

# O sujeito Kantiano à luz da autocompreensão do Dasein em ‘Problemas fundamentais da Fenomenologia’ [Grundprobleme der Phänomenologie]\*

*Le sujet kantien à la lumière de l’auto-compréhension du Dasein dans les ‘Grundprobleme der Phänomenologie’*

tradução

Alexander De Carvalho  
carvalhoalexander@gmail.com

Prof. Dr. Philippe Cabestan  
philippecabestan@orange.fr  
Lycée Janson de Sailly, Paris

O artigo propõe uma leitura da interpretação heideggeriana da filosofia kantiana, em especial a partir de seu *Grundprobleme der Phänomenologie*, editado em 1927, mesmo ano de *Sein und Zeit*. Ao fim, Heidegger compreende o questionamento de Kant como uma investigação ontológica acerca do ser do homem entendido como sujeito transcendental e não meramente gnosiológico ou subsistente.

**PALAVRAS-CHAVE** Heidegger; Kant; Metafísica; Subjetividade Transcendental

This article proposes a reading of Heidegger’s interpretation of Kant’s philosophy, in particular from their *Grundprobleme der Phänomenologie*, published in 1927, the same year of *Sein und Zeit*. At least, Heidegger understands the questioning of Kant as an ontological investigation into the being of man understood as transcendental subject and not merely gnosiologic or subsisting.

**KEYWORDS** Heidegger; Kant; Transcendental Subjectivity

\*Texto da palestra apresentada por Cabestan no IV Colóquio Luso – Brasileiro de Fenomenologia que teve lugar na UERJ entre os dias 9 e 12 de Setembro de 2013.

\*\* O resumo e a escolha das palavras-chaves foram elaborados pelos editores da revista a fim de adequar o artigo às normas de publicação da mesma

Quando se compara a obra (*Gesamtausgabe*) de Martin Heidegger com a de seu epígono francês, Jean-Paul Sartre, fica-se impressionado com o lugar que cada qual ocupa na história da filosofia. De fato, preocupado antes de tudo em expor seu próprio pensamento, Sartre mal comenta os textos canônicos de seus predecessores: quer seja em *O ser e o Nada* ou na *Crítica da Razão Dialética*, contenta-se na maior parte do tempo com observações meramente alusivas. É raro que se conheça dele o artigo sobre a liberdade cartesiana<sup>1</sup> ou a conferência de 1966 sobre Kierkegaard. Em todo caso, Sartre não publica nenhum estudo de envergadura sobre Platão, Aristóteles nem Kant. Este evidentemente não é o caso de Heidegger. Ao longo de toda sua carreira universitária, ele dedica vários cursos tanto aos pré-socráticos, a Platão, a Aristóteles quanto a Hölderlin, a Nietzsche, sem esquecer de Kant, a quem dedica particularmente seu curso de inverso de 1927-1928, *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant*<sup>2</sup> e, em 1929, um livro, *Kant e o Problema da Metafísica*<sup>3</sup>.

Para dizer a verdade, o lugar dado por Heidegger à história da filosofia não se deve apenas a suas funções de professor. É claro que ele, ao contrário de Sartre, que só leciona alguns anos sem jamais voltar à universidade, tem a tarefa de iniciar seus estudantes nos grandes textos filosóficos do passado. Mas o interesse de Heidegger pela história da filosofia é muito mais fundamental e se encontra intimamente ligado à meditação que ele busca ao longo de toda sua vida sobre o ser, o *Dasein* como clareira (*Lichtung*) do ser, sua ocultação e o destino da metafísica ocidental. Não é por acaso que o título mesmo da obra de 1929 dedicada a Kant levanta o problema da metafísica. Como escreve Françoise Dastur,

Kant é, aos olhos de Heidegger - que faz dele aqui o porta voz de seu próprio pensamento - o primeiro pensador, depois de Aristóteles, a ter tentado dar à metafísica tradicional o fundamento que lhe falta e que, entretanto, é o que a torna possível, a saber, a transcendência do Dasein.<sup>4</sup>

No que concerne a esta intervenção, gostaríamos hoje de nos concentrarmos no curso de Heidegger intitulado *(Grundprobleme der Phänomenologie)*<sup>5</sup>, mi-

1 SARTRE, J.-P. 1975, p. 382 et sq.

2 HEIDEGGER, M. *Phänomenologische interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25).

3 HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 03)

4 DASTUR, F. 2003, p. 38.

5 HEIDEGGER, M. *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), p. 393.

nistrado na universidade de Marburgo em 1927, mesmo ano de publicação de *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*), onde Heidegger toma Kant por ninguém menos que “o primeiro e o último filósofo científico de grande estilo, depois de Platão e Aristóteles.”<sup>6</sup> Além disso, com Descartes, Hegel e Husserl, Kant é uma das figuras maiores da modernidade. Este filósofo, ao contrário da filosofia antiga que decifra o sentido do ser a partir da natureza, se distingue pela reviravolta completa do questionamento filosófico que ele opera, partindo do sujeito e do *ego cogito*. A questão é então saber se essa centralização do sujeito conduz a metafísica a reinterrogar seu modo de ser. De fato, pegando como fio condutor de sua interpretação “o conceito de ser e as categorias ontológicas que foram elaboradas pela filosofia antico-medieval”, Descartes se mostrou incapaz de colocar a questão do ser do sujeito<sup>7</sup>. Em contrapartida, parece que Kant, ainda que permanecendo preso à tradição, tenha sido capaz pela primeira vez desde os Gregos de fazer da ontologia um problema e de interrogar o ser do homem enquanto sujeito. Mas, em que medida?

## I. Analítica do Dasein versus Husserl e a filosofia moderna

Gostaríamos de num primeiro momento recolocar a crítica do sujeito kantiano no quadro do debate que Heidegger trava com o pensamento de seu mestre, Edmund Husserl, e, de modo mais geral, com a filosofia moderna.

Ainda que estivesse rodeado de assistentes devotados, como Ludwig Landgrebe ou Roman Ingarden, Husserl há muito tempo considerava Heidegger seu mais fiel discípulo, não hesitando em lhe confiar a revisão de alguns de seus manuscritos, como *Lições sobre a consciência íntima do tempo*, publicado em livro em 1928. Não é Husserl mesmo quem, assim se diz, costumava afirmar nos anos vinte: “a fenomenologia sou eu e Heidegger e ninguém mais”<sup>8</sup>? Entretanto, relendo atentamente *Ser e Tempo*, que ele folheara num primeiro momento, o fundador da fenomenologia foi obrigado a tomar consciência do abismo sempre mais profundo que o separava de seu discípulo. É disto testemunha um artigo de 1930, com o título: “Fenomenologia e antropologia”, ao longo do qual Husserl expõe o antropologismo de Heidegger e reafirma as prerrogativas do sujeito transcendental.

<sup>6</sup> GA 24, pp. 467-468.

<sup>7</sup> GA 24, p.174.

<sup>8</sup> SPIELBERG, H. 1960.

É evidente para Husserl que a fenomenologia enquanto ciência rigorosa da subjetividade transcendental é o fundamento verdadeiro da filosofia.<sup>9</sup> A fenomenologia encontra, assim, seu ponto de partida numa *epokhé* universal relativa ao ser do mundo e graças à qual o sujeito pensante acede à “solidão transcendental” do *ego cogito* husseliano. Husserl combate como antropologismo toda tentativa de fundação da fenomenologia a partir do *Dasein* mundano-concreto; o *Dasein* cuja análise ele interpreta, e todo *Ser e Tempo*, como uma antropologia filosófica.<sup>10</sup> Isso porque, segundo o fundador da fenomenologia, o *Dasein* não poderia substituir o sujeito transcendental. O *Dasein* é apenas um existente (*Daseiendes*), quer dizer, o objeto de certa apercepção empírica. E é apenas a partir da fenomenologia transcendental, *via* psicologia fenomenológica e antropológica, que as estruturas eidéticas deste existente (*Dasein*) podem ser elucidadas.

Como se sabe, a acusação husserliana de antropologismo representa um verdadeiro contrassenso quanto à ambição de Heidegger. Em *Ser e Tempo* Heidegger opõe precisamente a analítica existencial à antropologia assim como à psicologia e à biologia, que são domínios de investigação cujos fundamentos permanecem não esclarecidos e que não respondem à questão do *modo de ser* do ser-humano. Além disso, a interpretação ontológica do ser do homem na analítica do *Dasein* não é tampouco um empreendimento na perspectiva antropológica, mas se coloca, ao contrário, “a serviço da questão que leva à verdade do ser.”<sup>11</sup> Por fim e, principalmente, ainda que Heidegger se identifique com a fenomenologia, ele rejeita sua orientação ao mesmo tempo subjetivista e transcendental que a conduz, *mutatis mutandis* e como o atestam as *Meditações Cartesianas* de Husserl, a restaurar o cogito cartesiano.

A este propósito, basta lembrar como Heidegger interpreta em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, contra o próprio Husserl, a noção de redução fenomenológica:

Para Husserl, a redução fenomenológica (...) é o método destinado a reconduzir o olhar fenomenológico da atitude natural do homem vivente no mundo de coisas e de pessoas à vida transcendental da consciência (...). Para

9 HUSSERL, E. 1993, p. 57 sgs.

10 “Husserl não compreende o sentido da questão do ser posta por Heidegger quanto interpreta a análise ontológica desenvolvida a partir da hermenêutica da facticidade como uma antropologia filosófica”. CRISTIN, R. 1999, p. 27.

11 HEIDEGGER, M. Question I, p. 32.

nós, a redução fenomenológica designa a recondução do olhar fenomenológico de apreensão do ente à compreensão do ser desse ente.<sup>12</sup>

Noutros termos, virando as costas ao subjetivismo da filosofia moderna, a fenomenologia deve partir não do *cogito*, mas do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, e colocar a partir do ente a questão do ser do ente. No entanto, neste mesmo curso de 1927, Heidegger saúda na obra de Husserl o reconhecimento de um “verdadeiro abismo de sentido” entre a consciência (*res cogitans*) e a realidade (*res extensa*)<sup>13</sup>. Mas este reconhecimento mantém-se prisioneiro da distinção moderna do sujeito e do objeto do mesmo modo que sua formulação cartesiana e, sobretudo, não chega a interrogar o modo de ser do sujeito.

Não se poderia superestimar a importância deste debate que opõe Heidegger tanto a Husserl quanto a Descartes e a Kant, isto é, à metafísica do sujeito. Como Heidegger esclarece na introdução de 1949 ao seu curso inaugural em Freiburg, em 1929, com o título de *O que é a metafísica?*:

toda a reflexão é interrompida se se contenta em constatar que no lugar de *Bewusstsein* (consciência) se emprega em *Ser e Tempo* a palavra *Dasein*. Como se o debate se tratasse apenas do uso de palavras diferentes.<sup>14</sup>

Para Heidegger não se tratava em 1927 de proceder a uma mera mudança terminológica, mas de propor, ao contrário, uma concepção radicalmente nova da fenomenologia em ruptura com a filosofia moderna, suscetível de interrogar e de desenvolver o ser do homem ou *Dasein*. Desse modo não é mais possível confundir as categorias com os existenciais, a *Washeit* ou quididade com a *Werheit* ou quisedade<sup>15</sup>, isto é, a questão *o que é?* com a questão *quem?*<sup>16</sup>

<sup>12</sup> GA 24, p. 39-40

<sup>13</sup> GA 24, p. 157.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, M. *Question I*, p. 32.

<sup>15</sup> O termo quididade é formado a partir do vocábulo latino *quid*, o que; para manter o paralelismo, fizemos uso de quisedade, formado a partir de *quis*, quem.

<sup>16</sup> GA 24, p. 151.

## II. Kant ou a abertura de uma possibilidade

Qual é precisamente o lugar de Kant no seio da filosofia moderna? A título preliminar convém lembrar que a leitura heideggeriana de Kant se opõe explicitamente à do neokantismo (H. Cohen, P. Natorp e seus discípulos, E. Cassirer, H. Rickert) da qual Heidegger reprova a profunda incompreensão do pensamento de Kant. Isso porque os neokantianos interpretam a *Crítica da razão pura* em termos de teoria do conhecimento e, ao mesmo tempo, passam inteiramente ao largo da significação da filosofia transcendental cuja ambição é propriamente ontológica<sup>17</sup>. Quanto ao que concerne ao sujeito, Heidegger sublinha, por um lado, “que o eu, o *ego* é para ele [Kant] como para Descartes, *res cogitans*: uma res, uma coisa que pensa”. Mas, por outro lado, que há nessa interpretação da subjetividade “a abertura de uma possibilidade”<sup>18</sup>. Qual é, afinal, esta possibilidade?

Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* Heidegger examina a concepção kantiana do sujeito a partir da análise do ego transcendental (*personalitas transcendentalis*), do ego empírico (*personalitas psychologica*) e da consciência moral (*personalitas moralis*). A propósito do ego transcendental, ele toma elementos bem conhecidos da doutrina kantiana: o ego é um eu-penso, é um *subjectum* e uma subjetividade, isto é, um substrato de predicados que são, neste caso, representações; se o “eu-penso” vai acompanhar todas as minhas representações, isso não significa que o Ego mesmo seja uma representação, mas que ele é o fundamento da unidade da multiplicidade de suas representações. É o que Kant chama de “a unidade originalmente sintética da apercepção”<sup>19</sup>, que é, para Heidegger, uma determinação ontológica do sujeito assim como a condição ontológica fundamental de todo o ser. De fato, como Heidegger mostrou algumas páginas antes, para Kant, “ser é igual a ser percebido”<sup>20</sup>, e o ego, sendo condição ontológica da percepção, é por isso mesmo condição ontológica do ser. A partir desse ponto de vista, Heidegger rejeita a tese de H. Rickert que reduz o ego transcendental a uma abstração lógica. Além disso, este ego transcendental não deve ser confundido com o ego empírico que é o objeto do sentido interno. Assim, como Husserl um século mais tarde, Kant distingue claramente entre ego transcendental, ou ego-sujeito, e ego empírico, ou ego psicológico, que é ego-objeto.

<sup>17</sup> GA 24, pp. 181-182.

<sup>18</sup> GA 24, pp. 177, 194.

<sup>19</sup> KANT, E. 1990, §16.

<sup>20</sup> GA 24, p. 67.

Mas o que chama mais a atenção de Heidegger nesta interpretação kantiana do sujeito é o conceito de *personalitas moralis* que constitui a seus olhos “a verdadeira e central determinação kantiana do eu e da subjetividade.”<sup>21</sup> Esta personalidade moral se revela particularmente no sentimento de respeito pela lei, cuja “análise fenomenológica” de Kant suscita a admiração de Heidegger. Ele diz a este respeito: “A interpretação do fenômeno do respeito é seguramente a análise fenomenológica mais luminosa do fenômeno da moralidade que nos legou Kant”<sup>22</sup>. Paralelamente ele não esconde seu desacordo com Scheler, cuja crítica da ética kantiana julga “equivocada em seu princípio.”<sup>23</sup> De fato, através do respeito pela lei moral, o homem descobre que ele é ao mesmo tempo mestre e escravo de si mesmo. Ele toma, assim, consciência de sua dignidade e de seu ser como fim. O modo de ser deste ente é, então, ser fim de si mesmo. Kant estabelece assim “uma distinção *ontológica* entre pessoa e coisa (*Sache*), entre *ente egóico* e *ente não egóico*, entre *sujeito* e *objeto*, *res cogitans* e *res extensa*”.<sup>24</sup> Por isso Kant distingue paralelamente entre uma metafísica da natureza e uma dos costumes, isto é, entre uma ontologia da *res extensa* e uma da *res cogitans*.

Heidegger não esconde que essa formulação ontológica da problemática kantiana é mais coisa sua que de Kant. No entanto, esclarece Heidegger, “se Kant não percorre diretamente esta direção [salientar uma modalidade ontológica específica da pessoa], a possibilidade para isso está efetivamente aberta.”<sup>25</sup> Noutros termos, Heidegger admite claramente que Kant não coloca a questão do modo de ser do sujeito, mas que, reconhecendo entre a coisa e a pessoa uma diferença fundamental, ele torna possível tal questão. Por isso o questionamento kantiano é mais radical aos olhos de Heidegger que o de Descartes. No entanto a determinação kantiana do ser do homem continua a ser insuficiente, e quando Kant fala de ser-aí (*Dasein*) das coisas e do existir do homem, existir e ser-aí significam ser-subsistente (*Vorhandenheit*)<sup>26</sup>. Mais exatamente, Heidegger mostra que, para Kant, “ser para um ente não significa outra coisa que ser-produzido”. Este é o pressuposto, emprestado da ontologia antico-medieval e jamais expressamente formulado, do pensamento kantiano.<sup>27</sup>

21 GA 24, p. 185.

22 GA 24, p. 189.

23 GA 24, p. 193. M. Scheler critica a concepção kantiana do respeito a uma lei pura (sem consideração da pessoa que estabelece a lei) na *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (*O formalismo em ética e a ética material dos valores*). 1955, p. 237, nota 3.

24 GA 24, p. 195.

25 GA 24, p. 194.

26 O termo *Vorhandenheit* é empregado em *Ser e Tempo*, e costuma ser traduzido em português por ser simplesmente dado.

27 GA 24, pp. 213-214.

Heidegger se compromete, além disso, a pôr em evidência uma “notável dissonância” do pensamento kantiano com relação à demonstração da impossibilidade de uma interpretação ontológica do eu-penso.<sup>28</sup> Este ponto é evidentemente decisivo, pois ele toca o cerne da empresa heideggeriana, isto é, seu projeto de uma análise existencial em vista de uma retomada da questão do ser. Heidegger lembra, num primeiro momento, as conclusões da *Crítica da razão pura* quanto à ilegitimidade de uma psicologia racional. Como estabelece Kant em seu capítulo sobre os paralogismos da razão pura, esta psicologia racional repousa sobre um erro fundamental: aplicar ao ego transcendental, que é a condição da experiência e que não é dado na experiência, as categorias do entendimento puro que, precisamente, só são aplicáveis à multiplicidade da experiência dada pela receptividade e de que espaço e tempo são as formas *a priori*. Fazendo isso, pretende-se deduzir da substancialidade, da simplicidade, da identidade e da existência do eu-penso sua imaterialidade, sua incorruptibilidade e sua imortalidade.

Heidegger dá, de certo modo, razão a Kant quando condena a aplicação das categorias do entendimento ao ego transcendental. Não obstante, isso se dá, se assim podemos dizer, por um motivo mais heideggeriano que kantiano. Não porque o ego não é dado na experiência que as categorias não se aplicam a ele (tese kantiana), mas é porque as categorias são conceitos fundamentais da *natureza* que não podem se aplicar ao que não se origina da natureza (tese heideggeriana). Dizendo de outro modo, não se pode recorrer a categorias cujo uso legítimo é limitado a certo tipo de ente, a saber, o ente natural de que se origina o ego empírico, para determinar um ente de outro tipo que não é natural, a saber, o ego transcendental. De forma clara, Heidegger concorda em muitas coisas com Kant, talvez até demais, a ponto de encontrar sob a pena deste último seu próprio pensamento. Não obstante, Heidegger reconhece os limites da crítica kantiana da psicologia racional na medida em que, diz ele, Kant, por um lado, não mostra positivamente que a determinação ou conhecimento do ego transcendental exige outras categorias (que são chamadas de essenciais em *Ser e Tempo*);<sup>29</sup> e, por outro lado, não vislumbra a possibilidade de que o tempo seja o *a priori* do ego empírico como o ego transcendental. Mas teria sido necessário para isso que Kant tivesse renunciado a associar, conforme a tradição, o tempo à natureza.

Podemos agora compreender a “notável dissonância” que Heidegger percebe na obra de Kant. Ainda que, segundo Heidegger, “o caráter inadequado das

<sup>28</sup> GA 24, p. 202.

<sup>29</sup> M. Heidegger. 1993, §9.

categorias da natureza não implique na impossibilidade de uma interpretação ontológica do eu em geral”<sup>30</sup>, Kant pensa ter estabelecido a impossibilidade de uma interpretação ontológica do ego transcendental. Distinguindo entre a consciência de si como espontaneidade e como inteligência (*Intelligenz*) e o conhecimento de si, a *Crítica da razão pura* sustenta que “eu não tenho nenhum conhecimento de mim como eu sou (*wie ich bin*), mas eu me conheço simplesmente como eu apareço a mim mesmo (*wie ich selbst erscheine*).”<sup>31</sup> Ao mesmo tempo, Heidegger nota que na *Metafísica dos costumes*, ainda que ele não coloque a questão do modo de ser do sujeito, Kant tenta interpretar ontologicamente o ego enquanto fim e enquanto inteligência. Heidegger conclui que, a despeito de sua incapacidade de interpretar ontologicamente o sujeito, “Kant vê claramente a impossibilidade de conceber o eu como ente-subsistente.”<sup>32</sup>

## Conclusão

Com a leitura desta interpretação magistral, ficamos tentados a perguntar se Heidegger não superinterpreta, em função da perspectiva ontológica que é a sua, a abertura que representaria a obra de Kant. A ideia de que, como o escreve Heidegger, “a análise do respeito e da pessoa moral é apenas uma tentativa, ainda que rica em sua significação, de se desvencilhar inconscientemente do fardo da ontologia tradicional”<sup>33</sup> pode causar algum ceticismo: o que não se faz inconscientemente? Dizendo de outro modo, qual é a realidade efetiva de uma vontade inconsciente?

De uma maneira mais geral, pode-se interrogar sobre a legitimidade do fosso estabelecido por Heidegger entre Descartes e Kant. De um lado, um e outro pertencem à filosofia moderna do sujeito e, apesar da inversão do questionamento filosófico a partir do eu-penso, permanecem, no entanto, prisioneiros de sua interpretação ontológica como ente subsistente. Contudo, de outro lado, Heidegger não cessa de sublinhar a abertura que representa a empresa kantiana que, ao contrário de Descartes, estabelece entre o sujeito e o objeto tal fosso que ele prepararia o questionamento de seu modo de ser. Deste ponto de vista, Kant es-

30 GA 24, p. 207.

31 E. Kant, *Crítica da razão pura*, §25.

32 GA 24, p. 209.

33 GA 24, p. 209.

taria próximo de Husserl que, também, ao reconduzir a distinção cartesiana da *res cogitans* e da *res extensa*, estende entre a consciência e a realidade “um abismo de sentido.”<sup>34</sup> Uma objeção se mostra imediatamente: Descartes não estabelece ele mesmo uma “abismo de sentido” entre a alma, cuja vontade é tal que é “ela que me faz conhecer que eu carrego a imagem e a semelhança de Deus”<sup>35</sup>, e a natureza?

Como quer que seja, esta interpretação da obra de Kant e de sua concepção do sujeito nos convida a refletir sobre a maneira como convém lê-lo. Isso porque para Heidegger não se trata de ultrapassar (*aufheben*) a metafísica, mas de repetir mais originalmente a fundação kantiana da metafísica a partir da transcendência do *Dasein*. Tal será a conquista autêntica da metafísica levada a cabo em parte a partir de *Ser e Tempo*<sup>36</sup>.

34 GA 24, p. 176.

35 Descartes, IV, §9.

36 Heidegger, M. Kant e o problema da metafísica (GA 03).

Recebido em: 05.10.2013 | Aprovado em: 17.01.2014

## Referência Bibliográfica

CRISTIN, R. *Edmund Husserl-Martin Heidegger. Phänomenologie (1927)*. Berlim, Duncker & Humblot, 1999.

DASTUR, F. *Heidegger et la question anthropologique*. Louvain, Éditions Peeters, 2003.

DESCARTES. *Meditações Metafísicas*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

HEIDEGGER, M. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Band 24. Frankfurt am Main: Klostermann.

\_\_\_\_\_. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Band 3. Frankfurt am Main: Klostermann.

\_\_\_\_\_. *Phänomenologische interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Gesamtausgabe Band 25. Frankfurt am Main: Klostermann.

\_\_\_\_\_. *Question I*. Paris, Gallimard, 1958.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1993.

HUSSERL, E. *Notes sur Heidegger, phénoménologie et anthropologie*. Paris, Minuit, 1993.

KANT, E. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990.

SARTRE, J.-P. *La liberté cartésienne*. In: *Situations I*. Paris, Gallimard, 1975.

SCHELER, M. *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. Trad. M. de Gandillac. Paris, Gallimard, 1955.

SPIELBERG, H. *The phenomenological movement*. La Haye, Nijhoff, 1960.