i a***

Progetto editoriale  
a cura di  
*Alfredo Marini*

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Quaderni del  
*magazzinodifilosofia*

**Riccardo Lazzari**

**EUGEN FINK  
E LE INTERPRETAZIONI  
FENOMENOLOGICHE  
DI KANT**

*Prefazione di*  
**Alfredo Marini**

**FrancoAngeli**

Il volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano.

Quaderno XI "Magazzino di Filosofia"

Copyright © 2009 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni specificate nel sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it)*

## *Indice*

<b>Prefazione</b> , di Alfredo Marini	7
<b>Premessa</b>	11
<b>I. La <i>Critica della ragion pura</i> nella fenomenologia di Husserl</b>	15
1. La fenomenologia di Husserl e il “ritorno” al trascendentale	15
2. “In una filosofia trascendentale è tutto trascendentale”. Husserl e Kant	23
3. La ricerca husserliana di una fenomenologia implicita nella <i>Critica</i> di Kant	31
<b>II. “Kant non bara”. Heidegger e l’interpretazione fenomenologica della <i>Critica della ragion pura</i></b>	36
1. Il problema del principio di unità della <i>Critica</i>	36
2. Il significato d’una interpretazione fenomenologica di Kant	40
3. L’Estetica trascendentale e l’unità della “syndosis”	47
4. La sintesi immaginativa come luogo d’origine delle categorie: un esperimento interpretativo di Heidegger	55
5. Kant e la metafisica	72
<b>III. Eugen Fink e l’idea di una fenomenologia della fenomenologia</b>	78
1. Fink e la fenomenologia friburghese	78
2. Il “sistema” fenomenologico e il progetto di una <i>Sesta Meditazione cartesiana</i>	83
3. La “fenomenologia della fenomenologia” e l’idea di una “architetonica” della filosofia trascendentale	93
4. Il compito di una “fenomenologia costruttiva”	106

<b>IV. Eugen Fink: il problema dell'origine del mondo tra fenomenologia e filosofia trascendentale kantiana</b>	112
1. La predatità del mondo	112
2. La fenomenologia e la questione dell'origine del mondo	121
3. Il significato ontologico del trascendentale nella <i>Critica</i> kantiana	127
4. L'esito meontico della fenomenologia	137
5. Il "filo conduttore" kantiano	145
<b>V. Il mondo e le antinomie della ragione. Fink e l'interpretazione cosmologica della <i>Critica</i> di Kant</b>	148
1. I Seminari kantiani di Fink	148
2. Il carattere del domandare filosofico e il risveglio della domanda sul mondo	155
3. Ancora Heidegger interprete di Kant. Concetto esistentivo e concetto cosmico di mondo	163
4. L'interpretazione di Fink della Dissertazione kantiana del 1770	184
5. L'interpretazione finkiana della dialettica cosmologica nella <i>Critica</i>	196
6. Il mondo come margine e come labirinto	206
<b>VI. Dall'ontoteologia alla cosmologia</b>	213
1. Il tema della "omnitudo realitatis" e la critica kantiana dell'ontoteologia	213
2. La tesi kantiana sull'essere	219
3. La cosa, le "circostanze", il mondo: i motivi di una fenomenologia cosmologica	226
4. Dalle modalità d'essere alla Weltwirklichkeit come terreno universale d'essere delle cose	234
<b>VII. Filosofia trascendentale, fenomenologia e pensiero cosmologico</b>	240
1. Mondo e fenomenalità	240
2. La critica di Fink del concetto husserliano di mondo	247
3. La "svolta" cosmologica	253
<b>Bibliografia</b>	259
<b>Indice dei nomi</b>	269

## *Prefazione*

*di Alfredo Marini*

Corrispondo con una breve prefazione al desiderio espresso del mio vecchio amico e collaboratore Riccardo Lazzari, che mi invita a parlare di questo suo bellissimo libro, senza evitare l'aspetto autobiografico. Visto il risultato sono orgoglioso di averglielo suggerito cinque anni fa e di averlo convinto che lui, proprio lui, era la persona più preparata a scriverlo.

Prima laureato a Milano con Franco Fergnani nel 1978 (con tesi di laurea sulla "teoria critica" in Horkheimer), poi perfezionato a Pavia con Fulvio Papi nel 1985 (con tesi sulla "differenza ontologica" in Heidegger), infine vincitore in un concorso nazionale per l'insegnamento di Storia e Filosofia nei licei – allora io, Riccardo, lo conoscevo appena. Ma ricordo benissimo la mattina in cui Riccardo, nel lontano 1980, entrò nella mia cella alla Statale (e dico cella perché vi soggiornavo in stretto rigore monastico) dichiarando che avrebbe volentieri collaborato con me negli studi e nella didattica del mio programma di ricerca dedicato alla filosofia tedesca contemporanea. Ero stato notato negli ultimi anni, per motivi opposti (e me ne accorsi assai più tardi) da studenti e da colleghi, per aver tenuto corsi su autori sospetti di non essere convenientemente rivoluzionari e/o razionalisti come Dilthey e Nietzsche, lo spinozismo romantico, il neokantismo tedesco, Husserl, Heidegger e Schopenhauer. In un'ora si decise un'amicizia disinteressata, alimentata da una passione per i nostri studi, che dura inalterata da trent'anni. Io tenevo un corso di storia della filosofia contemporanea a Milano e da una decina d'anni mi occupavo, in modo indiretto ma costante, della "eredità kantiana" (questo era il mio obiettivo), lasciandone appassire dopo vent'anni di letture teoriche e delusioni pratiche, per saturazione logica e noia ideologica, l'ipertrofico *côté dialectico* (idealistico ma materialistico, critico ma escatologico) per esplorarne i lati più trascurati dalla "cultura togliattiana" (suceduta, anche in questo, alla "dittatura crociana"). Interessava esplorare questi "lati" e verificare lo spessore del pregiudizio che li copriva.

Riccardo, condivideva questa mia sensazione ma non altrettanto il mio personale risvolto politico-ideologico, che del resto non divenne mai un problema tra noi, anche perché Riccardo aveva compreso e tacitamente rispettava sia il mio culto dell'*epoché* fenomenologica, sia la mia avversione indiscriminata per la pratica dei dogmi cattolici, fascisti e comunisti. Molte rivoluzioni accadevano allora, ma sempre là dove nessuno l'avrebbe detto. Fu in quell'epoca che, tra le altre co-



se, fu riscoperto Nietzsche, riletta la figura di Mussolini, reimpostata l'interpretazione del platonismo, resuscitato lo Husserl sepolto dai suoi migliori allievi e, mentre taluni (gli antisocialisti imbarbariti) credevano di dover ancora sempre "fare come in Russia", altri (gli antifascisti rinciviliti ed egemoni, imboscati nelle casematte del regime atlantico e poi europeo) rispolveravano la metacritica di Adorno contro "la fenomenologia" o riscoprivano la "disputa epocale" tra Heidegger e Cassirer (che si era svolta a Davos nell'anno del grande crollo) proiettandovi la disputa marxiana tra mentalità artigianale e mentalità industriale, tra falsa coscienza borghese ed essere sociale dello sviluppo capitalistico. Ma ciò facendo la confondevano con alternative "decadenti", interne a quella stessa falsa coscienza, tra moralismo astratto ed estetismo materialistico (in termini manniani, tra il "Settembrini"-Cassirer e il "Naphta"-Lukács della sua splendida *Zeitkritik*). Disputa che eternamente si svolgeva nella montagna incantata del disincanto weberiano. Intollerabile era per me vedere come l'ignoranza più crassa, salita in piedi sul trono di una pretesa filosofia della storia, proiettasse queste "falsità" su alternative storiche come quella tra protestanti e giansenisti da una parte e gesuiti dall'altra, cattolici liberali o liberalsocialisti da una parte e clericofascisti o clericocomunisti dall'altra. Solo nella "falsa coscienza" e nella poca conoscenza degli anni '60 (che con la calunnia politico-personale pluridecennale ma quotidiana confondeva Heidegger con Lukács facendo del primo la controfigura nazista del campione stalinista) si poté, a ritroso, considerare "epocale" la disputa di Davos e farla passare per l'ultima versione dell'alternativa-chiave della modernità: in realtà, fare di Lukács il campione della ragione e dell'umanità voleva dire, nel secondo Dopoguerra (a partire dalla disputa Lukács, Sartre, Heidegger sull'umanesimo), fare propria l'identificazione zdanovista dell'antifascismo con lo stalinismo. Chi oggi oserebbe sostenere che l'ideologia del gulag era un umanismo? (forse solo il dottor Mengele).

Ma i commentatori del 1929 erano ovviamente del tutto estranei a questi equivoci ideologici di 20, 40 e 70 anni dopo: allora tutti coloro che avevano occhi per vedere videro benissimo che in quella disputa si celebravano i funerali del neokantismo marburghese (al quale era stato più legato Husserl – come dimostra la sua amicizia con Natorp) non senza un qualche appoggio del neokantismo badense (al quale era stato più legato Heidegger, come dimostrano i suoi legami con Rickert e Lask). Anche Rosenzweig ebbe a dire (io lo ripeto tutte le volte che mi capita!) che dopo quel dibattito il vero successore di Hermann Cohen (fondatore della scuola neokantiana di Marburgo), doveva essere considerato Heidegger e non Cassirer! Ma prima che la cultura filosofica italiana capisca l'ovvietà di questa battuta di Rosenzweig passeranno altri decenni. Solo il mio amico Riccardo, se potessi obbligarvelo, avrebbe la pazienza di spiegarlo a tutti ore rotundo. Riccardo infatti ha dedicato la sua opera, sempre pulita e chiarificatrice, anche al pensiero di Cassirer, un autore assai amato in Italia e molto valorizzato da uno dei nostri maestri milanesi (maestro anche di Franco Fergnani): Remo Cantoni. Un'altra circostanza interessante è che, dei due grandi teorici del problema tardo-positivista della scientificità delle scienze umane, Wilhelm Dilthey ed Ernst Cassirer, Heidegger abbia assai studiato e stimato il primo e combattuto il secondo

(forse proprio perché, come lui ma in modo ben diverso, quest'ultimo aveva posto il pensiero del linguaggio al centro della propria ricerca).

Ma Kant aveva proposto un programma di ricerca della cui ampiezza non si era visto l'uguale dai tempi della Scuola d'Atene. "Eredità kantiana" è tutta la storia della filosofia e dell'epistemologia britannica e continentale dell'Ottocento. Essa non coinvolge solo le dispute dei fisici e dei fisiologi o le scuole neokantiane di Marburgo e di Friburgo/Heidelberg, fino alle scuole neopositiviste di Vienna, di Berlino e di Chicago, ma anche quelle delle scienze umane e specialmente degli psicologi e degli storici, le più trascurate da Kant. "Criticismo" non è solo tedesco ma anche inglese, francese, italiano. "Idealismo tedesco" non è solo Fichte-Schelling-Hegel (e poi le scuole della cosiddetta destra e della cosiddetta sinistra hegeliana con le vette eccezionali di Yorck von Wartenburg, Kierkegaard e Marx), ma anche Schleiermacher (e poi Dilthey), e Schopenhauer (e poi Nietzsche e Mach). Mentre il primo Novecento imposta in sede epistemologica una progressiva risoluzione critico-pragmatica del neo-positivismo ottocentesco, che spiana il dislivello tra scienze dello spirito e scienze della natura, riscrive la logica e la matematica, sviluppa l'analisi infinitesimale nelle mille matematiche di una fisica dei quanta –, ecco emergere dalla testa di un matematico pensante una "filosofia prima" di stile cartesiano e di nuova e prepotente radicalità e modernità, capace di tener testa (con Husserl) al kantismo e (con Heidegger e Fink) all'intera tradizione greco-romana.

Si tratta della fenomenologia friburghese. Tanti sono infatti, al di là delle varie revisioni "criticistiche" dell'empirismo e del razionalismo classico, *i côtés del progetto kantiano*: applicando alla doppia deduzione kantiana il principio reinholdiano di coscienza si ottiene una dialettizzazione dell'esperienza che può essere declinata in termini fichtiani, schellinghiani o hegeliani a seconda che si ponga al centro la fenomenologia dell'io, della natura o dello spirito; se si rinuncia a tale applicazione si otterrà una marginalizzazione della coscienza e dell'io e una gigantografia del mondo come quella disegnata da Schopenhauer; oppure una filosofia della vita nietzscheana o una filosofia della storia diltheyana, o una meditazione della prassi come in Wittgenstein o in Peirce. Una prassi che non somiglia né a quella di Aristotele né a quella di Marx, perché non ha un asse mediano che permetta di governarla e neppure un manico che permetta di rovesciarla. Partendo dall'"uso empirico" dei concetti si possono sviluppare tutti i positivismi e i neopositivismi degli ultimi due secoli, fino a Popper, a Feyerabend e agli americani (la generazione che resta incantata di fronte a Derrida). Ma se alla distinzione tra empirico e trascendentale viene sostituita quella tra mondano e fenomenologico, *magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*: l'uso empirico dei concetti e quello trascendentale passeranno dall'inimicizia all'amicizia (in Croce: le Erinni degli opposti diventeranno Eumenidi sottoponendosi alla disciplina dei distinti) e si otterrà, con la fenomenologia husserliana, una prospettiva di ricerca e di pensiero sottratta (come lo è la scienza moderna) al doloroso ricatto della dialettica. È solo quella apertura della coscienza al mondo, che Husserl chiama intenzionalità, a far esplodere sia la fenomenologia hegeliana dello spirito che la psicostoria di Dilthey, e a individuare le nuove (e originarie) frontiere della fenomenologia

husserliana. All'intuizione sensoriale viene accostata quella categoriale, alla sintesi attiva viene accostata la sintesi passiva, all'apriori formale viene accostato l'apriori materiale, l'apriori kantiano dell'esperienza diventa l'apriori husserliano della Lebenswelt, le strutture della ragione trapassano negli esistenziali di Heidegger e nei coesistenziali di Fink non appena il "mondo" stesso appaia in essi ed essi appaiano come mondi. E con Heidegger, la stessa *epoché* fenomenologica (culmine di un radicalismo "cartesiano") viene interpretata come il manifesto del circolo ermeneutico; l'intuizione delle essenze diventa l'indicazione formale dell'essenziare; la conoscenza diventa pensiero, e il pensiero diventa pensiero della tecnica (in cui tutte le direzioni tradizionali del sapere si concentrano). Con Fink l'intera concettualità tradizionale, "la speculazione", viene recuperata in una funzione in cui descrizione e interpretazione coesistono.

Tutte le dialettiche kantiane: quella tra i concetti vuoti e le intuizioni cieche (schematismo trascendentale e immaginazione produttiva), quella conoscitiva (matematica e dinamica) dell'analitica dei principi e quella metafisica dell'"uso trascendentale" (apparenza trascendentale) rientrano nella prassi costruttiva della vita quotidiana, come ogni concetto già fatto. La metafisica è affrontata (come nel pragmatismo di Peirce) nel quotidiano. Il problema della fondazione (che pretenderebbe di attribuire a un mito la posizione speciale di generatore di tutti gli altri) è solo il mito di un problema. Si comincia da dove si vuole e da dove si può: solo la fine ti dirà se quello che hai fatto era un inizio. Questo (che Dilthey chiama empirismo 'alla tedesca') è l'empirismo fenomenologico e questa è anche l'"universalità" dell'*epoché*. Se il criticismo è l'abbozzo di una futura metafisica (non: "di ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza"), la fenomenologia trasforma il dualismo kantiano in un pluralismo multiversale: perché vi sia ragione basta il minimo nesso. Così come in Schopenhauer l'intero sistema delle categorie viene ridotto alla causalità e la causalità viene ridotta al principio di ragion sufficiente (quello che governa la comunicazione in internet). Il minimo nesso non sarebbe possibile senza la struttura presuntiva dell'esperienza e non è il caso di sgranare sempre di nuovo quel rosario. O almeno: se lo si fa, lo si faccia sul serio, riportando ogni granello alla totalità della rosa cui appartiene. In questa cosmologia, che non è quella di Kant, tutto si complica e si esplica. Se le grandi dialettiche kantiane si miniaturizzano nelle macchinette wittgensteiniane dei giochi-linguaggio, la descrizione della vita che esperisce il mondo scopre il centrale "fenomeno del mondo", nascosto a Kant, che Heidegger sviluppa nella "mondanità" dell'esserci e Fink moltiplica nella dialettica degli infiniti mondi. L'immagine bruniana degli infiniti mondi e la deflagrazione kantiana del "concetto del mondo" sono il fermento segreto della cosmologia di Fink: solo l'originale materialismo fenomenologico (materialismo della materia e della forma) offre a Fink il piano di una moderna "creazione del mondo". Concludo con un dubbio: è sorprendente che Fink abbia sempre ignorato un autore come Dilthey, che pure aveva colpito sia Husserl che Heidegger e che sosteneva di esser partito, come filosofo, dal rifiuto del concetto kantiano dell'"idealità del tempo". Un rifiuto "empirista" (ma, ripeto, di un empirismo inteso nel senso tedesco del termine!).

## Premessa

Il pensiero di Eugen Fink sembra oggi uscire dalla zona d'ombra in cui per anni è rimasto confinato e interpretato in un'ottica subalterna rispetto alle filosofie di Husserl e di Heidegger. La pubblicazione, due decenni fa, del progetto di Fink di una riscrittura delle husserliane *Meditazioni cartesiane* e della stesura di una *Sesta Meditazione*<sup>1</sup> (ora apparsa anche in edizione italiana), la pubblicazione e la riedizione di altri testi finkiani, risalenti ai corsi universitari del dopoguerra, e infine l'edizione ormai avviata delle *Opere complete*<sup>2</sup>, con due nutriti volumi (curati da Ronald Bruzina) che contengono le annotazioni inedite del periodo di assistentato con Husserl, rivelano un fatto indubitabile: Fink non fu soltanto l'interprete fedele e "autorizzato" del pensiero di Husserl nell'ultimo intenso periodo del suo filosofare, ma fu soprattutto un pensatore

<sup>1</sup> Cf. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, 2 Bände, c/ di H. Ebeling, J. Holl, G. v. Kerckhoven, "Husserliana-Dokumente", Dordrecht 1988; d'ora in poi: *CM 1* per il primo volume, che riporta il testo della vera e propria *Sesta Meditazione*, e *CM 2* per il secondo volume (Ergänzungsband), che contiene i progetti finkiani di riscrittura delle prime cinque *Meditazioni cartesiane* di Husserl e altri materiali di cui renderemo conto nel seguito. Cf. l'ediz. it. del vol. I, c/ di A. Marini, *VI<sup>a</sup> Meditazione cartesiana*, Milano 2009. Occorre specificare che questa edizione italiana era stata preceduta, già da un decennio, dalla pubblicazione dell'ampio studio di G. v. Kerckhoven *Mondanizzazione e individuazione. La posta in gioco nella "Sesta Meditazione cartesiana" di Husserl e Fink* (Genova 1998), apparso in prima edizione in lingua italiana c/ di M. Mezzananza. Nella Prefazione (p. 7) il curatore ricorda le circostanze che hanno portato a questa pubblicazione e che risalgono alla primavera del 1987, quando Alfredo Marini aveva invitato Guy van Kerckhoven, allora borsista della Humboldt-Stiftung, a tenere una serie di lezioni sulla *Sesta Meditazione cartesiana* presso l'Università degli Studi di Milano.

<sup>2</sup> *Eugen Fink Gesamtausgabe* (d'ora in poi: *EFGA*), herausgegeben von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp unter Mitwirkung von Franz-Anton Schwarz, Freiburg/München. La pubblicazione delle *Opere complete* presso la casa editrice Karl Alber è cominciata con l'edizione, c/ di R. Bruzina, degli inediti di Fink degli anni Trenta: cf. *EFGA*, vol. 3, *Phänomenologische Werkstatt*, di cui al momento sono apparsi i primi due tomi (Teilband 1: "Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl", Teilband 2: "Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie"), il primo nel 2006, il secondo nel 2008. Sull'edizione delle *Opere complete* cf. Nielsen/Sepp 2007, p. 187-93. Per una prospettiva globale ed aggiornata sul pensiero di Fink si rinvia a Böhmer (c/ di) 2006 e Nielsen/Sepp (c/ di) 2009.

originale, capace di introdurre nuova linfa nella fenomenologia. Non solo egli seppe mediare nel corso degli anni Trenta tra le filosofie di Husserl e di Heidegger, fra l'istanza trascendentale e quella ontologica della fenomenologia, garantendo così la continuità del movimento fenomenologico<sup>3</sup>, ma nel dopoguerra apriva la fenomenologia ad una problematica speculativa e la rivolgeva alla prospettiva di un pensiero cosmologico.

Questo lavoro vuole essere un tentativo di avviamento al pensiero di Fink secondo un peculiare angolo di visuale: quello del rilievo che in tutta la fase friburghese della fenomenologia era venuta assumendo l'esigenza di un confronto con l'eredità kantiana, tale da configurare, entro certi limiti, una tendenza a interpretare fenomenologicamente Kant, scoprendo nella *Critica della ragion pura* un'intera dimensione fenomenologica di problemi. Noi sappiamo che, più in generale, la critica kantiana è continuamente riemersa nella riflessione filosofica del Novecento come punto di riferimento e di confronto ineludibile, ogniquale volta si è avvertita la necessità di tematizzare di nuovo l'idea stessa di filosofia. Questo vale anche per la fenomenologia. Ci riferiamo anzitutto a Husserl, che, specialmente nell'ultima fase del suo pensiero, ritrovava nella filosofia kantiana il senso di alcune intuizioni autentiche che si chiarivano solo a partire dalla fenomenologia trascendentale, ovvero interpretava il kantismo come il preannuncio di quelle scoperte genuinamente fenomenologiche, che nel primo restavano ancora impediti e che si sarebbero rivelate solamente sul terreno dell'analisi intenzionale e della riduzione trascendentale. Parlando tuttavia di "interpretazioni fenomenologiche", siamo rinviiati in primo luogo a Heidegger, che intitolava appunto *Interpretazione fenomenologica della "Critica della ragion pura" di Kant* il suo corso di lezioni universitarie del semestre invernale 1927/28, in cui troviamo delineati i temi fondanti del successivo saggio su *Kant e il problema della metafisica* (1929), ma nello spirito di un'analisi più distesa che nello scritto successivo. Già in Husserl appariva reciso quel vincolo del trascendentale kantiano al "fatto" della scienza, che aveva caratterizzato l'orientamento prevalentemente epistemologico delle "scuole" neokantiane; ma con Heidegger interpretare fenomenologicamente Kant avrebbe significato soprattutto riscoprire l'intento ontologico-fondamentale della *Critica*, e riscoprirlo nei temi che si collocano nelle zone di confine fra l'Estetica e l'Analitica trascendentale: l'immaginazione, lo schematismo, il rapporto fra il tempo e l'io penso. Ne derivava un'immagine di Kant molto diversa da quella fornita dalle "scuole" neokantiane, ma anche una tendenziale rinuncia ad una comprensione integrale del problema critico kantiano, come a Heidegger avrebbe obiettato Cassirer, l'ultimo protagonista della stagione del neokantismo tedesco.

<sup>3</sup> Cf. le osservazioni di Guido D. Neri in un articolo del 2000 dedicato a *Paci e Merleau-Ponty*: Neri 2003, p. 167.

Nel caso di Fink, l'importanza che assume nella sua riflessione il confronto con la *Critica della ragion pura* può essere ricostruita a più livelli, che solo in parte corrispondono a diversi momenti della sua indagine filosofica: la delineazione d'una serie di "analogie strutturali" fra le partizioni della *Critica* e l'idea di una sistematica fenomenologica; la ricerca di un'intensificazione e trasmutazione del problema del trascendentale, culminante nell'idea di una "fenomenologia della fenomenologia"; la scoperta che con ciò si trattava di trasformare il senso stesso del concetto e del problema del trascendentale kantiano (e non semplicemente di restituirgli valore); l'introduzione d'una istanza dialettica, che attingeva in particolare dalla Dialettica trascendentale kantiana, all'interno del progetto d'una fenomenologia costruttiva che procede oltre il dato intuitivo-descrittivo; ma soprattutto la convinzione, formatasi precocemente in Fink, che Kant fu lo «scopritore dell'orizzonte cosmologico dell'essere dell'ente», «l'autentico scopritore del problema del mondo». Sarà dunque la Dialettica trascendentale, e in particolare l'esposizione kantiana delle antinomie cosmologiche, a costituire ora la chiave interpretativa per comprendere, in un'estesa lettura della *Critica della ragion pura* che Fink svolgeva nella sue lezioni del dopoguerra<sup>4</sup> e in un ciclo di seminari condotti per tutti gli anni '60<sup>5</sup>, il significato della "rivoluzione" filosofica di Kant e per cercare un nuovo accesso – speculativo e al tempo stesso non-metafisico – al Weltproblem. Sulla tenuta complessiva di questo progetto interpretativo cercheremo di rendere conto nei capitoli che vanno dal V al VII di questo lavoro, dopo avere ripercorso i motivi più strettamente fenomenologici del pensiero di Fink (capitoli III e IV) e ricercato le premesse di questo pensiero nelle filoso-

<sup>4</sup> Mi riferisco qui, in primo luogo, al corso di lezioni del 1949 *Welt und Endlichkeit* (= *WE*), ripreso da Fink nel sem. est. 1964, edito c/ di F.-A. Schwarz, Würzburg 1990, e al testo *Alles und Nichts* (= *AN*), risalente a un corso di lezioni del 1958 e pubblicato nella collana "*Phänomenologica*" (Den Haag 1959).

<sup>5</sup> Presso l'Universitätsarchiv Freiburg sono depositate le trascrizioni dattiloscritte di quattordici seminari di Fink, recanti sul frontespizio il titolo "*Kant, Kritik der reinen Vernunft*", che furono tenuti dal 1962 al 1970. La pubblicazione di questi Seminari, che furono dattiloscritti sotto la Protokollführung di Fr.-W. von Herrmann, è prevista nell'ambito della *Eugen Fink Gesamtausgabe* con il titolo di *Epilegomena zu I. Kants Kritik der reinen Vernunft* (*EFGA*, Abt. III, Bd. 13, 1-3, c/ di G. v. Kerckhoven). In seguito saranno citati come *Kant-Seminar*, con l'indicazione del semestre accademico (dove *WS* sta per Wintersemester e *SS* per Sommersemester, cioè per semestre invernale e semestre estivo) e del numero di pagina del dattiloscritto. Nel Nachlass di Fink sono compresi anche dei quaderni autografi contenenti gli schizzi dei Seminari kantiani, che saranno pure pubblicati nel vol. 13 di *EFGA* con il titolo di *Handschriftliche Seminarvorbereitungen E. Finks* (d'ora in poi ciascun quaderno viene citato come *Seminarvorbereitung* con l'indicazione del semestre accademico). Fra questi quaderni compare anche quello relativo ad un quindicesimo seminario, di cui manca la versione dattiloscritta. Riguardo alla storia dei Seminari kantiani di Fink vd. la testimonianza di Fr.-W. von Herrmann in Herrmann/Kerckhoven 2003, e il recente saggio di G. v. Kerckhoven, apparso sulle "*Annales de Phénoménologie*" (Kerckhoven 2009).

fie di Husserl e di Heidegger, riconsiderate essenzialmente alla luce del rapporto con l'eredità kantiana (capitoli I e II).

Il nucleo originario di questo lavoro risale a due relazioni tenute in due distinti convegni: rispettivamente nel Seminario internazionale di studio sul tema "Lecture di Kant e Seminari kantiani di Fink" (Gargnano del Garda, 16-18 ottobre 2002), organizzato dalla Cattedra di Storia della Filosofia contemporanea II dell'Università degli Studi di Milano, e nella Tagung sul tema "Welt kontrovers. Eugen Finks Alternative zu Husserl und Heidegger" (Freiburg i.B., 8-11 dicembre 2005), coordinato da Thomas Herkert, Cathrin Nielsen e Hans Rainer Sepp.

Desidero ringraziare, per avermi messo a disposizione gli inediti di Eugen Fink e aiutato nella loro consultazione, la signora Susanne Fink e Franz-Anton Schwarz (dello "Eugen-Fink-Archiv" di Friburgo). Sono debitore di una particolare attenzione al percorso d'indagine che ha portato a questo lavoro a Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Guy van Kerckhoven, Hans Rainer Sepp. Ringrazio l'amico Massimo Mezzananza per i numerosi consigli e suggerimenti e Simona Bertolini per la preziosa collaborazione offertami nelle ricerche bibliografiche. Ad Alfredo Marini va soprattutto la mia riconoscenza per avermi indirizzato alla scoperta del pensiero di Fink e consigliato nel corso di tutta la ricerca.

Nella Bibliografia alla fine del libro il lettore può ritrovare l'elenco delle sigle e delle abbreviazioni delle opere citate nelle note a pie' di pagina. Accanto al riferimento alle opere principali nella lingua originale, ho dato sempre in nota (tra parentesi quadre) il numero di pagina delle traduzioni italiane esistenti. Ho tuttavia apportato nelle citazioni testuali delle necessarie modifiche, in ragione soprattutto di esigenze di uniformità nelle scelte lessicali.

Dedico questo libro a mia madre, *in memoriam*.

*Milano, giugno 2009*

## *I. La Critica della ragion pura nella fenomenologia di Husserl*

### **1. La fenomenologia di Husserl e il “ritorno” al trascendentale**

Appare indubbio che la genesi della fenomenologia, da Brentano a Husserl, rinvia a una matrice in larga misura estranea al criticismo e alle sue filiazioni, se non conflittuale con questa tradizione. Ciò non toglie che il percorso teorico di Husserl finiva per incontrare il problema del trascendentale e per intrecciarsi con esso, al punto che proprio la fenomenologia si sarebbe presentata nel Novecento come l'autentica erede del progetto kantiano di filosofia trascendentale, seppure in una posizione di rivalità con il declinante neocriticismo. Inevitabilmente a questa rivendicazione si collega la vexata quaestio se la fenomenologia – da quando cessò di essere semplice metodo neutrale di descrizione e di chiarificazione, per concepirsi come filosofia in senso radicale e come «la segreta nostalgia di tutta la storia della filosofia» – sia prossima veramente all'idealismo e al trascendentalismo kantiani, o viceversa rimanga, nelle sue istanze più intime, incompatibile con essi<sup>1</sup>. A tale questione, la cui complessità esigerebbe una verifica integrale dell'impresa husserliana, si può in prima approssimazione rispondere che anche là dove Husserl più si avvicinava alla filosofia kantiana, più si coglie che la sua fenomenologia non è comunque integrabile con essa – che, in poche parole, la riduzione fenomenologica non istituisce una dimensione trascendentale assimilabile a quella disegnata da Kant nella *Critica della ragion pura*.

Tuttavia, senza sminuire la circostanza per cui le radici della fenomenologia di Husserl sono in larga misura da ricercare al di fuori della tradizione kantiana, e prevalentemente in un filone di pensiero austriaco (da Bolzano a Brentano) irriducibilmente antikantiano, ma anche senza aderire alla “leggen-

<sup>1</sup> Per due letture opposte della questione segnalata si rinvia a quella “classica” di I. Kern (1964), che intende l'itinerario husserliano come un progressivo avvicinamento alla filosofia di Kant, e a quella più recente di V. De Palma (2001), che sottolinea invece il radicale oggettivismo della fenomenologia e la sua incompatibilità con l'idealismo kantiano. Un percorso nuovo e originale, teso a individuare i motivi kantiani nel razionalismo di Husserl, più che a stabilire un confronto comparativo fra Kant e Husserl, è quello disegnato da L. Bisin (2006).



da” per cui la svolta trascendentale successiva alle *Ricerche logiche* (divenuta palese con la pubblicazione nel 1913 del primo libro di *Idee*) costituì un “tradimento” delle originarie intenzioni della fenomenologia e un cedimento al soggettivismo di matrice kantiana, resta da valutare un fatto: nella misura in cui Husserl estendeva anche terminologicamente alla sua fenomenologia la determinazione di “trascendentale” (ciò avveniva a partire almeno dal 1908), egli era portato inevitabilmente a cercare un nuovo contatto con la filosofia di Kant, fino a riconoscere in essa il senso di «una svolta dal metodo naturale a quello trascendentale di conoscenza, dalla conoscenza e scienza positiva o dogmatica del mondo a quella trascendentale»<sup>2</sup>, cioè d’una svolta la cui vera intenzione si rivelava ora grazie alla fenomenologia. Specialmente nell’ultima fase del suo pensiero, Husserl era incline a cercare nella filosofia kantiana alcune intuizioni autentiche che si chiarirebbero solo retrospettivamente a partire dalla fenomenologia trascendentale, e a interpretare il pensiero di Kant come il preannuncio di quelle scoperte propriamente fenomenologiche che nel primo restavano ancora impedito e che si sarebbero palesate solamente sul terreno dell’analisi fenomenologica<sup>3</sup>. Ne sono testimonianza in particolare la conferenza friburghese del 1924 su *Kant e l’idea della filosofia trascendentale* e, un decennio più tardi, alcuni paragrafi centrali della *Crisi*. Ma diamo la parola a Husserl stesso, quando scriveva a Cassirer nel 1925 quanto segue:

Il mio sviluppo personale, che originariamente era ostile a Kant, ma certamente anche insensibile al senso autentico della filosofia kantiana, si riallacciava a De-

<sup>2</sup> La cit. è tratta dal saggio *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* del 1924, in *Husserliana* (= *Hua*) VII, p. 285s. Il titolo è quello di una conferenza del 1924 per il duecentesimo anniversario della nascita di Kant, il cui testo fu rielaborato da Husserl a più riprese in vista di una sua pubblicazione (non avvenuta), prevista dapprima nelle “*Kant-Studien*”, poi nello “*Jahrbuch*” dello stesso Husserl. Cf. E. Husserl, *Kant e l’idea della filosofia trascendentale*, tr. it. di C. La Rocca, Milano 1990, p. 183. Si tenga conto che ai testi husserliani compresi nel vol. VII di *Husserliana* (c/ di R. Boehm) corrisponde in tr. it., oltre al vol. recante il titolo *Kant e l’idea della filosofia trascendentale*, anche *Storia critica delle idee*, c/ di G. Piana, Milano 1989, che traduce la Parte prima di *Erste Philosophie*, intitolata *Kritische Ideengeschichte*.

<sup>3</sup> Questo orientamento va ricollegato al peculiare “stile” di Husserl nel riferirsi alla storia della filosofia. Mi limito qui a richiamare quanto osservava A. Marini in una lontana recensione del lavoro di Kern su *Husserl e Kant*, in cui scriveva: «Il suo [di Husserl] fu innanzitutto un problema di fondazione metodica che solo approfondendosi e allargandosi era destinato a scoprire la necessità di una generale riconsiderazione storica. [...] Di fatto, si può dire che Husserl visse determinate sollecitazioni kantiane e neokantiane, ma non le fece seriamente oggetto di critica storica e sistematica: si può dire che non era uno storico della filosofia, né uno di quegli esperti o “critici” di filosofia che hanno il gusto, se non il rispetto, per la diversità dei linguaggi filosofici, e neppure uno di quei filosofi la cui riflessione nasce del tutto naturalmente per contatto da quella dei filosofi del passato. Egli era uno di quelli che cominciano per distacco violento, [...] che in genere giungono per una via propria a riconoscere il mondo della cultura che li precede e li circonda, e sempre portano con sé, più o meno consapevolmente, l’odore e le abitudini della casa paterna» (Marini 1969, p. 87 e 89). Sulla “personalità” in senso filosofico di Husserl, cf. anche Marini 2002b, p. 7-44.

scartes e alla filosofia prekantiana del XVIII secolo, naturalmente in modo da essere codeterminato da importanti impulsi di Brentano, Lotze e Bolzano. Quando però io fui risospinto in modo necessariamente consequenziale dai problemi teorico-scientifici di fondo più vicini a me come matematico verso sempre nuovi problemi e, meditando sempre da capo sulla possibilità di accertamenti privi di presupposti e di una giustificazione assoluta, passai al metodo d'una analisi eidetica della coscienza, e quando mi si aprì con la riduzione fenomenologica il regno delle fonti originarie della conoscenza, allora dovetti sapere che la scienza che si accresceva per me abbracciava, nonostante l'essenziale diversità di metodo, l'intera problematica kantiana (che ora soltanto riceveva un senso profondo e chiaro), e che essa confermava i risultati principali di Kant in una fondazione e delimitazione rigorosamente scientifica. Si mostrò in un certo qual modo anche che la problematica di Kant presupponeva una problematica più primitiva e situata più in profondità e che, d'altro lato, essa era troppo angusta. Io non potevo naturalmente diventare un neokantiano della forma e del metodo marburghesi, ma potevo ben apprezzare la grande opera di questa scuola per il mantenimento e la prosecuzione del pensiero kantiano. Dopo che ho imparato a vedere Kant in una prospettiva personale, posso anch'io ricevere ora – benché solo negli ultimissimi anni – ricchi insegnamenti da Kant e dai kantiani genuini.<sup>4</sup>

Come traspare da queste parole, Husserl restava comunque lontano dallo stabilire un rapporto di filiazione della sua fenomenologia dal pensiero kantiano, sia in senso storico che strettamente problematico. Non dobbiamo cioè interpretare le parole di Husserl, in questa lettera a Cassirer del '25, come l'espressione d'un tentativo (peraltro tardivo) di inscrivere la fenomenologia nella tradizione filosofica risalente a Kant o di stabilirne una genealogia kantiana: esse testimoniano piuttosto la ricerca, avviata già da tempo, di mettere in luce «una evidente affinità essenziale tra questa fenomenologia e la filosofia trascendentale di Kant»<sup>5</sup>, secondo quanto Husserl affermava nella conferenza di Friburgo del 1924 per i duecento anni dalla nascita di Kant.

L'incontro di Husserl con il pensiero di Kant avviene in verità per un percorso autonomo rispetto a quel "ritorno" al trascendentale che aveva contraddistinto, a partire dall'ultimo trentennio dell'Ottocento, le esperienze più mature delle "scuole" neokantiane. Tale incontro, e in generale il farsi strada nella ricerca di Husserl di una prospettiva trascendentale, non nasceva dal recepire tardivamente la lezione di queste ultime, ma da esigenze interne allo sviluppo della problematica fenomenologica dopo la pubblicazione delle *Ricerche logiche* (1900-1901), nella misura in cui l'indagine husserliana, procedendo oltre lo stadio di una considerazione correlativa delle oggettività ideali della logica e dei vissuti intenzionali di coscienza in cui esse pervengono a dati, si apriva al tema della coscienza pura o trascendentale in cui si costituiscono tutte le realtà del mondo. Ora non c'è dubbio – se si vuole dare rilievo

<sup>4</sup> Lettera di Husserl a Ernst Cassirer del 3.IV.1925, in *Briefwechsel* 5, p. 4.

<sup>5</sup> *Hua* VII, p. 231 [*Kant e l'idea...*, p. 119].

alle critiche da parte neokantiana alla presunta “ingenuità” del metodo fenomenologico nella sua formulazione iniziale – che

nelle *Ricerche logiche* non viene posta la fondamentale questione “trascendentale” della possibilità della conoscenza oggettiva (nel senso criticistico), né viene data una risposta ad essa. Tale questione non è neppure presente nel loro orizzonte metodologico. Ma altrettanto poco essa è presente nella seconda fase della filosofia fenomenologica di Husserl, rappresentata dalle *Ideen* e interpretata dal criticismo come una svolta verso la sua problematica.

Sono parole tratte da un fondamentale saggio di Eugen Fink del 1933, apparso sulle “*Kant-Studien*” con il titolo *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*<sup>6</sup> e pubblicato con una premessa di Husserl, in cui il fondatore della fenomenologia dichiarava di condividerne appieno ogni proposizione. Nella parte iniziale di questo lungo articolo, su cui avremo occasione di tornare in seguito, Fink replicava alle critiche e ai fraintendimenti di parte neokantiana nei riguardi della fenomenologia, e in particolare alle obiezioni di due esponenti della scuola di Rickert: Rudolf Zocher e Friedrich Kreis. Vale qui la pena di soffermarci brevemente su queste obiezioni, così come le riassumeva Fink, perché in un certo modo esse sono rappresentative delle critiche mosse alla fenomenologia anche da parte di altri pensatori neokantiani; ma soprattutto perché offrono per contrasto alcuni elementi utili a tracciare un preciso discrimen fra il senso del trascendentale nella fenomenologia da un lato e nella tradizione di pensiero che si interpretava come diretta erede del criticismo di Kant dall’altro.

Presupposto indiscusso della critica di parte neokantiana alla fenomenologia di Husserl era – a giudizio di Fink – l’interpretazione in chiave discontinuistica dello sviluppo problematico che portava dalle *Logische Untersuchungen* (1900/1901) al volume primo di *Ideen* (1913). La critica di fondo che i pensatori neokantiani movevano alla filosofia delle *Logische Untersuchungen* era quella per cui la fenomenologia restava segnata, dal punto di vista del metodo, da un tratto di *intuizionismo*, che finiva per riporre l’essenza della conoscenza in una sfera pre-logica e ante-predicativa. Donde il rimprovero di sanzionare – attraverso il richiamo all’autodonazione evidente e il rifiuto del pensiero costruttivo – l’ingenuità e il dogmatismo di una teoria del conoscere come immediata corrispondenza alla “cosa stessa”. A questo rimprovero si collegava l’accusa di *ontologismo*, cioè di una ingiustificata restrizione della tematica della conoscenza all’ente, nel senso per cui le *Logische Untersuchungen* intenderebbero le stesse “idealità” della logica come forme di oggettualità essenti e non distinguerebbero fra l’ente e il “senso che vale”. In altri termini la fenomenologia, secondo i critici neokantiani, effettuerebbe

<sup>6</sup> Ora in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939 (= SzP)*, Den Haag 1966, p. 79-156, qui sopra p. 92s.

una ontologizzazione dell'a priori, ovvero – come attesterebbe la dottrina dell'intuizione categoriale e delle essenze – una riduzione dei valori ad entità descrivibili, con la conseguenza che i fenomeni relativi alle dimensioni del senso e della validità subirebbero una sorta di reificazione. Ora però con la “svolta” di *Ideen* Husserl si sarebbe aperto un varco verso la problematica della possibilità della conoscenza, scoprendo la coscienza pura come il livello fondante di ogni realtà conosciuta. Tuttavia Husserl, pur avvicinandosi (secondo i suoi interpreti neokantiani) alla problematica e alla terminologia del criticismo, sarebbe rimasto ancora irretito nei motivi dogmatici iniziali, che subirebbero solo una sorta di sublimazione. Rifiutando infatti ogni apporto costruttivo del pensiero, Husserl finirebbe per intendere l'io trascendentale come io individuale ed essente, e non come “pura forma”, come a priori logico dell'essere reale. La «sfera fondante» sarebbe pensata dalla fenomenologia come una sfera ontica, quella dell'essere immanente dell'esperienza interna, e l'idea della costituzione sarebbe riportata al rapporto fra gli oggetti della «percezione interna» e quelli della «percezione esterna». In sintesi: mentre il criticismo vuole spiegare l'ente facendo ritorno ai suoi presupposti trascendentali di senso e di validità, la fenomenologia si limiterebbe ancora a «spiegare l'ente con l'ente»<sup>7</sup>.

Nella sua replica Fink non svolge solo una contestazione dei singoli capi d'accusa, come quelli relativi all'intuizionismo e all'ontologismo delle *Ricerche logiche*; ma al presupposto di fondo della critica neokantiana – che le *Idee* tentavano, senza riuscirvi, una svolta verso una forma di idealismo affine al criticismo – egli ribatte che è solo a partire dal venire allo scoperto nelle *Idee* del problema della riduzione fenomenologica, che si chiarisce retrospettivamente l'«intenzione vivente» che era alla base delle stesse *Ricerche logiche*. È una risposta che indubbiamente riscuoteva la piena approvazione dell'anziano Husserl. L'essenziale rimaneva questo per Fink: se nel passaggio dalla problematica delle *Ricerche logiche* a quella delle *Idee* è evidenziabile una certa «somialtanza formale»<sup>8</sup> con il passaggio dalla conoscenza ingenua dell'ente alla conoscenza “criticistica” della possibilità dell'esperienza, questa trasformazione deve però essere compresa come il necessario dispiegamento dei motivi fenomenologico-trascendentali che erano già embrionalmente operanti nelle *Ricerche logiche*. Sennonché questi motivi non sono assimilabili per Fink alla questione trascendentale della possibilità della conoscenza oggettiva nel senso del criticismo, come questione che rimane ancora interna all'atteggiamento “mondano”, ma aprono nella fenomenologia a una problematica del tutto diversa, che riconduce il mondo alla sua origine in una soggettività che non è parte del mondo stesso. In questo senso «la fenomenologia non può affatto allontanarsi dal criticismo perché non fu mai presso di esso»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Cf. *SzP*, p. 95-8.

<sup>8</sup> *SzP*, p. 87.

<sup>9</sup> *SzP*, p. 99.