

L'“indicazione formale” (*formale Anzeige*) della comprensione

Abstract: *The “Formal Indication” (formale Anzeige) of Understanding*

In the first courses held at the University of Fribourg, Heidegger turns his attention to many themes and authors. Particular interest is devoted to the search for a suitable method to analyze the structure of lived experience and to develop an original pre-theoretical science. This phenomenological path culminates in an understanding of facticity that is configured as a hermeneutic of modality.

Keywords: Facticity, Formal Indication, Hermeneutics, Method, Modality

Accanto alla varietà dei temi trattati e alla rilevanza degli autori con i quali Heidegger si confronta, già a partire dai primi corsi tenuti all'Università di Friburgo emerge nella sua riflessione un interesse costante rivolto all'elaborazione di una «scienza originaria della vita», una «scienza pre-teoretica originaria» da cui anche il teoretico trae origine¹. Solo la comprensione di un «qualcosa originario» può infatti condurre la filosofia a individuare la peculiarità dei propri problemi. Si è notato che Heidegger – prendendo le distanze dalla scuola di Marburgo, dallo storicismo di Dilthey e anche dalla fenomenologia di Husserl – ha proposto una filosofia che assume il duplice compito di comprendere l'essere della vita e insieme di determinare come la filosofia stessa possa effettuare tale interpretazione. È stato poi anche rilevato che questa esigenza metodologica di fondazione si è rivolta, come a un modello di riferimento, a una «fenomenologia della religione», sulla base di un'affinità tra l'esperienza di fede delle prime comunità cristiane e il compito della filosofia come scienza pre-teoretica originaria.

Questo legame tra l'ermeneutica della fatticità e l'individuazione di un fenomeno religioso declinatosi concretamente, prima ancora di essere tematizzato in concetti, si determina in una riflessione preliminare di carattere metodologico. Il corso del 1920 dedicato alla *Fenomenologia della vita religiosa* è, al riguardo, paradigmatico: non a caso, l'analisi della formazione filosofica dei concetti presentata nell'«introduzione metodica» occupa più spazio dell'esposizione dei concreti fenomeni religiosi². È un contrasto che al tempo sollevò più di un'obiezione da parte degli uditori e che ancora, come impostazione, può apparire singolare. Eppure, a distanza di anni, nel corso del 1929/30, Heidegger ritorna su questo aspetto, e tale testimonianza risulta particolarmente importante non solo perché successiva all'elaborazione sistematica di *Essere e tempo*, ma anche perché rappresenta uno degli ultimi luoghi in cui si può trovare un riferimento esplicito alla precedenza accordata al problema del metodo: «Tutti i concetti filosofici sono formalmente indicanti, e soltanto se vengono intesi in questo modo offrono la vera possibilità dell'afferrare concettualmente», ossia la possibilità o il modo autentico di poter comprendere qualcosa³.

La comprensione del «qualcosa di originario», del pre-teoretico che sta alla base della riflessione, dipende dunque dal modo in cui esso viene tematizzato. A questa predominanza della forma sul contenuto viene dato il nome di «indicazione formale».

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

¹ HGA 58, pp. 1-6, trad. it. p. 3-6; HGA 56/57, pp. 13 ss., 63 ss., trad. it. pp. 23 ss., 69 ss.

² HGA 60, pp. 3-65; 67-125, trad. it. pp. 33-102, 103-167.

³ HGA 29/30, p. 425, trad. it. p. 375.

Occorre pertanto chiedersi per quale motivo una nozione centrale per la riflessione del giovane Heidegger, presente ancora in *Essere e tempo*⁴, perda successivamente di importanza, tanto da risultare assente nelle opere successive. Ma l'assenza di un termine non significa che venga meno la funzione per cui questo dispositivo era stato introdotto nella riflessione: potrebbe anche aver assunto altre dimensioni operative.

La nozione di «indicazione formale (*formale Anzeige*)» è un elemento polivalente finalizzato alla comprensione fenomenologica che si declina in una serie di contesti complessi. I livelli d'uso dell'«indicazione formale» sono dunque molteplici e svolgono una funzione metodologica, riformulano il processo di universalizzazione, amplificano la distanza tra generale e formale, accennano a ciò che eccede la determinazione ontica e tolgono all'ermeneutica il compito di interpretare un «dato» affidandole, di contro, la dimensione peculiare di individuare a qual fine e in che «modo» sia possibile comprendere qualcosa, istituendo così quella che si potrebbe definire un'*ermeneutica della modalità*. Si tratta, come si vede, di una molteplicità di aspetti problematici che ottengono una possibile risposta proprio grazie alla strategia operativa dell'indicazione formale. Per giungere a cogliere questo profilarsi di un'*ermeneutica della modalità* è necessaria una breve panoramica generale⁵ che ne specifichi le singole operatività.

Innanzitutto, l'indicazione formale individua lo statuto dei concetti filosofici e uno dei suoi primi ambiti di applicazione si trova nella faticosa redazione (1919-1921) delle *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, un'opera nella quale Heidegger ravvisa l'urgenza di determinare l'ambito da cui possono sorgere le visioni del mondo, a prescindere dalla loro declinazione storicamente determinata e prima di giungere a una loro concettualizzazione. Qui viene in primo piano la relazione tra contenuto e forma, tra ciò che deve essere portato a espressione e il senso di relazione, ossia la modalità in cui qualcosa di originario diviene oggetto per una coscienza, la prospettiva sotto la quale un contenuto appare a un soggetto. L'attenzione è quindi posta su questo tratto specifico della forma, il suo essere un riferimento, un rinvio, un'indicazione che si mantiene in sé, prima ancora di esaurire la propria funzione nell'individuare un contenuto.

L'opera di Jaspers ha il merito di aver evidenziato l'importanza della psicologia, la scienza in cui appunto si risolverebbe il conoscere non più rivolto all'oggetto, ma al processo della conoscenza. Si tratta tuttavia di una spiegazione non sufficiente per Heidegger – come del resto già gli era parsa inefficace la soluzione di Rickert di intendere la filosofia come visione del mondo –, secondo cui occorre invece tracciare una visione scientifica del mondo. Per assolvere questo compito, è necessario anzitutto individuare un'«anticipazione» del senso dell'esistenza e della «modalità» specifica in cui la vita deve essere vissuta. Tali anticipazioni della modalità dell'esperienza effettiva della vita sono possibili soltanto *insieme* all'indicazione formale di un significato: «il senso del metodo deve dunque essere già dato con l'anticipazione stessa, esso scaturisce con quest'ultima dalla stessa fonte»⁶. Ciò obbliga a una precisazione: come un'anticipazione comporta l'individuazione di un metodo, così ogni metodo si applica a una determinata anticipazione. Ne deriva che un metodo che intendesse valere universalmente comporterebbe il cogliimento non di una determinazione, ma di un tutto compiuto, ossia l'anticipazione di un senso universale, all'interno del quale ogni determinazione sarebbe, sebbene implicitamente, già compresa. L'indicazione formale si propone certo come un metodo, ma opera diversamente: non si esaurisce infatti nella descrizione di alcune determinazioni

⁴ HGA 2, §§ 9, 12, 25, 45, 63 con rare occorrenze.

⁵ Gli studi sull'argomento hanno raggiunto, dopo la pubblicazione dei primi corsi di Friburgo, una consistenza molto rilevante. Tra i molti mi sono avvalso per l'impostazione di questo percorso in particolare dei contributi Kisiel (1993); Imdahl (1994), pp. 306-332; Kisiel (1996), pp. 205-219; Ardovino (1998); D'Angelo (2009), pp. 61-90; Burch (2011), pp. 258-278; Villeveille (2013), pp. 1-96; Cimino (2013); Arrien (2014); Bancalari (2015), pp. 157-189; Camilleri-Fagniez-Gauvry (2018).

⁶ HGA 9, p. 9, trad. it. p. 439.

concrete e nemmeno si rivolge a una totalità già data. Essa rimanda piuttosto alla fatticità della vita, al fenomeno in cui diviene visibile l'esistenziale della temporalità: in tal modo garantisce di volta in volta il sopravvenire di future anticipazioni.

Ma proprio chiedere «che cosa» sia la vita impedisce di superare l'atteggiamento teoretico di una visione scientifica della vita. Occorre che il fenomeno della vita possa mostrarsi e non respingere l'evidenza che se qualcosa appare, altro, nel contempo, rimane nascosto. La dinamica dell'apparire traspare in questo dato originario che è la vita, nel piano pre-teoretico della sua donazione. Alla filosofia è assegnato il compito di comprendere con l'anticipazione i diversi modi di apparire della molteplicità: «come c'è allora la “vita”?»⁷. Che cosa si rivela in questa domanda? Più che il dato, la sua anticipazione, dunque non tanto la materia quanto la forma del carattere originariamente storico della vita. Da questo punto di vista Jaspers, così conclude Heidegger, propone sì un'analisi della vita, ma assumendo «l'atteggiamento tipico delle scienze particolari» e in tal modo «mostra di misconoscere e di sottovalutare l'autentica problematica metodologica»⁸. La radicalizzazione dell'idea di fenomenologia raggiunta attraverso l'ermeneutica della fatticità quindi non solo allontana Heidegger dalla prospettiva jaspersiana, ma gli permette di porre esplicitamente in primo piano il problema del metodo.

In secondo luogo, la centralità dell'indicazione formale emerge anche per altra via. La *Fenomenologia della vita religiosa* conferma, sia nella parte metodologica sia in quella storica, che non è il concetto, o il processo conoscitivo, a rendere possibile l'esperienza della vita. «Il compito dell'indicazione formale, come momento metodico, inerisce all'esplicazione fenomenologica stessa»⁹. La vita è già lì, si tratta di comprendere ciò che si dà non nella sua esposizione astratta, ma nei modi singolari e sempre diversi della sua esibizione: il «come» prevale sul «dato». Si tratta cioè di fare esperienza della fatticità della vita che, pur rimanendo nascosta, può essere indicata nella sua forma; e ciò a cui la forma rinvia è una materia storica. Ogni considerazione dei fenomeni della vita implica pertanto necessariamente un'interpretazione che tenga conto di ciò che è lì, di ciò che c'è già «di volta in volta» per un esserci che, corrispondentemente, si dà nel tempo della comprensione, nella dimensione di ciò che è storico. Come l'esperienza effettiva della vita è sempre storica, altrettanto lo è ogni interpretazione. «Il concetto di “effettivo” non va interpretato in base a presupposti gnoseologici definitivi. Esso diventa comprensibile solo a partire dal concetto di “storico”»¹⁰.

A questa considerazione metodologica segue un'esemplificazione fenomenologica: la religiosità cristiana vive la temporalità in quanto tale¹¹. Lo «storico» non ricade e non termina in una configurazione determinata, perché a prevalere è la vita e il cristiano vive pienamente nel tempo presente il tempo nuovo di un'eccedenza, esercita il rimando al non ancora come compimento di ciò che è già¹². La considerazione storica del passato, in tutte le sue configurazioni e nella sua universalità¹³, non può prescindere dalla temporalità della vita effettiva, dall'interpretare l'«oggi». Ed è appunto per stabilire il rapporto tra l'esistenza effettiva della vita e il fenomeno dello «storico», o meglio per cogliere le direzioni di senso che lo «storico» attesta nell'esistenza effettiva della vita¹⁴, che Heidegger introduce la nozione di indicazione formale: «Ogni esperienza – sia come *esperire* (*erfahren*) sia come *esperito* (*Erfahrenes*) – può “essere colta nel fenomeno”. Si può cioè domandare: 1) del “*che cosa*” originario che in esso è *esperito* (*contenido*), 2) del “*come*” originario in cui esso è *esperito* (*referimento*), 3) del “*come*” originario in cui il senso del riferimento è *attuato*

⁷ HGA 9, p. 38, trad. it. p. 465.

⁸ Ivi, p. 43, trad. it. p. 470.

⁹ HGA 60, p. 63, trad. it. p. 99.

¹⁰ Ivi, p. 9, trad. it. p. 41.

¹¹ Ivi, p. 80, trad. it. p. 118.

¹² Bancalari (2015), pp. 157-189.

¹³ HGA 63, p. 35 ss., trad. it. p. 41 ss.

¹⁴ HGA 60, p. 54, trad. it. p. 89.

(*attuazione*). Queste tre direzioni del senso (senso del contenuto, senso del riferimento, senso dell'attuazione) non stanno però semplicemente l'una accanto all'altra. Il “fenomeno” è totalità di senso (*Sinnanzheit*) secondo queste tre direzioni. La “fenomenologia” è esplicazione di questa totalità di senso»¹⁵.

In terzo luogo, proprio a partire dalla considerazione storica della vita occorre trovare una sua espressione adeguata all'interno di una comprensione teoretica, che per statuto opera attraverso una ricostruzione concettuale: per accedere allo «storico» – ciò che si può applicare alla totalità dei fenomeni, e che quindi è universale – è necessaria l'operazione dell'universalizzazione, con cui un contenuto del passato e che diviene nel tempo è reso comune a tutti nel concetto. Per accedere all'universale Husserl aveva proposto la distinzione tra generalizzazione e formalizzazione, che Heidegger riprende nel § 12 della *Fenomenologia della vita religiosa*. Se la generalizzazione è sempre legata a un contenuto e intende conferire un ordine, la formalizzazione fa astrazione dal contenuto determinato e accentua il senso della relazione. Ma a differenza di una fenomenologia riflessiva di stampo husserliano, la fenomenologia ermeneutica, come ricerca della totalità di senso dei fenomeni, esclude l'assunzione di un contenuto universale e intende invece raggiungere il «modo» in cui qualcosa si dà, il «come» di un contenuto¹⁶. Questo cambiamento di prospettiva è introdotto, ancora una volta, dal dispositivo dell'indicazione formale. Ma che cosa significa determinare il contenuto in modo formale se non lasciarlo totalmente indeterminato? Il formale, a prescindere dalla cosa data, opera al livello di riferimento della comprensione e attesta la relazione di un fenomeno il cui senso non è immediatamente declinato su ciò che si dà, ma è tenuto «in sospeso» e rimane indicato proprio in quanto non determinato¹⁷. Alla teoria di un contenuto si sostituisce così la riflessione sulla relazione, sul senso della vita effettiva e della sua attuazione.

In quarto luogo, l'indicazione formale è la struttura che consente alla fenomenologia, in quanto indagine rivolta al «come»¹⁸, di comprendere una totalità di senso. Per questo motivo l'«indicazione formale» è successivamente rinvenibile nella struttura complessiva di *Essere e tempo*, quando è il senso dell'essere, che non ha il carattere dell'ente, a esibire la «struttura formale» del problema dell'essere¹⁹. Derivatamente i «modi di essere dell'Esserci», il «come», rinviano non al «che cosa», ma al «che»: «L'“essenza” dell'Esserci consiste nella sua esistenza»²⁰. Il quadro problematico complessivo di *Essere e tempo* è dominato dal carattere determinante della forma, che non è più esemplificata dalla sequenza «contenuto, riferimento, attuazione», ma dalla differenza tra essenza-modo-esistenza, e, più a fondo, dalla circolarità del domandare: ente-senso dell'essere-essere²¹. L'indicazione formale vietava di identificare la ricerca del «come» con la domanda sull'essenza di un contenuto ontico; il senso del riferimento rinvia al «come del come», all'attuazione e all'esercizio di un senso. Corrispondentemente, nel caso dell'Esserci, i suoi caratteri non sono determinazioni reali, ma sensi relazionali della propria attuazione. L'indicazione formale in quanto metodo passa ora in secondo piano rispetto all'individuazione della struttura ontologica alla quale il «come» faceva riferimento, una struttura ora ravvisabile a livello di analitica negli esistenziali e a livello ontologico nel senso dell'essere. Il metodo è giunto a determinazione.

In quinto luogo, si può esemplificare ulteriormente la funzione svolta dall'indicazione formale, quando la comprensione viene interpretata come un esistenziale, come un «modo

¹⁵ HGA 60, p. 63, p. 99.

¹⁶ von Herrmann (2000), p. 111.

¹⁷ HGA 60, p. 64, trad. it. p. 100.

¹⁸ HGA 63, p. 74, trad. it. p. 76.

¹⁹ HGA 2, p. 5, trad. it. p. 56.

²⁰ Ivi, p. 56, trad. it. p. 106.

²¹ Ivi, pp. 8-9, trad. it. pp. 58-59.

fondamentale dell'essere dell'Esserci»²². Letta la comprensione a partire dall'indicazione formale, si assiste alla trasformazione dell'ermeneutica da interpretazione di qualcosa a individuazione o attuazione della modalità di una relazione. Il «come» trova espressione in un linguaggio indicativo, per cui non si tratta più di dire qualcosa di un contenuto materiale, ma di mostrare le modalità della realtà attraverso «ciò per cui», vale a dire il senso, qualcosa diviene non solo oggetto per una coscienza, ma comprensibile in quanto «qualcosa». Commentando Scoto (1915), Heidegger poteva già sostenere che la conoscenza di qualcosa dipende dalla relazione espressa da un segno²³, ossia che è l'essere formale a consentire l'accesso alla realtà. Già qui il «senso» rappresenta infatti «un mondo proprio a sé rispetto all'essere reale [...] in rapporto all'«esistenza», meglio alla modalità della realtà (*Daßheit*) e in rapporto alla sua essenza contenutistica (*Washeit*)»²⁴.

Che cosa suggerisce questo percorso a proposito del fenomeno della comprensione, dato che in ogni sua attuazione opera insieme una specifica modalità di comprensione? Come uscire dalla banalità che colpisce in questa constatazione? L'attuazione del senso (il «come del come») può sottrarre la comprensione al ripiegamento sull'oggettivazione senza ridurla a un atteggiamento meramente psicologico? Già nel 1919 Heidegger era giunto a una presa di posizione personale nei confronti del problema della visione del mondo. *Per la determinazione della filosofia* prospetta infatti una soluzione che non prescinde da una riflessione di carattere metodologico e che quindi doveva contrapporsi essenzialmente a una *Psicologia delle visioni del mondo*. È questa riflessione preliminare sul metodo che consente di rendere conto dell'atto del vedere, dell'esperienza vissuta di questa osservazione e di riflettere su questo osservare, sul suo «come». Nell'esperienza vissuta non si avverte la consapevolezza di una datità e ancor meno la posizione di una cosa. E tuttavia la conoscenza che si rivolge agli oggetti trascina con sé, in un movimento progressivo di oggettivazione, anche l'esperienza vissuta di questo conoscere: l'esperire si raggruma in ciò che è esperito²⁵. La conoscenza dell'oggetto in generale rimuove la centralità dell'io, la cui esperienza (*Er-leben*) risulta in tal modo devitalizzata (*Ent-leben*)²⁶. Si distingue così radicalmente la conoscenza dell'accadere oggettivo, che è un processo, dall'esperienza vissuta che invece accade come un evento. Ma ecco la difficoltà: in questo vedere le esperienze vissute, nel «come» di questo specifico «cosa», anche le esperienze restano oggettivate, giustapposte le une alle altre, senza alcuna connessione. Il risultato è sconcertante: «Ogni esperienza vissuta che voglio osservare la devo isolare, tirare fuori, devo spezzare e distruggere perfino il nesso delle esperienze vissute, cosicché alla fine, nonostante ogni sforzo in contrario, ho tra le mani solo un mucchio di cose»²⁷. Eppure «l'elemento significativo è il carattere primario, mi si offre immediatamente»²⁸. Questa significatività è il modo pre-teoretico in cui si dà il mondo, in cui l'esperienza si fa evento, per poi, quasi inevitabilmente, ripiegare sull'oggettivazione, ridiventare contenuto a dispetto dell'esercizio continuo dell'«attuazione del senso» dell'esperire. A contrastare questo movimento all'indietro in cui si risolvono le esperienze unitamente alle concrete situazioni della vita è dedicata l'ermeneutica della fatticità. In tal senso l'esperienza non è mai separabile da un margine di *un non più* vissuto o di *un non ancora* vissuto, dal nascondimento in cui permane ogni parziale apparire. Se il «come» si volgeva al luogo in cui l'essere si mostra, l'esistenza, implicitamente, doveva anche indicare quel luogo in cui l'essere attesta la sua assenza. Da qui si impose l'insufficienza di un'analitica dell'esistenza con la sua risoluta decisione per l'essere che appare e, parallelamente, la necessità di

²² Ivi, p. 190, trad. it. p. 236.

²³ HGA 1, p. 296, trad. it. p. 122.

²⁴ Ivi, p. 290, trad. it. p. 117.

²⁵ HGA 56/57, pp. 97-98, trad. it. pp. 101-102.

²⁶ Ivi, p. 74, trad. it. p. 80.

²⁷ Ivi, p. 76, trad. it. p. 82.

²⁸ Ivi, p. 73, trad. it. p. 79.

prendere congedo dalla storia della metafisica, in cui l'essere comunque cela se stesso. Già prima di *Essere e tempo* l'ermeneutica si presenta dunque con i tratti che caratterizzano l'evoluzione successiva del pensiero di Heidegger, ossia come un'ermeneutica dei diversi modi del differire.

Bibliografia

- HGA 1 Heidegger, M. (1974), *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in *Frühe Schriften*, Klostermann, Frankfurt am Main 1978, p. 296, trad. it. a cura di A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari.
- HGA 2 Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- HGA 9 Heidegger, M. (1987), *Anmerkungen zu Karl Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen»*, in *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, trad. it. a cura di F. Volpi, *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano.
- HGA 29/30 Heidegger, M. (1992), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, il melangolo, Genova.
- HGA 56/57 Heidegger, M. (1993), *Zur Bestimmung der Philosophie (1919)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1999, trad. it. a cura di G. Cantillo, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli.
- HGA 58 Heidegger, M. (2017), *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, trad. it. a cura di F.G. Menga, *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, Quodlibet, Macerata.
- HGA 60 Heidegger, M. (2003), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt am Main 1995, trad. it. a cura di F. Volpi, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano.
- HGA 63 Heidegger, M. (1992), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1988, trad. it. a cura di E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Guida, Napoli.
- Ardivino, A. (1998), *Heidegger: esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano.
- Arrien, S.-J. (2014), *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Bancalari, S. (2015), *Logica dell'epochè. Per una fenomenologia della religione*, Edizioni ETS, Pisa.
- Burch, M.I. (2011), “The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication”, *European Journal of Philosophy*, 21, 2, pp. 258-278.
- S. Camilleri, G. Fagniez, C. Gauvry (ed. par) (2018), *Heidegger Hermeneutik der Faktizität/L'herméneutique de la facticité de Heidegger/Heidegger's Hermeneutics of Facticity*, Traugott Bautz, Nordhausen.
- Cimino, A. (2013), *Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- D'Angelo, A. (2009), “Heidegger e Kierkegaard: la recensione a Jaspers e l'indicazione formale”, *La cultura*, 1, pp. 61-90;
- Herrmann, F.-W. von (2000), *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Imdahl, G. (1994), “Formale Anzeige bei Heidegger”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 37, pp. 306-332;
- Kisiel, T. (1993), *The Genesis of Being and Time*, University of California Press, Berkeley.

- Kisiel, T. (1996) *L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation*, in *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, a cura di J.-F. Courtine, Vrin, Paris, pp. 205-219.
- Villevieille, L. (2013), "Heidegger, de l'indication formelle à l'existence", *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 9, 5, pp. 1-96.