



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

FILIPPO DI TRAPANI

La critica di Heidegger all'*ego cogito* nella *Vorlesung* friburghese
del 1921-22

EPEKEINA, vol. 5, n. 1 (2015), pp. 147-166

Critical Ontology and Modern Age

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v5i1.131

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

La critica di Heidegger all'*ego cogito* nella *Vorlesung* friburghese del 1921-22

Filippo di Trapani

1. Il ruolo del pensiero di Descartes nel quadro del *Denkweg* heideggeriano degli anni Venti: strategie metodologiche e delineazione della cornice ermeneutica

L'approccio heideggeriano alla filosofia di Descartes si configura, sin dagli esordi, come una operazione di carattere ermeneutico definita da una costitutiva tensione interna tra due termini fondamentali.

Il primo dei due termini che compongono il quadro ermeneutico delineato da Heidegger, come ampiamente rilevato dalla critica, è costituito da una dinamica di carattere critico-decostruttivo che, almeno a livello superficiale, parrebbe non lasciare spazio alcuno alla possibilità di un ripensamento dei temi centrali dell'esperienza teorica di Descartes e, più in generale, del cartesianesimo.

Il percorso critico-decostruttivo messo a punto da Heidegger, infatti, sembra essere essenzialmente orientato all'individuazione dei limiti strutturali dell'impianto teorico cartesiano (con particolare riferimento al modo di essere del *sum* del *cogito* ed alla sua *Bestimmung*), in rapporto soprattutto ai problemi cardine che già a partire dalla *Vorlesung* friburghese del semestre invernale 1921-22 iniziano a definire e a strutturare il percorso di ricerca heideggeriano.

Si tratta, invero, di un comparto di nuclei teorici che dalla metà degli anni Venti, e fino alla definizione del campo semantico di *Essere e tempo*, andranno via via condensandosi nei temi relativi alla costruzione di una *ontologia fondamentale*, alla corretta formulazione della *Seinsfrage*, alla configurazione dell'analitica esistenziale del *Dasein*, nonché all'istanza di decostruzione della storia dell'ontologia occidentale su basi procedurali di carattere genealogico e/o storico-evolutivo.

In quest'ultimo senso la metodologia genealogica, sebbene già parzialmente rintracciabile nella strategia fenomenologica articolata nelle lezioni dei primi anni Venti, conoscerà un primo tentativo organico di applicazione, sia pure in forma non integralmente definita, solamente nella *Vorlesung* del 1923-24, subendo un ulteriore perfezionamento a

seguito degli sviluppi teorici compresi tra la *Vorlesung* del semestre estivo 1925 (pubblicata con il titolo di *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*) e la redazione di *Essere e tempo*.¹

La ricerca genealogica, del resto, qualificandosi come percorso decostruttivo orientato al *toglimento* delle stratificazioni teoretiche sovraordinate, e allo *svelamento e/o disoccultamento* delle strutture pre-teoretiche originarie, si configura come uno strumento estremamente potente, e indubbiamente centrale, all'interno del progetto heideggeriano di acquisizione e riutilizzazione del metodo fenomenologico husserliano (applicato peraltro, come si vedrà, in chiave decostruttiva nei confronti dello stesso Husserl, con primario riferimento alla coscienza pura come polo costituente *demondificato* e regione ontologica *originaria e/o assoluta*).

Al culmine del processo decostruttivo, infatti, lo svelamento della sfera pre-logica, costituita dai *fenomeni originari*, si traduce in una rigorosa descrizione del modo d'essere degli enti in oggetto, ovvero dei fenomeni originari ricavati dallo scardinamento delle determinazioni ontologiche occultanti.

Siffatta descrizione, chiaramente, non potendo essere effettuata a partire da una angolatura estrinseca all'ente stesso volta per volta attenzionato, o sviluppata secondo modalità procedurali di tipo costruttivistico/oggettivanti (indebitamente esibite in qualità di pratiche descrittive), si configura invece come una operazione finalizzata a ricavare ogni determinazione di carattere ontologico solo e soltanto *aus der Sache selbst*.

In questo modo, la descrizione fenomenologica si atterrebbe esclusivamente al *manifestarsi* dello stesso fenomeno originario, evitando ogni alterazione delle sue strutture fondamentali attraverso un'eventuale, nonché surrettizia, introduzione di elementi ad esso strutturalmente estranei e potenzialmente alteranti.

In conseguenza di ciò, la critica heideggeriana all'*indeterminazione ontologica del cogito-sum*, e la dura requisitoria sulla determinazione (*Bestimmung*) estrinseca (e perciò non ricavata *aus der Sache selbst*) del senso d'essere dell'*ego cogito*, assumeranno di fatto un carattere

1. Sulla progressiva definizione della strategia genealogica negli anni compresi tra la *Vorlesung* del 1923-24 ed *Essere e tempo*, cfr. MORANI 2007.

estremamente corrosivo, al punto da lasciare presagire un assoluto rigetto di qualunque dispositivo concettuale di matrice cartesiana e, segnatamente, del *cogito-sum*.²

Inoltre, la critica al *cartesianesimo* di Husserl (piuttosto evidente in questa *Vorlesung* del WS del 1921-22), ed il conseguente svelamento della non originarietà del senso d'essere della coscienza pura husserliana, mettono bene in evidenza, dal punto di vista heideggeriano, come l'attestarsi della fenomenologia sull'Io puro come sfera *autosussistente/immanente* sganciata dal mondo, sia da ricondurre al vincolo che lega il padre della fenomenologia al modello cartesiano della *res cogitans* e, unitamente, alla determinazione tradizionale del senso dell'essere come *substantia*.³

La critica all'involuzione in senso cartesiano della fenomenologia, dunque, costituisce un ulteriore indicatore della radicale istanza di decostruzione ontologica del *cogito-sum* espressa dal giovane Heidegger fin dai primi corsi friburghesi.

La seconda componente rinvenibile nel progetto interpretativo heideggeriano messo a punto negli anni Venti sembrerebbe esprimere, di contro, una istanza di matrice ripropositiva, direzionata al rilevamento, all'esibizione e alla rifunzionalizzazione di alcuni motivi teorici cartesiani di rilievo.

La direttrice positivo-rifunzionalizzante, infatti, sembrerebbe strutturare a fondo la strategia ermeneutica di Heidegger, fino al punto da lasciare intendere che il confronto con il filosofo francese costituisca un momento determinante nell'ambito del *Denkweg* heideggeriano, soprattutto in direzione della definizione del quadro teorico che, al

2. Cfr. su questi temi DE BIASE 2005, 29: «In riferimento ai nostri obiettivi, l'importanza dei corsi friburghesi giovanili di Heidegger successivi a quelli sinora presi in esame, si condensa soprattutto intorno ad un nucleo destinato a diventare la vera e propria solidificazione dell'interpretazione heideggeriana di Descartes: la «scoperta» che il *sum* pesante cartesiano *non è stato ancora pensato fino in fondo, in quanto alla sua fondazione ontologica*. «Scoperta» che è insieme storico-genealogica ed ontologico-esistenziale; la doppia matrice metodologica della fenomenologia *sperimentale* heideggeriana è qui pienamente in via di costruzione: 1) ritornamento distruttivo nella e sulla storia della metafisica *per* 2) il riappropriamento dell'originario senso della vita preteoretica dell'esserci-in-un-mondo».

3. L'idea di coscienza come regione ontologicamente preminente ed in sé conclusa trova una prima ed approfondita articolazione in HUSSERL 1965.

termine della parabola evolutiva degli anni venti, conoscerà un primo e significativo tentativo di assestamento nell'architettonica, sia pure parziale ed incompiuta, di *Essere e tempo*.

D'altra parte, come cercheremo di mostrare concentrandoci sulla *Vorlesung* del 1921-22, la critica heideggeriana al *cogito sum* non esprimerebbe una integrale ed esclusiva istanza di decostruzione del dispositivo teorico messo a punto da Descartes; essa si definirebbe, invece, a partire da una contro-istanza finalizzata all'esibizione delle intuizioni proto-fenomenologiche inespresse e contenute in forma latente nei nuclei teorici portanti della proposta filosofica cartesiana.⁴

2. L'interpretazione heideggeriana di Descartes nella *Vorlesung* friburghese del 1921-22: il problema dell'ego cogito tra ermeneutica della vita fattizia e domanda sul senso d'essere dell'io storico-mondano

All'interno della cornice storico-teorica precedentemente tracciata, è già possibile individuare, anche solo a livello documentale, un primo puntuale riferimento a Descartes nelle lezioni friburghesi tenute da Heidegger nel semestre invernale 1921-1922, e pubblicate con il titolo di *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*.

Le lezioni del semestre invernale 1921-22, del resto, non costituiscono soltanto l'occasione per la semplice repertazione, sul piano della documentazione storico-filologica, di un mero riferimento testuale all'opera di Descartes e, segnatamente, alla posizione del *cogito-sum*; esse si contraddistinguono, invece, in quanto esprimono il primo tentativo di affrontare il tema della connessione tra *ego cogito* e *sum* attraverso l'incentramento della *Seinsfrage* sul *sum* dell'*ego cogito* (questione che risulterà più tardi essenziale nel quadro dell'*ontologia fondamentale* e della *Daseinsanalyse*).⁵

4. Cfr. MORANI 2007, 243-244.

5. Cfr. MORANI 2007, 245: «Nell'*Appendice 1* al corso friburghese del semestre invernale 1921-22, pubblicato come *Band 61* della *Gesamtausgabe* con il titolo di *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, si affaccia un tentativo embrionale di reinterpretazione dell'*ego sum* cartesiano. Heidegger osserva che la questione del senso d'essere del *faktisches Leben* può anche essere intesa come una domanda sul senso dell'*io sono* (*nach dem Sinn des*

Le presenti lezioni infatti contengono, sia pure in forma ancora puntuale e non esente da oscillazioni teoriche, alcune delle dinamiche portanti che qualificheranno l'interpretazione heideggeriana di Descartes negli anni successivi.

I punti di riferimento centrali della *Vorlesung*, e nella fattispecie i passaggi determinanti che articolano la breve, quanto densa, presentazione della problematica cartesiana dell'*ego cogito*, costituirebbero infatti i momenti di un complesso processo di elaborazione teorica strutturato dall'esigenza di accedere al fenomeno/fatto originario (*Urfaktum*) della vita fattizia (*faktisches Leben*) a partire dall'ermeneutica dell'Io storico-mondano,⁶ ovvero dalla corretta determinazione ontologica dell'essere dell'Io:

Proprio per rendere comprensibile la problematica del senso d'essere di questa oggettualità, (vita fattizia), è necessario oggi portarla ad espressione in un tipo di indicazione formale particolarmente radicalizzata. A partire da questo primo accesso si potrà quindi gradatamente procedere all'indietro sulla via della riappropriazione. La domanda sul senso d'essere della vita fattizia - ovvero, concretamente, della propria, singola vita concreta - può essere concepita, in termini indicativo-formali, come domanda sul senso dell'*Io sono*». ⁷

Da questo passaggio emerge l'urgenza, di matrice indubbiamente fenomenologica, di individuare le modalità attraverso le quali sarebbe possibile mettere in rilievo le strutture ontologiche fondamentali della vita fattizia, all'interno di una strategia ermeneutica che condensa l'istanza determinativo-descrittiva nella domanda sul senso d'essere dell'Io (inteso, in questo frangente, come Io storico-temporale mondanamente strutturato).⁸

Tuttavia, come già rilevato, l'istanza di determinazione del senso d'essere della vita fattizia si traduce, fenomenologicamente, nel delicato compito di assumere la vita effettuale come una *oggettualità* dal

«*ich bin*»), a condizione però di non spostare il fulcro dell'interrogazione «sull'«io» anziché sul «sono», tanto più che questo senso dell'«io» resterebbe essenzialmente indeterminato» (HEIDEGGER 1985 GA, 61, 173/201)».

6. Sull'articolazione della problematica heideggeriana relativa all'ermeneutica della vita fattizia nei primi anni venti, cfr. FABRIS 1997.

7. HEIDEGGER 1990, 201.

8. Cfr. su questo ARDOVINO 1998.

carattere essenzialmente non oggettualistico-cosale, ovvero come una sfera di riferimento che può essere unicamente compresa, nelle sue proprie articolazioni e nel suo proprio modo d'essere, solo all'interno di una dinamica procedurale di tipo circolare, che si esplica nell'istanza pre-logica, e perciò stesso originaria, dell'autoriferimento e/o autorelazione.⁹

La vita fattizia, cioè, può costituire l'oggetto - non cosale - di una auto-descrizione sviluppata in termini *indicativo-formali* (*formale Anzeige*), in cui la vita fattizia stessa (nell'Io storico-mondano) perviene a sé, articolandosi come originaria ed insopprimibile tendenza alla relazione di sé con sé¹⁰ (auto-comprensione):

Che cosa questo significhi (e che non significhi semplicemente riflettere sulla vita o cose del genere) lo si vedrà in seguito, soprattutto nella deduzione con cui l'interpretazione fenomenologica sarà ricavata dalla fatticità stessa della vita. Essa è qualcosa che la vita stessa è e mediante cui essa è, nella sua identità più autentica; non qualcosa che le venga imposto per capriccio al solo scopo di guadagnare una nuova sfera conoscitiva (la genesi esistenziale della riflessione). Questa costrizione non è l'illecita imposizione della violenza e dell'arbitrio di un sistema, di una tipizzazione o di qualsiasi altro ordine estraneo e privo di radici, ma è una esigenza della stessa vita fattizia *nella povertà stessa* (motivo e tendenza e decadimento), ed è ciò che propriamente la costituisce.¹¹

9. Sulla problematicità dell'*oggetto-vita* e sulla configurazione di una fenomenologia dell'Io storico-vivente si rinvia ai seguenti corsi di M. Heidegger: HEIDEGGER 1993, HEIDEGGER 1992, *Grundprobleme der Phänomenologie*, W.S. 1919-20, in GA 58, Frankfurt am Main 1992, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, S.S. 1920, in GA 59, Frankfurt am Main 1993.

10. Sul metodo fenomenologico e sulle strutture della vita fattizia nella *Vorlesung* del 1921-22, cfr. LE MOLI 2011, 71: «Cionondimeno queste lezioni sono importanti in quanto ricapitolano con ulteriore chiarezza i punti fermi della fenomenologia della vita heideggeriana a livello di contenuto ma, come detto, soprattutto a livello di metodo. E il metodo si precisa esplicitamente come un orientamento che prende a partire dal *come* di un fenomeno e non dal suo *che*, dal modo e non dall'oggetto. [...] Quello fenomenologico è dunque un tipo di approccio adatto ad un contenuto non-oggettuale come le modalità in cui la vita si appropria originariamente di se stessa, divenendo Sé. [...] La vita come fenomeno originario cui la fenomenologia apre l'accesso è dunque un insieme di movimenti, di tensioni alla forma, di concretizzazione di un sostrato originario in termini di contenuti ed oggetti; immanente ricerca e produzione di senso, tendenza al compimento».

11. HEIDEGGER 1990, 120.

La configurazione della *scienza originaria* (*Urwissenschaft*) del *fenomeno originario* (*Urfaktum*) costituito dalla vita fattizia, dunque, costituirebbe un'istanza strutturale e connotativa della vita stessa, consentendole come tale di *disoccultare*, volta per volta, le proprie strutture fondamentali¹² (caratteri *autoriferiti*).

La struttura circolare dell'autoriferimento, inoltre, garantirebbe la possibilità di impostare il processo di auto-comprensione evitando di produrre qualunque tipo di determinazione eterodiretta, o ricavata estrinsecamente dalla sfera naturalistico-cosale, che comporterebbe una inevitabile alterazione strutturale del fenomeno originario della vita in direzione di un suo svuotamento (processo di devitalizzazione/*Entlebung*):

Noi dunque ci domandiamo: quale oggettualità nella filosofia viene assunta nella precognizione - e in che modo e perché - per esservi afferrata e mantenuta nella sua vitalità? Il "come" è già stato indicato, sotto *un* determinato aspetto, nella definizione indicativo-formale dell'oggettualità in rapporto al suo senso d'essere. [...] Il "perché" ottiene la sua risposta nell'afferramento dell'oggettualità in questione e nella forma di questo afferramento.¹³

L'esibizione delle categorie fondamentali della vita (*Grundkategorien des Lebens*) intese nel preciso senso di *categorie della motilità*, infatti, si sviluppa secondo modalità effettivamente disoccultanti (dunque conformi *all'oggettualità in questione*) nella misura in cui è l'atto descrittivo, in quanto tale, ad essere determinato e/o direzionato dalle articolazioni categoriali della cosa stessa;¹⁴ laddove invece si qualificerebbe in termini occultanti (perciò devitalizzanti), laddove fosse l'oggetto ad essere determinato, preformato, o persino costituito, dalle

12. Nella *Vorlesung* del *Wintersemester* 1921-22, assieme all'espressione *strutture fondamentali della vita*, Heidegger fa ancora ricorso all'espressione (di matrice espressamente diltheyana) *Grundkategorien des Lebens*, fornendo un importante indizio terminologico-concettuale circa la centralità del confronto con Dilthey nell'articolazione del problema dell'ermeneutica della vita fattizia.

13. HEIDEGGER 1990, 199-200.

14. Cfr. HEIDEGGER 1990, 120: «Le categorie non sono un'invenzione o un'insieme di schemi logici per sé, delle *griglie*, ma sono invece, in modo originario, in vita *nella vita stessa*; in vita per *formare* la vita. Esse hanno il loro proprio modo d'accesso, che però non è tale da essere estraneo alla via stessa, da piombare su di essa dall'esterno, ma è invece la maniera prioritaria in cui *la vita perviene a se stessa*».

operazioni logiche e dalle funzioni noetiche di un soggetto conoscente, causando in questo modo una perdita del tratto procedurale del fenomeno originario della vita fattizia:

L'afferramento stesso non è, in altre parole, che l'attuazione esplicita, effettivamente genuina, modellata e appropriata in corrispondenza alla situazione (nella ricerca scientifica nella conoscenza) di una tendenza che nell'oggetto in questione (vita fattizia) è già presente di fatto in modo non evidenziato e in diverse forme della motilità: la tendenza della vita fattizia ad "essere" nel modo del *portare-se-stessa-al-possesso*.¹⁵

Sulla base di una corretta impostazione della *forma dell'afferramento*, dettata dalla struttura ontologica dell'oggetto in questione, piuttosto che da una arbitraria ed estrinseca predeterminazione dello stesso, *la domanda sul senso d'essere della vita fattizia* si rende possibile, secondo Heidegger, a partire dalla domanda (*Frage*) sul *senso dell'Io sono*, ovvero, più precisamente, sul modo di *essere dell'essere dell'Io*, in rapporto ad una istanza di esibizione delle sue proprie strutture categoriali.

Quest'ultimo passaggio, del resto, costituisce il termine di riferimento fondamentale in direzione di una ricalibratura, se non addirittura di un rovesciamento, della struttura connettiva che, proprio a partire dalla posizione cartesiana dell'*ego cogito (sum)*, storicamente ha tenuto assieme il *sono* e l'*Io* secondo una distribuzione di rapporti che privilegia l'interrogazione sull'*ego* piuttosto che sul *sum*.¹⁶

Procedendo in questa direzione, infatti, il testo heideggeriano intende mettere in rilievo la stortura originaria che definisce il *cogito-sum*, individuando nella proposizione cartesiana una struttura anomala di rapporti che, sbilanciando l'interrogazione filosofica in direzione

15. HEIDEGGER 1990, 200.

16. Cfr. DE BIASE 2005, 31: «In questo senso, il corso del W.S. 1921-22 segna un momento essenziale, poiché in esso traspare esplicitamente l'intento di superare l'istanza egologica husserliana quale fondazione assoluta della coscienza trascendentale. Non è un caso allora che in queste pagine si ritrovi la critica più corrosiva di questi anni friburghesi all'*Ego* quale ricorso metodico della fenomenologia trascendentale, alla ricerca di una filosofia rigorosa del *principio dei principi*. Non solo: in queste lezioni viene a definirsi, per la prima volta in termini decisamente rischiarati, il progetto heideggeriano del possibile articolarsi metodologico del *mostramento* di un'analitica dell'esistenza della vita umana, con una prima esplicitazione degli esistenziali di *Sein und Zeit* in quanto *Grundkategorien des Lebens*».

della domanda sull'ego, mette con ciò capo ad una pressoché totale indeterminazione del modo d'essere dell'io:

Nel corso però della problematizzazione di principio rivolta al senso dell'essere della vita fattizia, sarebbe un enorme e superficiale malinteso se, senza motivo e solo per seguire un atteggiamento tradizionale, si spostasse il fulcro della domanda sull'*io* anziché sul *sono*, tanto più che questo senso dell'*io* rimarrebbe essenzialmente indeterminato.¹⁷

Lo spostamento del baricentro sul problema dell'ego avrebbe di fatto determinato un effetto controproducente ai fini della comprensione della costituzione ontologica dell'ego stesso, il che vuol dire, secondo Heidegger, che l'ipertrofia della questione egologica si sviluppa in direzione del tutto contraria alla reale esigenza espressa dalla vita fattizia, quella cioè di avviare una ermeneutica dell'effettività a partire dall'incentramento dell'indagine fenomenologica sul senso d'essere dell'ego.¹⁸

Le varie forme di *metafisica dell'io* e di *idealismo egologico* che a vario titolo sono si sono sviluppate a partire dall'originario *fraintendimento* cartesiano, avrebbero infatti assunto l'io stesso, piuttosto che il *senso del sono*, come polo di riferimento e punto d'avvio di una problematica filosofica che, sempre alla ricerca dei caratteri strutturali dell'io in quanto tale, non perverrebbe mai ad una sua effettiva determinazione, limitandosi invece a costruire modelli interpretativi eterodiretti e sprovvisti di conformità alcuna con i caratteri ontologici fondamentali dell'oggettualità in questione.¹⁹

L'interrogazione sul senso d'essere dell'ego dovrà essere perciò incardinata sull'effettiva istanza di svelamento dei caratteri e/o strutture fondamentali (*Grundcharaktere-Grundstrukturen*) che ne definiscono

17. HEIDEGGER 1990, 201.

18. Cfr. MORANI 2007, 245: «Responsabili di questo deprecabile dislocamento della domanda vanno certamente considerati «la metafisica dell'io e l'idealismo egologico in tutte le sue sfaccettature» (GA 61, 173/201), ma pure lo stesso *cogito sum* cartesiano, in cui l'io rimane indeterminato perché ci si è accontentati di certificarne la mera priorità epistemologico-conoscitiva e si è acriticamente accolta una accezione ordinaria dell'*esse*, livellata sulla costituzione ontologica degli oggetti e pertanto incapace di rendere conto del peculiare modo di essere dell'io».

19. Per una interpretazione del rapporto tra impianto egologico e domanda sul senso dell'essere in Descartes, si rinvia a MARION 1998.

l'effettuale costituzione ontologica, laddove il *cogito sum* cartesiano sembrerebbe orientato, almeno ad un primo e superficiale esame, in direzione dell'occultamento della domanda sul *sum*:

Nella tendenza di questa interrogazione è implicito proprio il volere portare alla comprensione ciò che la metafisica dell'Io e l'idealismo egologico in tutte le sue sfaccettature, a causa della loro stessa precognizione, non possono nemmeno fare emergere: la domanda sul *sensu del "sono"* - non dell'Io come fonte ed agente di una problematica della costituzione concepita specificamente in senso trascendental-relativo o idealistico-assoluto.²⁰

Il carattere deviante della *precognizione egologica*, secondo la linea argomentativa heideggeriana, avrebbe dunque storicamente condotto, iniziando da Descartes e giungendo fino ad Husserl, alla dimenticanza della domanda sul *sono* dell'Io, e con ciò all'affermazione dell'*Ego* come *fatto originario* (*Urfaktum*) e termine di riferimento ultimo (reperito fenomenologico fondamentale) cui perviene la stessa riduzione fenomenologico-trascendentale husserliana.

In questo senso la critica ad Husserl, così come emerge in forma piuttosto evidente dalle pagine di questa *Vorlesung*, si traduce di fatto in una aperta decostruzione del modello di coscienza come *sfera immanente dell'essere* (ontologicamente preminente) e centro di riferimento del problema trascendentale della costituzione del mondo.²¹

Seguendo un atteggiamento che Heidegger definisce *tradizionale*, con esplicito riferimento alla tradizione filosofica che fa capo a Descartes, Husserl non riuscirebbe ad agganciare il tema, squisitamente ontologico e perciò centrale, relativo alla problematizzazione del senso d'essere del *sono* dell'Io.

La critica di Heidegger al padre della fenomenologia dunque, orientandosi in direzione del rilevamento del tratto *non originario* dell'Io puro, e mostrando la derivazione cartesiana del modello egologico

20. HEIDEGGER 1990, 201.

21. Cfr. su questo DE BIASE 2005, 36: «Crediamo sia evidente che l'obiettivo critico di queste parole sia Husserl, il quale concepisce, per Heidegger, tutta la sua fenomenologia successiva alle *Logischen Untersuchungen* quale continuo approfondimento della specifica capacità costitutivo-mondana della coscienza trascendentale. Da questo punto di vista, Husserl non avrebbe fatto che proseguire la deviazione operata da Descartes [...]».

husserliano, approderà allo svelamento della relazione strutturale che intercorre tra l'Io come fatto teoretico puro e l'istanza *deiettiva* espressa dalla vita fattizia.²²

Procedendo in questa direzione Heidegger mostrerà allora come la coscienza pura, ben lontana dall'essere sostrato originario di fondazione teoretica e polo costituente *irriducibile*, sia invece *riconducibile* alla matrice mobile ed antinomica del sostrato pre-teoretico della vita.²³

3. Le potenzialità fenomenologiche dell'«ego cogito» nell'ermeneutica della vita fattizia

Secondo Heidegger, dunque, il *cogito-sum* sarebbe contrassegnato da una strutturale ambiguità che si tradurrebbe nell'articolazione di una relazione problematica, e non del tutto definita nella distribuzione delle priorità, tra la componente egologica (posizione dell'*ego cogito*) e l'istanza ontologica (esigenza di determinazione del senso d'essere del *sum*).

22. DE BIASE 2005, 32: «È chiaro che la disputa tra Heidegger, Husserl e Descartes si gioca, per il primo, sul preteso ma oscuro predominio ontologico del soggetto, e ciò proprio in virtù del *Faktum* inaggrabile che la filosofia, se è, è questione dell'essere, dell'essere di quella *cosa* che preliminarmente deve essere interrogata: la vita in quanto esser-ci. Il *comportarsi* che Heidegger contrassegna come indicatore formale del possibile conoscere filosofico, vuole assumersi come atteggiamento che non è più - o per lo meno non è solo - l'intenzionale *Sich-richten-auf* da parte di un soggetto che possiede il privilegio dell'ontologica preminenza dello stare-in-sé. Qui, ciò che di volta in volta vale, è il comportamento come *portamento* del *sensu* esistenziale verso l'oggetto. Ma il «*verso-ciò*», sia il riferimento attuativo (il *come*) quanto il *che* a cui il riferimento si riferisce, è già da sempre interno alla concretezza del *faktisches Leben*, è già esso il *modo-d'essere* del *rapportamento* al mondo».

23. Cfr. su questo LE MOLLI 2011, 72-73: «Heidegger interpreta invece la funzione dell'Io cosciente non come il fondamento/soggetto di ogni oggettualità, ma come a sua volta un contenuto oggettuale, che sorge a partire da tendenze e motivazioni interne a qualcos'altro che ne rappresenta il sostrato. La sua impostazione va dunque nel senso di una soggettivazione «della vita stessa» ed in quest'ottica si rivolge al primo filosofo che tematizza una funzione di sostrato delle attività primarie primigenie [...] ben prima dell'idea moderna di Io cosciente come loro punto di ancoraggio. Nelle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* questa svolta dell'interpretazione si è compiuta: l'Io puro e cosciente retrocede al rango di costruzione storica (anch'essa da indagare rispetto ai suoi sensi esplicativi) e la vita è il vero ed unico *soggetto* da indagare».

Tuttavia, la qualificazione problematica della relazione tra i due termini che compongono la questione (*ego-sum*), costituirebbe, a detta di Heidegger, l'indicatore di una compresenza strutturale ed originaria, nelle pieghe del *cogito-sum*, di due istanze essenzialmente contraddittorie, ma di fatto riconducibili alla caratterizzazione antinomica e paradossale dell'essere della vita fattizia:

1. la strutturale tendenza della vita a fuggire *da sé*, negando la propria motilità costitutiva (*istanza deiettiva/reificante*) e nascondendo con ciò, dietro il fatto teoretico, l'inquietudine che discende dall'imprevedibilità del suo carattere mobile.
2. L'esigenza della vita fattizia, anch'essa strutturale, di ritornare a se stessa (*portare-se-stessa-al-possesso*) e di *ri-prendersi* dal proprio essere altro nel *senso d'attuazione del possedere sé*.

Il *cogito-sum*, cioè, sarebbe contrassegnato da una profonda tensione tra le istanze antinomiche che con-costituiscono il sostrato originario della vita, istituendosi come un punto d'osservazione privilegiato al fine di descrivere il carattere d'essere contraddittorio della vita fattizia, esplicantesi nell'insopprimibile, e perciò sempre riproponentesi, tendenza a *cadere fuori di sé (andar perduto)* e a ritornare a sé (*appropriazione*).²⁴

La domanda fenomenologica sul senso d'essere della vita, incentrandosi sul problema del senso d'essere dell'Io, troverebbe dunque nel dispositivo teorico cartesiano un prezioso reperto per l'individuazione delle dinamiche che definiscono la vita fattizia nel suo essere.²⁵

24. La struttura paradossale della vita fattizia viene ampiamente messa a tema da HEIDEGGER 1992. Su questo, cfr. LE MOLI 2011, 39: «La vita è caratterizzata da movimento, divenire, processualità, in una direzione che già Dilthey qualificava come “tendenza al compimento”, al fermarsi in altro, al cadere-via da se stessa. Il momento oggettivo della vita è cioè quello in cui la vita abdica provvisoriamente alla propria natura di divenire incessante, per fissarsi in una forma o configurazione stabile. Il fermarsi, vale a dire il cader via da se stessa in quanto movimento è l'unico modo che la vita ha per “vedersi”, riconoscersi in quanto tale, farsi *oggetto* a se stessa ed in questo modo scoprirsi come *soggetto* delle trasformazioni che la riguardano. Questo è il modello, secondo Heidegger, in cui già Dilthey aveva rinvenuto la natura autocontraddittoria, ma anche autosuperantesi, della “vita stessa”».

25. Sulle potenzialità fenomenologiche del *cogito*, MORANI 2007, 245: «[nel corso friburghese del 1921-22] colpisce l'originalità dell'approccio heideggeriano all'*ego sum* finalizzato a restituire la sua dignità fenomenologica e a liberarlo dai pregiudizi

Non c'è dubbio, infatti, che lo spostamento del baricentro dell'interrogazione sul *senso* dell'Io, disancorata dal necessario riferimento alla domanda sul *senso d'essere* dell'Io, non si configura come il semplice effetto di una operazione arbitraria e scollegata dai motivi fondamentali della vita; esso esprimerebbe, invece, l'attuazione di uno dei possibili *modi fondamentali* della vita stessa, e nello specifico la tendenza strutturale della vita a *fuggire da sé*, obliando la propria costituzione ontologica fondamentale.²⁶

In questo senso, il *cogito-sum* si qualificherebbe come un dispositivo teorico talmente potente da caratterizzarsi, per struttura, come l'unità sintetica originaria che tiene assieme le due opposte istanze secondo cui si è articolata - e concretata nelle varie figure storiche - la distribuzione di rapporti tra l'Io ed il *sono* dell'Io:

oggettivistici che ne connotano l'originaria figura storica. [...] A Friburgo, Heidegger non giudica ancora il *cogito* cartesiano come il progenitore dei pregiudizi egologici e dei vizi coscienzialistici della modernità *überhaupt*, non lo ritiene completamente coinvolto negli esiti fallimentari dei suoi continuatori, non vi scorge *in nuce* i vicoli ciechi che ne sono scaturiti, ma vi riconosce un terreno fecondo in grado ancora di garantire, proprio per ciò che racchiude enigmaticamente in sé, sviluppi fenomenologicamente decisivi qualora sia reinterpretato al di là della stessa impostazione oggettivante di Cartesio. Si tratta dunque di un *riappropriarsi* dell'eredità cartesiana e di spingerla in una direzione alternativa alla sua consolidata *Wirkungsgeschichte*, determinando il senso dell'io a partire dall'essere e non viceversa».

26. Sulla connessione tra i motivi fondamentali della vita e le varie forme di *metafisica dell'io* e/o *idealismo egologico* cfr. LE MOLI 2011, 69: «Le analisi condotte fino al 1921 hanno mostrato come tutti gli snodi teorici che la filosofia moderna aveva eletto a vario titolo a «soggetto» dei processi interni alla vita dello Spirito siano in realtà dei punti di assicurazione elaborati dalla corrente della vita stessa quando essa percepisce la sua naturale tendenza a decadere, ad uscir fuori da se stessa come qualcosa rispetto a cui riattestarsi e difendersi. È dentro questa linea di tendenza che deve essere visto l'incontro di Heidegger con il pensatore che più decisamente lo condizionerà negli anni che segnano il passaggio da *Privatdozent* e assistente di Husserl a Friburgo a *Straordinarius* a Marburgo: Aristotele. Il pensatore di Stagira viene apprezzato anzitutto come il primo «filosofo della vita», come colui cioè che per primo ha cercato di dar conto dell'unità della vita nel suo progressivo realizzarsi in forme di attività finalizzata sempre più complesse. [...] È verosimile dunque che il riferimento alla filosofia greca serva a rompere il «cerchio magico» della soggettività moderna, vale a dire ad indagare la genesi storica di quella connessione tra vita, essere e soggetto, per dimostrare come, al suo sorgere, quella connessione non fosse pensata in riferimento ad un ruolo soggettuale dell'uomo centrato sull'inaggrabilità della coscienza individuale o sul primato delle funzioni teoretiche».

1. la tendenza (*Vorgriff*) alla dimenticanza della domanda sul senso d'essere dell'Io (in favore dell'indagine sull'Io in quanto tale, che però rimane ontologicamente indeterminato, dunque svuotato e devitalizzato).
2. L'esigenza di impostare la questione dell'Io a partire dalla problematica ontologica relativa alla effettiva comprensione del senso d'essere dell'Io (riguadagnando il *sensu di riferimento* e con ciò il fenomeno originario del *soffermarsi presso sé nell'aver sé*).

Entrambi i momenti, come già rilevato, sono originariamente radicati nel modo d'essere della vita fattizia, costituendo i due fondamentali motivi antinomici secondo cui si articolerebbe lo stesso sostrato originario della vita.

In effetti, secondo Heidegger, tanto l'occultamento della struttura categoriale del *sum*, quanto l'istanza oggettivante/devitalizzante che ad esso si accompagna, sono effettivamente riconducibili all'istanza di auto-oggettivazione e/o reificazione espressa dalla vita fattizia in quanto tale.

Procedendo in questa direzione, ed al fine di analizzare nello specifico il modo in cui questa dinamica effettivamente si è concretata nella figurazione storica del *cogito-sum*, «ciò che si tratta veramente di fare è seguire il senso del *sum* nel *cogito-sum* di Cartesio in una problematica originaria e nell'acquisizione originaria delle categorie interpretative». ²⁷

La domanda sul senso d'essere dell'Io, nella sua originaria urgenza, viene in questo passaggio collegata all'analisi della struttura categoriale del *sum* nel *cogito-sum* di Descartes, al fine di capire come, ed in che misura, il pensatore francese sia pervenuto ad una determinazione del senso del *sum* del tutto inadeguata all'oggettualità in questione, ma paradossalmente capace di esprimere, in tutta la sua ambiguità, l'istanza auto-deiettiva radicata nelle strutture stesse della vita fattizia.

Infatti, sebbene la proposizione cartesiana, ad una prima lettura, sembra impostare la connessione tra l'*ego* ed il *sum* in direzione di una centralità del problema ontologico (o quantomeno di una sua

27. HEIDEGGER 1990, 201.

cooriginarietà al problema dell'Io), gli sviluppi dell'argomentazione cartesiana di fatto tradiscono le aspettative iniziali:

Certo, anche per Cartesio il *sum* è la prima cosa, ma proprio qui si produce uno sviamento: Cartesio, infatti, non si sofferma sul *sum* e ha già una precognizione del senso d'essere nella forma di una semplice constatazione, cioè come presa d'atto di indubitabilità.²⁸

Descartes, cioè, non perverrebbe in alcuna misura all'individuazione del carattere d'essere dell'Io, proponendo una determinazione del *sum* dell'*ego* a partire da una *precognizione* di matrice teoretica del tutto estranea alla struttura ontologica originaria dell'Io (il quale invece nel suo carattere d'essere si definisce come Io storico-vivente mondanamente strutturato):

Che Cartesio abbia potuto deviare nel senso di una interrogazione epistemologica o, più precisamente, abbia potuto inaugurare, in effetti, questo tipo di interrogazione sul piano della storia dello spirito, è solo l'espressione del fatto che il *sum*, nel suo essere e nella sua struttura categoriale, non è divenuto per lui in alcun modo problematico, e che anzi il significato della parola *sum* è stato concepito in senso indifferente, privo di un riferimento genuino all'*ego* e dunque formalmente oggettuale, non-critico, non chiarito.²⁹

La preformazione epistemologico-teoretica del senso d'essere del *sum*, assestandosi nella forma della *indubitabilità* del sapere che sa se stesso, perviene di fatto ad una determinazione del *sum* dell'*ego* che esibisce una curvatura di tipo naturalistico-cosale e che Heidegger, testualmente, presenta come una determinazione etero-riferita, dunque essenzialmente scollegata dall'originaria struttura categoriale del *sum* dell'*ego*.

4. La reificazione dell'ego cogito in rapporto ai motivi fondamentali della vita effettuale

L'assenza di un collegamento originario, quindi non teoreticamente costruito, tra il senso d'essere del *sum* e l'*ego*, scaturisce dal fatto che la

28. HEIDEGGER 1990, 201-202.

29. HEIDEGGER 1990, 202.

determinazione del senso d'essere dell'*ego*, nel dispositivo cartesiano, è del tutto eterodiretta.

Determinando l'essere dell'*ego* attraverso l'applicazione di uno schema interpretativo mutuato dal mondo oggettuale, Descartes di fatto sopprime la differenza che, sul piano ontologico, intercorre tra l'*ego cogito* e la sfera ad esso difforme, ovvero il mondo naturalistico-cosale.

All'interno di questo schema ermeneutico, il pensatore francese interpreterebbe due distinte regioni ontologiche in maniera essenzialmente omogenea, ricavando dal mondo esterno le nozioni-base per la determinazione del senso del *sum*, e sviluppando con ciò una procedura determinativa che lascia ontologicamente indeterminato il senso d'essere dell'*ego* (non garantendo in alcuna misura lo svelamento effettivo della struttura categoriale del *sum*).

La solidificazione del *sum* dell'*ego* nella forma dell'oggetto, all'interno del processo reificante che l'*ego cogito* subisce nel pensiero di Descartes, mette capo all'occultamento della storicità/motilità che caratterizza l'essere dell'Io storico-mondano.³⁰

L'*ego cogito*, cioè, si istituirebbe come una sfera di funzionalità di carattere oggettuale, costantemente garantita nell'indubitabilità della sua auto-evidenza, e sprovvista di qualunque tratto storico-procedurale.

Dalle pagine di questa *Vorlesung*, dunque, traspare la critica alla riduzione fenomenologico-trascedentale del mondo, operata da Husserl, e alla posizione dell'Io cosciente (Io puro) come residuo demondificato e sfera all'interno della quale il mondo stesso si costituisce.

Nel tentativo, a parere di Heidegger non pienamente riuscito, di marcare la differenza tra la sfera egologica pura (soggetto funzione/polo costituente) ed il mondo naturalistico-cosale (polo costituito), Husserl di fatto non riuscirebbe a sganciare il proprio modello teorico dalla prospettiva cartesiana, riproponendo l'idea di una coscienza

30. Cfr. DE BIASE 2005, 35: «L'essere-che-pensa, pensato da Descartes, non può essere il *primo* in una considerazione genuinamente ermeneutico-fenomenologica perché, ponendosi in una eternale sovratemporalità ontologica, rifiuta l'inquietudine cairologica del tempo della vita cristiana, e determina il mondo e la sua vita pensando *sub species aeternitatis*. Descartes, fin da qui, appare a Heidegger solo come il rappresentante primo del contromovimento dell'occultante metafisica della soggettività, che aspira a determinare l'orientamento decisivo della *philosophia prima* in quanto autoapprensione di un io costituitosi come fondamento del conoscere».

reificata, ontologicamente autosufficiente, e perciò riconducibile alla precomprensione del senso d'essere come *substantia*.

Tuttavia, secondo Heidegger, già la determinazione cartesiana del senso del *sum* dell'*ego* come *res (cogitans)* produrrebbe sia la perdita del carattere procedurale dell'Io storico-mondano, che la disarticolazione della struttura connettiva preteoretica (*Urstruktur*) che esprime l'appartenenza originaria dell'Io alla sfera storico-mondana (Io storico-vivente mondanamente strutturato).³¹

Infatti, tanto la reificazione del *sum* dell'*ego*, quanto lo spostamento del baricentro sull'indubitabilità dell'*ego cogito*, determinano a tutti gli effetti uno scollamento tra la sfera egologica e lo spazio mondano, con la conseguente articolazione di una dinamica oppositiva che si condensa nelle coppie concettuali Io-mondo, interno-esterno, soggetto-oggetto.

Secondo questo schema, verrebbe allora a delinarsi una relazione di tipo spaziale (*Beziehung*) tra il polo egologico ed il polo mondano, dove all'*ego cogito* (modulato oggettualmente come *res cogitans*) si contrappone il mondo che gli sta di fronte (*Gegenstand*):

Come nel caso della supposta decisione se l'azione mondana vada anteposta all'interesse personale o viceversa, così anche qui il problema non è se il mondo vada spiegato in base all'io, l'oggetto in base al soggetto - e così via, secondo le tante correlazioni ambigue e vuote - o viceversa. Nell'assunzione dell'«io sono» come orientamento dell'interpretazione categoriale non si tratta insomma di basare la problematica filosofica sul «problema dell'io» nell'una o l'altra delle sue possibili determinazioni. Detto in parole povere: nello specifico carattere d'essere dell'«io sono», ciò che è decisivo è il “sono” e non l'«io» [...] Del resto, che non si tratti di nessuna di queste altre forme di interrogazione lo si dovrebbe arguire già da quanto è stato dettagliatamente esposto in precedenza, cioè che la vita è proprio in quanto fattizia, che essa vive nel suo mondo e incontra se stessa in quanto mondo.³²

31. Cfr. HEIDEGGER 1990, 119: «In un senso formale (e facilmente equivocabile) si può dire: la vita ha in se stessa il riferimento al mondo, *vita* e *mondo* non sono due oggetti sussistenti ciascuno per sé, come un tavolo e la sedia che gli sta di fronte e che si relaziona ad esso spazialmente. [...] Il mondo è la categoria fondamentale del senso di contenuto inscritto nel fenomeno *vita*».

32. HEIDEGGER 1990, 202.

Lo slittamento della domanda dalla questione inerente la determinazione del *sum* al problema dell'indubitabilità dell'*ego cogito*, ha implicato un oscuramento dello strato ontologico fondamentale che soggiace all'auto-evidenza del *cogito*, e che è costituito dall'essere dell'Io storico-vivente strutturalmente situato in un mondo (esperito, volta per volta, come *mondo ambiente*, *mondo collettivo*, *mondo proprio*):

L'indicazione formale dell'«io sono», che ha un ruolo conduttore per la problematica del senso d'essere della vita, diviene efficace metodologicamente nella misura in cui è portata alla sua propria genuina attuazione fattizia, ovvero in quanto si attua nell'evidenziabile carattere di problematicità (“inquietudine”) della vita fattizia come concreta interrogazione storica: «sono (io)?», in cui il termine “io” va preso esclusivamente nel senso del rimando alla mia concreta vita fattizia nel suo mondo concreto, nella sua possibilità di situazione e condizione storica sul piano della storia dello spirito.³³

E subito dopo, nel tentativo di rilevare le ragioni dell'occultamento della domanda sull'essere della vita fattizia, con la conseguente disgregazione della coappartenenza strutturale dell'Io al mondo, Heidegger scrive:

Il fatto che resti problematico e labile che cosa propriamente debbano significare “io” e “sono” all'interno della vita fattizia e per essa, è in effetti adeguato al senso d'oggetto della vita rovinante nella fatticità: anche qui sussistono gradi specifici di attuazione e maturazione, che sono rilevanti e pertinenti nello svelamento dell'oggettualità fattizia come tale.³⁴

La determinazione in chiave *oggettuale* del *sum* dunque, ad un esame più approfondito del testo heideggeriano, si configura come espressione della tendenza originaria dell'Io storico-fattizio a sviluppare un processo auto-interpretativo direzionato alla *fuga da sé* (*senso d'oggetto della vita rovinante*), e finalizzato all'auto-assicurazione in uno schema teoretico stabilizzante.

L'*ego* cartesiano, in questo senso, costituirebbe una figurazione storica estremamente rilevante al fine di mostrare come la radice originaria

33. HEIDEGGER 1990, 202-203.

34. HEIDEGGER 1990, 203.

della *cura* per la fondazione teoretica sia radicata nella costituzione stessa della vita fattizia, essendo quest'ultima orientata al nascondimento della propria motilità-storicità costitutiva, in risposta all'istanza di allontanamento dal carattere antinomico ed inquietante che la qualifica ontologicamente.³⁵

Il tratto mobile della vita infatti, espresso dalle *categorie della motilità*, delinea una sfera d'inquietudine (*Bekuemmerung*) a fronte della quale emerge la necessità di un rimedio, il quale si esplica nella *cura* per la definizione di un *contesto di fondazione teoretica* devitalizzato (*ent-lebt*), e al cui interno si produce, inevitabilmente, uno svuotamento del senso d'essere della vita come *mutevolezza storica*.

In questo senso, l'articolazione cartesiana della relazione tra *ego cogito* e *sum*, costituisce un indicatore fenomenologicamente determinate in direzione dello svelamento dei *motivi* che definiscono il movimento del sostrato vitale originario sulla via dell'allontanamento da sé.

In ragione di ciò, il *cogito-sum* si qualifica come punto d'osservazione per una descrizione fenomenologica di quel carattere d'essere della vita fattizia che si modalizza nel movimento *rovinante*, vale a dire in quella tendenza del sostrato vitale a *fuggire da sé*, concretatasi, storicamente, nei più articolati e complessi dispositivi teorici messi a punto dal sapere epistemico.

L'*ego cogito*, dunque, costituirebbe una delle figure teoriche in cui storicamente si è concretata l'istanza auto-deiettiva ed auto-rassicurante espressa dall'Io storico-mondano, nella sua tendenza ad obliare la propria costituzione ontologica fondamentale (senso d'essere del *sum*), occultandola dietro il fatto teoretico del *possesso di sé* (peraltro non conforme all'essere del sé) nella forma della *indubitabilità*.

Qualora riletto in controluce, il dispositivo cartesiano offrirebbe perciò la possibilità di individuare i termini fondamentali che compongono la sintassi della vita effettuale; ma si configura anche come momento attraverso cui la vita fattizia, individuando la propria dinamica deiettivo-rovinante, si appresta ad avviare il contro-movimento (*Gegenbewegung*/istanza contro-rovinante) in direzione del *senso d'attuazione dell'aver sé*, secondo una dinamica riappropriativa che, dall'interno

35. Cfr. HEIDEGGER 1990, 145: «La motilità della vita fattizia può essere preventivamente presentata e descritta come *inquietudine*. Il *come* di questa inquietudine come fenomeno pieno definisce la fatticità».

del *cogito-sum*, può essere messa in moto sbilanciando l'interrogazione in direzione del senso del *sum*, piuttosto che in riferimento all'*ego*.

Filippo di Trapani
filippoditrapani@live.it

Riferimenti bibliografici

- ARDOVINO, A. 1998, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-27)*, Guerini e Associati, Milano.
- DE BIASE, R. 2005, *L'interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*, Guida, Napoli.
- FABRIS, A. 1997, «L'ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923», in *Guida a Heidegger*, a cura di F. VOLPI, Laterza, Roma-Bari.
- HEIDEGGER, M. 1990, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. MAZZARELLA, Guida, Napoli.
- HEIDEGGER, M. 1985, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., Bd. 61.
- 1992, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., Bd. 58.
- 1993, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., Bd. 59.
- HUSSERL, E. 1965, *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica*, trad. di G. ALLINEY e E. FILIPPINI, Torino.
- LE MOLLI, A. 2011, *Heidegger: soggettività e differenza. Questione dell'uomo ed impegno ontologico*, Mimesis, Milano-Udine.
- MARION, J.-L. 1998, *Il Prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, trad. di F. C. PAPPARO, Guerini e Associati, Napoli.
- MORANI, S. 2007, *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, FrancoAngeli, Milano.