

Nodi

Collana di Storia della Filosofia



Nodi. Collana di Storia della filosofia

ISSN: 2421-6844 (cartaceo) - 2464-868X (online)

Direttore: Andrea Le Moli

Segretari: Pietro Giuffrida, Gabriele Schimmenti, Michele Tutone

Comitato scientifico internazionale: Markus Gabriel (Universität Bonn), Helen Lang (Villanova University), Jean-Marc Narbonne (Université Laval), Dmitri Nikulin (New School for Social Research), Luigi Ruggiu (Università Ca' Foscari Venezia), Leonardo Samonà (Università degli Studi di Palermo), Andreas Urs Sommer (Albert-Ludwigs Universität Freiburg), Franco Trabattoni (Università degli Studi di Milano)

N. 2 - Giugno 2016

Understanding Matter

Vol. 2. Contemporary Lines

Edited by Andrea Le Moli and Angelo Cicatello

© Copyright 2016 New Digital Frontiers srl

Viale delle Scienze, Edificio 16 (c/o ARCA)

90128 Palermo

www.newdigitalfrontiers.com

ISBN (a stampa): 978-88-99487-09-6

ISBN (online): 978-88-99487-11-9

Pubblicazione realizzata con il contributo del
CRF - Centro Internazionale per la Ricerca Filosofica
www.ricercafilosofica.it

Le opere pubblicate sono sottoposte a processo di peer-review a doppio cieco

UNDERSTANDING MATTER

VOLUME 2

CONTEMPORARY LINES

Edited by Andrea Le Moli and Angelo Ciatello

This volume includes contributions on History of Contemporary Philosophy originally presented as individual papers at CRF 1st International Conference «Understanding Matter», Palermo (Italy), 10-13th April 2014.

Contents

Objects in Wittgenstein's <i>Tractatus</i> : from Ontology to Everyday Language MARIA BALASKA	9
'Qui/ sulla landa del senso/ a qualche metro dal suolo'. Yves Bonnefoy e la terrestre trascendenza di Douve ROSARIA CALDARONE	23
Noi, e non i gatti, ci facciamo immagini dei fatti MARCO CARAPEZZA	33
Materia noematica e materia temporale: tra fenomenologia ed ermeneutica GAETANO CHIURAZZI	49
Fleshly Matter. The Constitution of the Lived Body: Cognitive Science Models and Phenomenological Accounts EDOARDO FUGALI	63
A Tale of Two Tables: Eddington on the Meaning of Matter DANIELA HELBIG	79
Sensibility and Matter in Levinas's Phenomenology SEBASTIANO GALANTI GROLLO	93
Ways to Cheap Predictions. A Note on the Concreteness of Concrete Objects LUCA GASPARRI	107

The Problem of Matter in Phenomenology ROBERTA LANFREDINI	113
Matter as Information. Quantum Information as Matter VASIL PENCHEV	127
Living and Not-living Matter: Complexity and Self-Organisation in Kauffman CLAUDIA ROSCIGLIONE	139
Matter and Stuff - Two Sides of the Same Medal? KLAUS RUTHENBERG	151
Emancipative Educational Practices under Materialistic Premises GEORGIOS SAGRIOTIS	167
Quando la materia 'ama nascondersi'. Dissoluzione epistemologica dell'oggettività e implicazioni 'umanistiche' del Principio di Indeterminazione LUCIANO SESTA	179
On the Phenomenology of the Material and its Relation to Mind and Mathematics MOHAMMAD SHAFIEI	195
Sulle condizioni materiali della morfologia evolutiva SALVATORE TEDESCO	209
Matter and Living Experience. A Phenomenological Approach LUCA VANZAGO	221
<i>Morphé</i> . Towards a Transition from Physics to Chemistry RAINER E. ZIMMERMANN	235

Materia noematica e materia temporale: tra fenomenologia ed ermeneutica

GAETANO CHIURAZZI

1. Comprendere la materia?

Vorrei prendere come punto di avvio di queste considerazioni il titolo di questo convegno: *Understanding Matter, Comprendere la materia*. Certamente il titolo si riferisce al fatto che si tratta qui di teorie intorno alla materia, ma che si parli di comprensione è per me significativo anche da un altro punto di vista. Questo titolo suscita infatti la domanda se sarebbe in generale possibile, non *comprendere*, ma *percepire* la materia. La si può ad esempio vedere, sentire, toccare? A prima vista, sembrerebbe di sì e forse il senso che più si adatta a ciò che normalmente intendiamo con il termine 'materia' è il tatto. Per il fatto che ritenevano che è essere solo ciò che si può toccare, ovvero il corpo, i cosiddetti 'figli della terra', nel *Sofista* di Platone, vengono anche tradizionalmente definiti 'materialisti'. Il che assume un rilievo particolare in relazione agli altri protagonisti della 'gigantomachia intorno all'essere', ovvero gli 'amici delle idee', che conseguentemente potremmo dire 'formalisti', dando così credito all'opposizione, divenuta canonica, tra materia e forma. Gli amici delle idee ritengono che si possa conoscere – e quindi sia – non solo ciò che si offre all'urto e al contatto, che anzi è oggetto di una conoscenza limitata e inferiore, ma anche, e soprattutto, quel che si afferra con il ragionamento (*logos*), il quale, a differenza della sensazione, ci permette di cogliere quel che nel divenire «resta identico nelle medesime condizioni».¹ L'idea è infatti l'elemento identico nel divenire.

È allora su questo punto che vorrei insistere: più che la contrapposizione tra sensibilità e ragionamento, *aisthesis* e *logos*, quel che mi

¹ Platone, *Soph.*, 248 A.

sembra determinante è questa implicita e preliminare comprensione di ciò che è materiale come qualcosa che non resta identico, che muta, e di ciò che è formale – o ideale – come quel che resta identico: il primo apparendo così come un elemento dinamico e l'altro come un elemento statico. È del resto proprio nell'intermezzo della discussione sulle posizioni dei figli della terra e degli amici delle idee che Platone propone la definizione dell'essere come *dynamis*, più facile da accettare per i primi che non per i secondi, e comunque destinata a sconvolgere le ontologie degli uni e degli altri. In base a questa impostazione problematica, la nostra domanda iniziale si può formulare anche in questo modo: la dimensione dinamica – materiale – del reale è oggetto di percezione o di comprensione? E che cosa distingue la comprensione da ciò che Platone chiama qui *logos*, ovvero la facoltà che coglie ciò che è identico e stabile, una funzione che Aristotele e Husserl attribuiranno poi alla *noesis*?

Il fatto di aver posto la questione come un problema di percezione o di comprensione è chiaramente un indice dello sfondo filosofico su cui intendo affrontarlo: quello del rapporto tra la fenomenologia e l'ermeneutica filosofica. A questo proposito mi riferirò innanzi tutto alle discussioni husserliane nella *Terza* e nella *Quarta ricerca logica* e al modo in cui Heidegger sviluppa la sua ontologia fondamentale in *Essere e tempo*.

2. La materia: tra sostanza e possibilità

La *Terza* e la *Quarta ricerca logica* sono dedicate alla distinzione tra oggetti indipendenti e oggetti non indipendenti: l'importanza di questa distinzione è sottolineata da Husserl sin dalle prime righe della *Terza ricerca*. Essa infatti «oltrepassa la sfera dei contenuti di coscienza, diventando estremamente significativa, sotto il profilo teoretico, nel campo degli oggetti in generale»² o, secondo la problematica della *Quarta ricerca*, dei significati. Gli elementi indipendenti sono quelli che possono essere rappresentati separatamente, mentre quelli non indipendenti non sussistono se non in relazione a questi. Tale rapporto si configura come un rapporto di fondazione, la cui definizione è data da Husserl nel § 14: «Se un α come tale può esistere soltanto in una

² Husserl 1988b, 17.

unità comprensiva che lo connette ad un μ , noi diciamo che *un α come tale ha bisogno di essere fondato da un μ* , o anche: *un α come tale ha bisogno di essere integrato da un μ* .³

La distinzione fondante-fondato (che quindi ricalca quella tra elementi indipendenti ed elementi non indipendenti) è per Husserl cruciale anche per un altro motivo: su di essa si basa la possibilità delle ontologie materiali, ovvero di quelle ontologie che hanno a loro fondamento delle essenze pure, vale a dire delle oggettualità non astratte, che nella loro concretezza e determinatezza di contenuto sono a fondamento di rapporti implicativi non reciproci, come ad esempio quello tra oggetto colorato e colore: il colore è un oggetto dipendente dall'esistenza dell'oggetto colorato, il quale quindi nella sua materialità precede ontologicamente la specificazione del colore. Sono essenze (*essentiae*) di questo tipo i concetti di «*casa, albero, colore, suono, spazio, sensazione, sentimento, ecc.*», i quali, scrive Husserl, «portano ad espressione la materialità». ⁴ Il termine che Husserl usa per indicare questo carattere materiale è *sachhaltig*: ma esso è esplicitamente considerato come un sinonimo di *material*, laddove egli scrive:

Questa distinzione cardinale tra la sfera essenziale 'formale' [riguardante le leggi formali analitiche, cioè i rapporti di implicazione reciproca] e la sfera essenziale 'materiale' [riguardante le leggi materiali sintetiche, cioè i rapporti di implicazione non reciproca] costituisce la vera differenza tra le *discipline* (e quindi le leggi e le necessità) *analitiche a priori e sintetiche a priori*.⁵

L'espressione italiana 'sfera essenziale materiale' corrisponde infatti in tedesco a '*sachhaltige oder materiale Wesenssphäre*'. La materialità si identifica quindi con ciò che è autonomo o indipendente; a livello

³ Husserl 1988b, 52.

⁴ Husserl 1988b, 42. La dottrina husserliana dell'«a priori materiale» mostra qui la sua derivazione dalla concezione aristotelica secondo cui il fondamento delle singole scienze consiste in un'essenza o in una definizione che si coglie in maniera del tutto intuitiva, tramite cioè un atto noetico (cfr. Aristotele, *An. Post.* II, 19 b 100). E l'essenza, come la sostanza, è per Aristotele forma, e non materia (Aristotele, *Met.* VII 3, 1029 a 20-30). Come in Aristotele, il problema della genesi dell'essenza diventa quindi il problema del rapporto tra esperienza e universale, tra induzione ed intuizione.

⁵ Husserl 1988b, 42.

linguistico questa indipendenza è rappresentata dai termini categorematici, ovvero da quei termini che sono dotati di un significato o indicano un oggetto autonomi. Essi costituiscono propriamente il contenuto semplice delle nostre espressioni, ovvero quei contenuti che fanno da fondamento a ogni altro contenuto che da essi dipende. I termini sincategorematici sono invece quelli che, come le particelle, le congiunzioni, le flessioni verbali e nominali, in generale gli elementi sintattici di un linguaggio, non esprimono un significato autonomo, ma dipendono per questo da altri termini, quelli categorematici. La distinzione categorematico-sincategorematico che esprime delle differenze grammaticali è però valida anche a livello oggettuale o di contenuto: un contenuto indipendente – e dunque materiale in senso proprio – si ha solo nel caso dei significati indipendenti. Rispetto ad essi, i significati sincategorematici sono contenuti fondati: essi sono significati incompleti e perciò bisognosi di integrazione. «L'essenza dei sincategoremi è determinata dalla non-indipendenza così definita del significato in quanto significato».⁶

Se la sfera sincategorematica è importante per la costruzione di una morfologia dei significati – cioè di quelle composibilità sintattiche che sono indifferenti a qualsiasi particolarità materiale dei significati – e quindi di una grammatica pura, la sfera categorematica, o delle essenze materiali, è importante per la definizione del valore conoscitivo delle nostre espressioni o delle nostre intenzioni di significato, ovvero per la costruzione di una logica della verità, la quale mira all'adeguatezza del contenuto. Questo compito è svolto dall'intuizione riempiente: conoscenza e riempimento di significato sono infatti la stessa cosa.⁷ L'atto del riempimento di significato è un atto intuitivo: Husserl intende il rapporto che così si delinea tra la mera intenzione significante e il riempimento di significato o intuizione come un dato fenomenologico primitivo. Il riempimento è anzi il termine che «meglio caratterizza l'essenza *fenomenologica* del riferimento conoscitivo».⁸ Quando questa adeguatezza accade, quando cioè l'intenzione significante si riempie in una intuizione, diciamo anche che 'l'oggetto dell'intuizione viene conosciuto mediante il suo concetto' oppure che

⁶ Husserl 1988b, 103.

⁷ Husserl 1988b, 332.

⁸ Husserl 1988b, 332.

‘il nome corrispondente trova la propria applicazione nell’oggetto che si manifesta’.⁹

Il riempimento ultimo rappresenta, scrive Husserl, un ideale di compiutezza, di perfezione (*Volkommenheitsideal*): in esso

Si realizza l’essere nel senso della verità, della ‘concordanza’ correttamente intesa, dell’*adaequatio rei ac intellectus*, qui essa è data in se stessa e può essere direttamente afferrata e colta.¹⁰

Va da sé che questa compiutezza implica il raggiungimento di un’unità categorematica che diventa tanto più difficile quanto più le nostre intenzioni significative implicano delle strutturazioni sintattiche che le rendono sempre più mediate e si allontanano dal riferimento a contenuti materiali immediati. È il caso della scienza, la cui storia, come scrive Husserl, è caratterizzata da un allontanamento sempre più accentuato dall’intuizione diretta delle cose stesse, il che ha portato a quello ‘svuotamento dei *plena*’ a cui la fenomenologia intende reagire. Ma l’unico modo per ripristinare questo riempimento è quello di ritornare ai nuclei iletici ultimi, elementari, «che non contengono più sintassi alcuna»,¹¹ che sono indicati dalle variabili libere nel giudizio formalizzato e che rimangono identici al variare della ‘forma nucleo’, cioè della loro forma sintattica.¹² Lo statuto di queste materie ultime è quello che qui interessa: l’atto di riempimento va caratterizzato come una «coscienza di identità», e ciò non in termini comparativi o mediati, ma come un vissuto immediato, in cui l’oggetto si dà ‘in carne ed ossa’, ovvero come oggetto identico e unitario in maniera *completa*.¹³ Si tratta allora di identità date, di entità indipendenti e complete, categorematiche, di essenzialità che fanno da fondamento alle ontologie regionali, o di identità *costituite*? Cioè: si tratta di entità che nella loro permanenza sono, per così dire, atemporali, o che comportano una strutturazione dinamica?

In *Idee I*, la distinzione tra *hyle* e *morphé* è esplicitamente intesa come avente senso solo «nell’ambito del grado, da tener fermo, della

⁹ Husserl 1988b, 332.

¹⁰ Husserl 1988b, 302.

¹¹ Husserl 1966a, 251.

¹² Husserl 1966a, 381.

¹³ Husserl 1988b, 333.

temporalità già costituita». ¹⁴ Se quindi a questo livello si può parlare di ‘materie’, si tratta, per così dire, di ‘materie ideali’, e dunque, come forse potremmo dire, di un ‘materialismo noematico’: un materialismo, cioè, in cui la materia assume i caratteri della sostanza, di quella permanenza dell’identità che gli oppositori dei figli della terra attribuivano appunto alle idee. L’esempio dell’albero che Husserl riporta nel § 97 di *Idee I* chiarisce bene questo punto: il medesimo colore noematico del tronco di un albero è consaputo come identico nella continua unità di una mutevole coscienza percettiva, e cioè nelle continuate trasformazioni iletiche sensibili, ¹⁵ venendo a costituire così il colore oggettivo distinto dal momento iletico dell’*Erlebnis* concreto, cioè dalla sensazione di colore. La questione quindi concerne questo livello noematico della materialità, il cui correlato cognitivo è l’intuizione.

La materialità noematica è risultato di una serie di atti noetici che nelle loro variazioni fanno emergere il nucleo identico che attraversa una molteplicità di sensazioni singole, nelle quali è data la *hyle* sensibile. Ma questa *hyle* sensibile è comunque una *hyle* spaziale, non temporale, perché è una *hyle* ancora caratterizzata dall’estensione (un colore sensibile non può non essere esteso): la *hyle* temporale – di cui Husserl parla in alcuni manoscritti del gruppo C – apre invece sulla dimensione di una temporalità originaria della coscienza che comporta l’idea di una sintesi passiva, e cioè di una forma intrinseca anteriore a quella intenzionale. Come scrive Jacques Derrida nel suo studio sul problema della genesi nella fenomenologia, a livello della temporalità costituita, in cui solo vale la distinzione tra *hyle* e *morphé*, il problema del tempo – ovvero il problema della temporalità del senso, o del senso come temporalità – è già risolto o non si pone affatto. ¹⁶ Eppure, come mostrano i manoscritti a cui si è fatto cenno, l’atto noetico che dà origine a questa materialità noematica è già temporale,

già costituito attraverso una sintesi originaria. La forma pura è essenzialmente *già* materiale. In termini di *hyle* e di *morphé*, la *hyle* temporale prima dell’intervento esplicito della *morphé* è *già* ‘passivamente informata’ e in questa misura la *morphé* incontra una materia

¹⁴ Husserl 2002, 191.

¹⁵ Husserl 2002, 221.

¹⁶ Derrida 1992, 186.

che può 'animare' solamente perché la sintesi temporale è già stata effettuata passivamente nel momento precedente.¹⁷

È della specificità di questa 'materia già informata', o di questa 'forma materiale', intrinsecamente dinamica, che si colloca a uno strato più profondo della *hyle* noematica, e che quindi esprime una sintesi ancora più originaria, che, a mio parere, ne va nell'ontologia heideggeriana: essa prende il nome di 'tempo'.

3. L'ontologia sincategorematica di *Essere e tempo*

Ma possiamo con diritto chiamare 'tempo' questa *hyle* temporale? Non dovremmo insistere nel dire che si tratta pur sempre di 'materia', e non di forma? Husserl ammette che la distinzione tra materia e forma è valida solo al livello della fenomenologia costituita e non della fenomenologia genetica. Se a questo livello più profondo questa distinzione scompare – al livello, cioè, in cui la materia diventa temporale – diventa allora possibile parlare sia di materia temporale sia di tempo materiale. E definire 'materiale' il tempo significa sottolineare il fatto che esso non è più solo 'forma', com'è ancora in Kant, ma è – a voler usare, per quanto impropriamente, questa espressione – la 'sostanza' stessa del reale.¹⁸

L'ontologia heideggeriana non è che lo sviluppo della concezione dinamica, modale, della materia. Essa può essere considerata come una diversa risposta all'esigenza della ricerca fenomenologica di rintracciare il fondamento delle eidetiche o ontologie regionali materiali, in cui tale fondamento non è più concepito in termini sostanziali. Conseguenza di questa diversità è la scelta di fare della comprensione, e non dell'intuizione, la modalità fondamentale di approccio all'ente: questa scelta comporta uno spostamento concettuale per cui anche l'oggetto correlato di tale diversa modalità cognitiva non è più determinato come un che di identico – una essenzialità – ma come qualcosa

¹⁷ Derrida 1992, 194.

¹⁸ Se, come qui vogliamo sostenere, la materia non può che essere temporale, e cioè non può che essere intesa in termini dinamici e non sostanziali, bisogna convenire che ogni materialismo non può che essere *storico*: un'idea che Marx ha colto molto bene, anche per il significato pragmatico che ha dato a questa forma di materialità, e che, come vedremo, ci interesserà anche in riferimento a Heidegger.

di intrinsecamente dinamico, un *Wesen* nel significato verbale della parola. E ciò vale sia dell'oggetto sia del soggetto: la critica di Heidegger alla concezione husserliana di coscienza è rivolta contro la definizione che ne viene data nel § 49 delle *Idee*, e cioè come un essere al quale *nulla re indiget ad existendum*, che perciò è separato, indipendente, assoluto. Heidegger osserva che qui «viene ripresa l'antica definizione della sostanza».¹⁹ Diversamente, il 'soggetto' dell'analitica esistenziale, ovvero l'Esserci, è definito piuttosto da una costitutiva 'mancanza', che ne fa un ente intrinsecamente segnato dal movimento, dalla motilità, mancanza rappresentata dalla morte: questa mancanza (*steresis*) interviene perciò come elemento che modalizza temporalmente la sostanzialità, facendone una *possibilità*. L'idea che qui vorrei sviluppare è allora questa: la comprensione che Heidegger ha dell'Esserci, e tutta l'ontologia che ne consegue, costituisce quella 'iletica temporale' che nella fenomenologia rappresenta uno sfondo mai del tutto esplicitato. Una iletica che non può più avere i caratteri di un'ontologia categorematica ma che è sincategorematica, perché segnata dalla 'mancanza', e cioè da un'incompletezza costitutiva, che la rende strutturalmente aperta.

Che si tratti di un'ontologia sincategorematica lo si vede innanzi tutto dal particolare linguaggio con cui Heidegger la elabora:²⁰ si tratta di un linguaggio che abbandona il primato della nominazione per prodursi in uno sconcertante moltiplicarsi di espressioni non nominali. Tale linguaggio risponde all'esigenza di ridefinire la grammatica dell'esistenza al di là della categorizzazione e della sostanzialità. L'Esserci, ad esempio, ci dice Heidegger, è il suo Ci; l'esistenza è definita come l'In' dell'essere-nel-mondo; la struttura della significatività ha il suo nucleo costitutivo nel 'per' del mezzo; la cura, in quanto struttura temporale fondamentale dell'Esserci, è l'essere avanti a sé come essere già in ed esser presso', ovvero è definita tramite le preposizioni

¹⁹ Heidegger 1991, 129.

²⁰ L'importanza della distinzione grammaticale tra categoremi e sincategoremi, e delle sue implicazioni ontologiche, è evidente se si pensa che la tesi di dottorato di Heidegger era dedicata alla *Grammatica speculativa* di Tommaso di Erfurt, allora attribuita a Duns Scoto (cfr. Heidegger 1974). Si tratta di uno sfondo concettuale a partire dal quale sia Husserl sia Heidegger muovono nell'elaborazione delle rispettive ontologie: quello di una 'grammatica pura', che caratterizza la riflessione della scuola dei Modisti tra XIII e XIV secolo.

'zu, in, bei'. Non è azzardato a mio parere parlare qui – sulla base di questo primato 'esistenziale' dei sincategoremi – di una 'costituzione prepositiva' dell'Esserci. Il termine 'prepositivo' sta a indicare sia il ruolo fondamentale che le preposizioni hanno nella descrizione dell'analitica esistenziale sia il fatto, a questo correlato, che la dimensione sincategorematica – sintetica e dinamica – *precede* ogni posizione, ovvero ogni determinazione e definizione di identità. Al punto che su questa base si potrebbe riformulare la famosa definizione kantiana dell'esistenza come posizione assoluta dicendo che essa è, semmai, *preposizione assoluta*.²¹

Si potrebbe obiettare che se l'ontologia di *Essere e tempo* è un'ontologia sincategorematica, questo ne accentua l'aspetto formale, piuttosto che farne un che di materiale. Ritengo al contrario che proprio il carattere incompleto dei sincategoremi ne faccia qualcosa di più simile alla materia che non alla forma, e alla materia come entità dinamica e non sostanziale. La forma, come abbiamo visto, è caratterizzata dalla compiutezza, dalla presentazione compiuta di un *eidōs*: da essa dipende l'identità dell'oggetto. L'a priori materiale, così come lo concepisce Husserl, è strutturalmente un a priori categoriale: è quel tipo di a priori sostanziale da cui dipendono dei nessi implicativi, quali ad esempio i rapporti di sussunzione tra generi e specie (un colore suppone come suo a priori materiale un oggetto colorato, che quindi è il genere di cui il colore è specie).²²

Non così nel caso della materialità incompleta del sincategorema: anche qui abbiamo delle leggi compositive, ma esse non danno luogo a rapporti di sussunzione, bensì a *sensi* possibili. Inteso in termini non sostanziali ma modali, l'a priori materiale esprime delle composibilità di senso, e quindi, correlativamente, definisce una *impossibilità*: esso determina una classe di sostituzioni possibili, che possono avvenire, non *salva veritate*, come nelle verità puramente formali (analitiche), ma *salva significatione*. È allora interessante notare, a mio parere, come

²¹ Su ciò mi permetto di rinviare a Chiurazzi 2009, 240-257.

²² Ci si può chiedere perciò in che senso le leggi sintetiche dell'a priori materiale siano davvero 'sintetiche': in quanto formalizzabili come rapporti di sussunzione sembrano infatti molto simili a quel che Kant classificava sotto il nome di 'giudizi analitici', ovvero quei giudizi in cui il predicato è già contenuto nel soggetto (il colore implica l'oggetto colorato). Sulla differenza tra i giudizi sintetici kantiani e la sintesi a priori husserliana cfr. Benoist 1999.

nell'analitica esistenziale questo ruolo – quello di definire il limite delle possibilità – sia svolto dalla morte: essa 'permette' che ci sia senso finché l'Esserci è, costituendone il limite, essendo cioè la condizione di impossibilità dell'esistenza, e dunque del senso. In quanto mancanza, la morte rende dunque 'materiale' l'esistenza, che è, grazie ad essa, segnata da un limite, oltre il quale non c'è più senso. Questa materialità è espressa da Heidegger dicendo che 'nessuno può morire al mio posto', e cioè che gli Esserci non sono intersostituibili *salva significatione*.²³ La scomparsa o la sostituzione dell'Esserci comporta la scomparsa o la sostituzione del senso. Il vero a priori materiale è dunque l'Esserci, in quanto condizione di tutte le compostibilità di senso. E l'Esserci – la cosa va ripetuta ancora una volta – non è sostanza: è un sincategorema.

Il senso non è dunque il risultato di una funzione riempiente, ma è anzi eminentemente sincategorematico, cioè segnato da un'incompletezza strutturale (c'è senso finché l'Esserci è incompleto, non totale),²⁴ il che significa anche (per il nesso che abbiamo visto tra sincategorema, mancanza e *dynamis*) dinamico. Il fatto che Husserl tenda a concepire sempre il senso come un contenuto, come il momento correlativo di una funzione riempiente, ha come correlato a livello linguistico, come nota Jocelyn Benoist, il primato del categorematico e della nomina-zione²⁵ e, a livello epistemico, il primato dell'intuizione. Inteso in termini sincategorematici, invece, il senso non può più essere oggetto di intuizione:²⁶ la sua incompletezza strutturale implica infatti un'impossibilità di darsi nella sua totale identità, 'in carne ed ossa'. Esso è piuttosto un che di potenziale, che implica il riferimento a un'assenza, a una mancanza, quel che per Aristotele caratterizza piuttosto la *dy-*

²³ Cfr. Chiurazzi 2009, § 4.6.

²⁴ «L'eliminazione della mancanza di essere importa l'annichilimento del suo essere. Fin che l'Esserci è come ente, non ha ancora raggiunto la propria 'totalità'; ma, una volta che l'abbia raggiunta, tale raggiungimento importa la perdita assoluta dell'essere-nel-mondo» (Heidegger 1986, 360). È mia convinzione che questa strutturazione dell'esistenza, per cui la completezza distrugge il senso e viceversa il senso implica l'incompletezza, abbia più di un'analogia con i risultati dei teoremi di Gödel. Ho affrontato questo tema in Chiurazzi 2009, § 4.7.

²⁵ Benoist 1997, 24.

²⁶ Già Schlick aveva messo in discussione il carattere intuitivo delle proposizioni che esprimono degli a priori materiali nel senso di Husserl, affermandone piuttosto il carattere concettuale (Cfr. Benoist 1999, 29.).

namis. Ed esattamente la possibilità come tale è, secondo Heidegger, l'‘oggetto’ della comprensione.

Perché la comprensione, in tutte le dimensioni essenziali di ciò che è in essa apribile, procede sempre secondo possibilità? Ciò dipende dal fatto che la comprensione ha in se stessa la struttura esistenziale che noi chiamiamo progetto.²⁷

La comprensione coglie delle possibilità, e questo è, per Heidegger, il senso, che l'interpretazione si occupa poi di articolare, cioè di determinare: «il senso è l'articulabile dell'aprire comprendente».²⁸ Ad esso è collegata la dimensione temporale del futuro, cioè una costitutiva apertura che lo lascia in un'indefinitezza e incompletezza strutturali.

4. Tempo e totalità

La ‘materia’ è dunque ‘forma incompleta’, tempo, *dynamis*, ovvero possibilità limitata, e perciò senso: laddove tutto fosse possibile, infatti, non ci sarebbe affatto senso. I sincategoremi perciò non sono certo materia, ma neanche forme pure: sono qualcosa di intermedio tra l'uno e l'altro, ovvero elementi sintattici che veicolano delle possibilità semantiche. Hanno quindi una loro materialità, che si esprime nella loro capacità di dar luogo a certe configurazioni o certi ulteriori significati completi piuttosto che altri; essi però non sono né stanno per oggetti (che Husserl collega piuttosto al categorematico), essendo l'oggetto un *quid* identico e formalmente compiuto.

Lo statuto ontologico di questa forma incompleta – come la *hyle* informata dalla *dynamis* – ricorda l'interpretazione che Heidegger dà della materia in quanto caratterizzata dalla *steresis* in *Sull'essenza e sul concetto della physis*: anche la privazione, scrive Aristotele, è in un certo qual modo un *eidós* (*eidós pós estin*),²⁹ per cui, osserva Heidegger, è piuttosto un modo di presentarsi dell'assenza, non la totale assenza di presentazione; è una particolare maniera di essere forma o idea, non il totalmente amorfo o l'anideale, la materia del tutto scevra di veduta.³⁰

²⁷ Heidegger 1986, 239.

²⁸ Heidegger 1986, 248.

²⁹ Aristotele, *Phys.* 193 B 18-20.

³⁰ Heidegger 1987, 248.

In sostanza, in questa *hyle* originaria si manifesta allo stesso tempo quel che appare e la sua relazione a quel che non appare, quel che è presente come strutturalmente in relazione a ciò che non è presente. Ma questo non è altro che ciò che chiamiamo 'tempo'. La comprensione opera un tale collegamento: mette in relazione un che di manifesto con un che di non manifesto, una presenza con un'assenza, un reale con un possibile. Il passaggio dalla fenomenologia all'ermeneutica – che fa della comprensione e non dell'intuizione il momento cognitivo fondamentale – si gioca tutto nel diverso modo in cui esse colgono la temporalità.

Per Heidegger, il tempo è oggetto di comprensione: il che significa che non si dà mai come *totalità*. Il problema della morte, come problema riguardante la possibilità di cogliere la struttura totale dell'Esserci, mostra che, nel momento in cui l'Esserci fosse in grado di afferrarsi come totale, in fondo non sarebbe più. In quel momento di perfezione e riempimento ultimo, non si realizzerebbe un compimento di senso, ma non ci sarebbe affatto senso.

Husserl, viceversa, pensa alla possibilità di intuire l'indefinito del tempo, nella forma di una totalità che si dà come idea nel senso kantiano.³¹ Ma la questione è se una tale apprensione del tempo possa ancora chiamarsi 'intuizione': che cos'è mai una 'intuizione dell'indefinito', se l'intuizione è detta cogliere piuttosto *eide* completi, datità categorematiche? Come scrive Derrida, la difficoltà di una 'intuizione dell'indeterminato' rappresenta il punto di separazione tra l'idealismo husserliano e una filosofia dell'esistenza.³²

La tesi conclusiva che si è cercata qui di mostrare è dunque che la scoperta della temporalità originaria dell'Esserci conduce Heidegger a elaborare un'ontologia dinamico-materiale alternativa a quella noetico-materiale di Husserl, poiché in essa la dimensione iletica è costituita, non dall'elemento categorematico ma – per quanto ciò possa apparire a tutta prima paradossale – dall'elemento sincategorematico: una materialità profondamente segnata da una certa 'mancanza', e quindi dinamica, non amorfa ma dotata di una formalità incompleta, indeterminata. Una tale materialità non può perciò essere intuita: la materia, prima che essere oggetto di intuizione, o di percezione, è

³¹ Husserl 2002, 185

³² Derrida 1992, 193.

qualcosa che si comprende, poiché solo la comprensione può cogliere questa sua indeterminatezza costitutiva. Allo stesso modo, non c'è alcun modo di percepire il tempo: il tempo è un senso, non in quanto apportatore di riempimento, ma in quanto vettore di un'ulteriorità, come rimando al di là del presente. Quel che distingue l'intuizione dalla comprensione è questa capacità, propria della comprensione, di cogliere una negatività, una differenza: se l'intuizione (e con essa, non a caso, la sensazione) è volta a cogliere una positività, una 'completezza' atomica e non composta,³³ in questa espressione della persistente ontologia parmenidea che impronta larga parte della metafisica occidentale, e che viene definitivamente messa in crisi dall'introduzione del concetto di *dynamis*, la comprensione è rapporto a una negatività, a una differenza, o, detto altrimenti, a un'incompletezza. La comprensione è la capacità di cogliere una forma in quanto incompleta, cioè in quanto rapporto a qualcosa che non è dato, che non appare, che non c'è. Perciò si comprende e non si intuisce il tempo. In questo, essa è piuttosto erede, non della *noesis*, a cui si riallaccia invece l'intuizione, ma della dialettica, e di ogni forma di sapere differenziale, come la *dianoia* o la *phronesis*. Ed è ancora per questo che il nucleo costitutivo della comprensione è la differenza ontologica, che esprime il 'senso dell'essere in generale', e che è la condizione per la comprensione di ogni senso e di ogni differenza ontica. La domanda che ispira la ricerca ontologica generale è appunto quella sul senso dell'essere in generale: la ricerca di un senso e non di un'essenza, o del senso in quanto non è, a differenza che per Husserl, un'essenza.

Di fronte alla totale formalizzazione della logica, di fronte alla forma vuota del giudizio 'S è P', Husserl si pone il problema del senso come riempimento delle variabili libere – degli elementi categorematici, di quelle espressioni che, scrive, con una metafora che allude alla concezione della verità come *adaequatio* tra contenuto e forma, «aderi[scono] all'intuito al modo di un vestito»;³⁴ al contrario, Heidegger si chiede quale sia il senso dell'unica parola non formalizzata, cioè della 'è' – emblema di ogni sincategorema. Questa diversa prospettiva dice

³³ Così Aristotele definiva il *nous*, come una facoltà capace di cogliere «le cose non composte» (*ta asyntheta* – *Met.* IX, 10 1051 B 17-33) e «le cose indivisibili» (*ta adiaireta* – *De an.* 6, 430 A 27), ovvero delle nozioni semplici, universali o essenze, e delle forme («le cose senza materia» – *De An.* III, 6 430 B 26-30).

³⁴ Husserl 1988b, 341.

Gaetano Chiurazzi

tutta la distanza che separa la fenomenologia dall'ermeneutica: perché è in questa paroletta, portatrice secondo Aristotele di una *consignificatio compositionis* e di una *consignificatio temporis*, che si concentra il problema ontologico, e il difficile rapporto tra forma e materia, funzione sintetica e tempo, intuizione e comprensione. Più che una materia 'noematica' – ideale, essenziale, categorematica – nell'ontologia ermeneutica ne va di una materia temporale, non amorfa ma incompleta. È questa la *stoffa* di cui è fatta la verità ermeneutica.

Visita il nostro catalogo:



Finito di stampare nel mese di
Giugno 2016
Presso la ditta Photograph s.r.l.- Palermo
Progetto grafico di copertina: Sabrina Tutone
Editing: CRF
Typesetting: Stefana Garelo
Revisione testo inglese: Jay Lingham