

TRAIETTORIE DEL NICHILISMO APPUNTI SULL'ETICA MODERNA

NICOLÒ GERMANO

ABSTRACT: This paper aims to outline some aspects of modern ethics as it has declined from Kant to Nietzsche. A direct comparison with these authors makes it possible to grasp the agonistic and multifaceted character of modern ethics, with particular regard to its relationship with religion. In particular, it is the problem of nihilism that is briefly outlined here, as the proper habitat and condition of modernity, and thus of its ethics and religion.

Il presente saggio si propone di tracciare, all'interno del complesso panorama dell'etica moderna, alcuni tragitti attraverso i quali delineare una possibile storia del pensiero etico e religioso nella modernità. Un confronto diretto con autori quali Kant e Nietzsche abilita l'interprete a meglio comprendere il carattere stratificato, sfaccettato e agonistico della modernità e delle sue teorizzazioni, sorte, l'una come le altre, all'interno della dialettica storica e destinale del nichilismo.

KEYWORDS: Ethics, Philosophy of Religions, History of Ethical and Religious Thought, History of Philosophy, Modern Philosophy

PAROLE CHIAVE: Etica, Filosofia delle religioni, Storia del pensiero etico e religioso, Storia della Filosofia, Filosofia moderna

The void awaits surely all them that weave the wind
J. JOYCE, *Ulysses*

1. Etica e nichilismo: istantanee dal moderno

Nel tempo, nell'epoca — *epoche* che è sospensione, rottura, crisi — del nichilismo, l'etica, e con essa la morale, la religione, certamente le arti

e la letteratura in quanto modi propri dell'umano, sono come sospese sull'abisso, su di quel vuoto originario dal quale pure, ora, esse sembrano prendere forma. Di abisso in abisso, l'uomo moderno necessita di un più profondo inveroimento dell'*habitus* etico suo proprio, col quale rivestirsi per essere protetto — senza perciò esserne mai garantito — dagli attacchi e dai morsi dell'insensato che intride la sua esistenza, come il veleno mortale del mito permeava la tunica di Nesso. Tuttavia, manca al moderno, come mancava all'Ercole narrato da Diodoro, l'antidoto: la morale e la religione sono anch'esse *mises en abîme*, le loro risposte, vegliate dall'alleanza scolastica, di matrice tomista, tra naturalismo e metafisica ontologista, cadono dinnanzi al variopinto e caotico spettacolo della modernità. Tali certezze si trasformano in inquietanti domande, rinvergono addirittura il proprio statuto veritativo — di una *verità* che è un *farsi verità* — nell'incessante domandare, più sommesso murmure disseminato nell'arte, nella letteratura, nella scienza. La filosofia, e la filosofia morale in particolar modo, ritorna così alla sua prima figura, troppo spesso, nel corso e nei ricorsi della sua storia, dimenticata e trasfigurata: è domanda la parola originaria, variamente esplicitata (o non esplicitata) “in *invocazione*, in *interrogazione filosofica*, in *meditazione poetica*, in *anelito mistico*, in *volontà operativa*”, sempre “volta comunque all'instaurazione dell'assoluto”⁽¹⁾.

A ben vedere, il moderno si struttura proprio a partire da una mancanza di struttura, dalla perdita del fondamento primo e inconcusso, in virtù di “un pensare senza fondamenti, che apre il discorso filosofico della modernità”⁽²⁾. È la sgomentante domanda, formulata inizialmente da Leibniz nei *Principes de la Nature et de la Grâce* (1714), che si chiede “perché sia qualcosa piuttosto (*plutôt*) che il niente”, ad aprire, approfondendola, la ferita narcisistica di un'umanità che si voleva al centro del cosmo, e che si ritrova invece sola tra soli, orfana della propria essenza tolemaica; se la cosmologia è ancora possibile — c'è di che dubitarne⁽³⁾ — essa non potrà che essere “cosmologia del nulla”⁽⁴⁾, consa-

(1) Caracciolo (2010), pp. 83–93, qui p. 88.

(2) Mora (1991), p. 99; cfr. anche Id. (2019), specialmente pp. 19–26.

(3) Cfr. almeno Piovani (1966), pp. 105–124, in *concordia discors* col testo caracciolianno (*La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*) col quale, qui, Piovani si confronta.

(4) Sini (1981), p. 67.

pevole accettazione del nichilismo che fonda, sfondandola, la modernità. Epoca, allora, tutta sotto il segno del più inquietante degli ospiti, che cerca *eticamente* di muoversi sull'incerto tracciato della riflessione ad essa sempre idealmente contemporanea, con la quale tentare di dare sistemazione teoretica — e pratica — a quel disorientante, poco familiare perché volutamente poco praticato (*das Un-heimliche*) *plutôt* che alligna nel suo corpo, che ossigena la circolazione sanguigna del moderno. *Fragen* che si configurano storicamente, ma senza in esse risolversi, nelle *Grundfragen* scandagliate dalla tradizione filosofica moderna, quasi una corda tesa tra Leibniz e Heidegger, che forsenna e impazzisce il pensiero moderno, da Kant a Nietzsche, da Kierkegaard a Jaspers⁽⁵⁾: la domanda fondamentale — il cui spirito vive sempre al di là della lettera, la cui formulazione è tanto diversa, *différente*, da non potersi mai esaurire in una data espressione, alla quale pur deve essere, nella sua oggettivazione, ricondotta⁽⁶⁾ — diviene pertanto *cifra* della condizione umana nella modernità, del mistero che ammantava il Nulla⁽⁷⁾ dal quale sorgiamo, verso il quale torniamo, al quale agonicamente, sulla nera terra, tra resistenza e resa, tendiamo.

Con Weber possiamo veramente dire che “è infine una verità di tutti i giorni che qualcosa può essere vero sebbene e in quanto non sia bello, né sacro, né buono”⁽⁸⁾, una verità nella quale alita certo, in timore e tremore, il soffio del nichilismo. *Nichilismo* che tuttavia non si ha (perché non lo si può) da interpretare esclusivamente nella sua *facies* negativa, necativa: un più alto Nulla vive e traspare da codesto -ismo, un Nulla che è lo spazio, storico e trascendentale, inabitato dalla modernità, “uno spazio che nientifica il cosmo”⁽⁹⁾, in cui tutto, nel suo fondo senza fondo, si iscrive, dalla domanda metafisica all’invocazione, dalla

(5) Ci permettiamo di rinviare, a tal proposito, a Germano (2022), specialmente pp. 67–81 (*La “domanda fondamentale” e le sue formulazioni*).

(6) Riteniamo si debba intendere in questo modo quanto, “im Schatten des Nihilismus”, scrive Caracciolo (2010), pp. 103–115 (*Esistenza e trascendenza in K. Jaspers*), specialmente pp. 103 e sgg. (il saggio si può ora leggere anche in Id., 2006, pp. 177–187), dove il filosofo genovese enuclea i due poli esperienziali strutturali dell’uomo, coinvolti pertanto nella formulazione della *Grundfrage*, paradigmaticamente rinvenendoli nella sapienza greca: “La vita come male: il non essere meglio dell’essere. La vita come dono, anzi il massimo dei doni” (ivi, p. 104).

(7) Cfr. Welte (1983), specialmente pp. 32–37.

(8) Weber (1948), p. 31.

(9) Caracciolo (2000), p. 163 (ma cfr. l’intero capitolo *La filosofia come metafisica*, pp. 57–169).

creazione poetica alla rivolta disperata e infine umanamente disperante contro le radici ontologiche del male. Il Nulla, sempre dialetticamente in rapporto col niente, col “No” bestemmiato dinnanzi all’imperativo dell’Eterno, dischiude la possibilità di ogni umano fare nell’orizzonte della modernità, apre alla possibilità di una nuova religiosità (anche e soprattutto dopo la religione), instrada l’uomo contemporaneo alla ricerca di una nuova etica, certo rigorosa e difficile, ma pure l’unica etica nella quale egli possa rinvenire e far rivivere la scintilla che giace nel *Grund der Seele*, sempre in procinto di spegnersi, di tingere di un colore ancora più cupo l’incerto avvenire. Resta ora da seguire un poco più dappresso il dispiegarsi storico del nichilismo, il suo dipanarsi quale filo sul rocchetto della filosofia moderna, con i suoi necessari rivolgimenti nella storia della cultura (religiosa, artistica, letteraria, poetica e scientifica), momenti distinti ma mai separati né separabili dalla filosofia. Resta il sospetto che la natura straordinariamente proteiforme della modernità, come Odradek nel racconto kafkiano, rimanga infine celata — “non si fa prendere”⁽¹⁰⁾ —: è ancora la constatazione della sua inafferrabilità a ingiungerci di continuare, di non dismettere l’interrogazione, di presentarci ancora sull’orlo insondabile dell’abisso, quando calano le tenebre e tutto sembra perduto, per chiedere alla sentinella quanto ne resti della notte.

2. Traiettorie del nichilismo

Giano bifronte, il nichilismo è un fenomeno carsico che accompagna lo scorrere della storia e del pensiero: che l’attestazione del lemma si imponga in epoca moderna, all’incirca nei dipressi della Rivoluzione francese, è un dato che dà da pensare. Ma *cosa* pensare del nichilismo? Si può pensare come termine corrispettivo del nulla e della sua storia, intendendolo pertanto come immediatamente collegato all’ontologia, seppur *sub specie negationis*, quale me-ontologia? Certo, il nichilismo, teoreticamente, non può essere scisso dal negativo dal quale è incistata la riflessione umana (occidentale come orientale) fin dai suoi primordi, ma tuttavia, proprio in virtù della sua specificità moderna, occorre qui

(10) Kafka (1991), p. 170; cfr. Crescenzi (2023), pp. 126–127

ripercorrerne alcuni *Kerne* tangenti e intersecanti la modernità filosofica, per saggiarne circospettamente i punti di consistenza, di coagulazione e di dissolvenza. In altre parole, per tentare di cartografare alcune sue traiettorie nella modernità. L'istantanea fotografata potrà far cadere l'aura mitica che sovrasta il moderno, "dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi"⁽¹¹⁾, ma non per questo dovrà fuggire, come l'Angelo benjaminiano, dinnanzi al paesaggio che ha ritratto, "poiché nelle cose morali non vi è posto per la neutralità"⁽¹²⁾: con il suo obbiettivo essa deve inquadrare e catturare una nuova aura, senza soccombere (né trionfalmente accettare) allo choc, tentando così una nuova ri-mitologizzazione del mondo, del moderno.

Conviene pertanto incominciare da Kant, con la cui fortuna pur si apre, in filosofia come in letteratura (con Kleist, sul quale ritorneremo), la ricezione moderna del nichilismo, del nichilismo come risultato della modernità. L'escatologia trascendentale tratteggiata ne *La fine di tutte le cose* (1794), per potersi concettualmente pensare, non può prescindere dagli accenni escatologici⁽¹³⁾, *novissimi*, di già presenti nelle *Critiche*, e specialmente — per l'influenza che essa avrà nella *Kehre* idealistica — nella *Critica della ragion pura* (1781; 1787²). Nei suoi esiti apertamente scettici, è la Ragione (*Vernunft*), nel superamento dell'intelletto (*Verstand*), a inabissarsi, ammutolendo di fronte all'intrico indissolubile delle antinomie. Le idee di anima, mondo e Dio reclamano un'universalità che sia, sinteticamente, anche totalità⁽¹⁴⁾, ma mai nessu-

(11) Benjamin (1962), p. 80.

(12) Kant (2006), p. 44. Se abbiamo ben cercato la prima traduzione italiana del testo kantiano, condotta da C. Angelino e M. Bandini, è stata pubblicata in Angelino (1979), pp. 118–136, significativamente accompagnato da riproduzioni di opere di P. Klee.

(13) Si rimanda a tal proposito a Cunico (1992), pp. 217–245. Si tenga anche presente il bel libro di Desideri (1991), specialmente pp. 127–188, nonché il saggio di Tagliapietra in Kant (2006), *Kant e l'Apocalisse*, ivi alle pp. 51–122.

(14) Kant (2005), pp. 251–252: "Questa quantità intera dell'estensione in relazione a una tale condizione si dice l'universalità (*universalitas*). Ad essa corrisponde, nella sintesi delle intuizioni, la totalità (*universitas*) delle condizioni. Dunque, il concetto trascendentale della ragione non è altro che il concetto della totalità delle condizioni per un dato condizionato. Ora, poiché soltanto l'incondizionato rende possibile la totalità delle condizioni, e viceversa la totalità delle condizioni è sempre a sua volta incondizionata, un concetto razionale puro in generale può definirsi come il concetto dell'incondizionato, in quanto contiene un principio della sintesi del condizionato". Cfr., per quanto stiamo dicendo, il pensoso saggio di Venturelli, *L'idea kantiana dell'uomo*, in Id. (1989), pp. 9–53.

na intuizione sarà loro adeguata⁽¹⁵⁾ in quanto nessun oggetto, adeguato ai sensi, può corrispondere alle richieste — allora veramente, perché criticamente, metafisiche — delle idee della ragione pura⁽¹⁶⁾. Esse, infatti, si involgono in antinomie per le quali il principio di contraddizione aristotelico (chiave di volta dell'edificio scolastico fino a Wolff, fino al Kant pre-critico)⁽¹⁷⁾ non può più valere, e ciò perché lo spazio in cui esse sono accampate, l'*Ort* nel quale si librano è, criticamente, quello del trascendentale, del vuoto che ne permette la duplice articolazione e che non toglie, teoreticamente, validità a nessuno dei due corni, che pure dovranno essere praticamente vagliati alla luce di quel Sommo Bene che consentirà o dissenterà, *in interiore homine*, alla libera scelta per uno dei due. Codesti trascendentali, seppur appaiano alla filosofia critica come ultimamente inconoscibili, pur di necessità si impongono all'interrogare dell'uomo: impossibilitato a farne *Wissenschaft*, egli tuttavia non si appaga⁽¹⁸⁾ — non lo può — della conoscenza che solo può provenire dal finito. Gettato nella finitezza, le idee trascendentali accennano a una ulteriorità della struttura umana che coinvolge fin nelle sue ultime fibre il *Fragen* che l'uomo leva, e che chiede “Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa ho diritto di sperare?”⁽¹⁹⁾.

Sono, queste domande, diverse declinazioni della *Grundfrage*, che si lega così alla destinazione etica e religiosa, metafisica e ontologica, dell'uomo e del genere umano; domande che, pur non potendo teoreticamente portare a una risposta sillogisticamente definitiva, squarciano nella loro relatività una possibilità di assolutezza (o, meglio, di incondizionatezza) che da esse stesse traluce, nella loro avventurosa posizione di confine che non consente di “varcare mai quei limiti, di là dai quali *per noi* non c'è

(15) Kant (2005), p. 254.

(16) Diverso è il caso delle stesse idee considerate sotto l'aspetto pratico, “ond'è che l'idea pratica è sempre altamente feconda e, rispetto alle azioni reali, impreteribilmente necessaria” (*ibid.*, p. 255); cfr. in parallelo Kant, (1997), pp. 235–241 (*Dialettica della ragion pura pratica. I. Di una dialettica della ragion pura pratica in generale*).

(17) Cfr. Kant (2005), p. 82, dove il principio di contraddizione è detto mera condizione negativa di ogni verità logica, e pp. 143–144, per cui “la sua portata e adoperabilità non vanno più in là di un criterio sufficiente della verità”.

(18) Si veda Venturelli (1999), pp. 101–126 (*Libertà, totalità, destinazione in riferimento a Kant*).

(19) Kant (2005), p. 495, dove è l'ultimo quesito, la possibilità o meno che qualcosa, ancora, si possa sperare, a compendiare e inverare le precedenti domande.

più se non lo spazio vuoto”⁽²⁰⁾. Pure è questo spazio, infinito e “spaurante” come nella lirica leopardiana, la possibilità dei trascendentali; il vuoto nel quale e dal quale sono organizzate e destrutturate le esigenze, teoretiche e pratiche, è il trascendentale, perché “per quanto vuoto, quello spazio resta operante e a esso salgono, e da esso discendono, le *richieste ultime* dell’uomo”⁽²¹⁾. Veramente assistiamo, con Kant, a una rivoluzione copernicana che, se in prima battuta si configura come scientifica e gnoseologica, in ultima istanza non può che essere interpretata quale una rivoluzione nel campo dell’etica e della religione⁽²²⁾, una torsione dello sguardo dall’oggettivazione cosmologica alla de-oggettivazione coscienziale (che può anche portare, come ha portato, a una lettura soggettivistica, solipsistica del pensiero kantiano), per cui il polo veritativo della legge morale, delle sue massime, vive sempre *in novitate et libertate spiritus*, nella libera accettazione accordata alla richiesta, comunque eccedente, della coscienza morale: “Nell’agire morale si dischiude il *Glaube*, il *Vernunftglaube*”⁽²³⁾, fede che, rispetto all’agire, nasconde e assieme rivela la propria originalità ontologica, attraverso la quale risuona il duro avvertimento kantiano, sempre moralmente impegnante, mai rinunciatorio: “non presumete di intravedere il *sensu* dell’esistere, di attingere *fede* in una redenzione ultima e totale, di aprirvi alla *speranza* senza *impegnarvi* moralmente. Se l’azione umana è cieca senza la *fede*, la *fede* non è prima e fuori dall’azione”⁽²⁴⁾. Il carattere co-esistenziale, comunitario ed ecclesiale dello spazio trascendentale kantiano — verrebbe da osservare: del *trascendentale relazionale* —, di quel Nulla che è possibilità del tutto (ed è per questo radicalmente lontano, ma non senza rapporto, dal niente e dalla sua piena stupidità) e della sua salvezza, lungi dallo sbarrare il cammino etico, morale e religioso della modernità apre invece nuovi sentieri, nuove e inaudite rotte per le quali ancora si devono scoprire i portolani.

(20) *Ibidem*, p. 439.

(21) Celada Ballanti, «In spirito e verità». *La religione nel pensiero di Kant*, in Kant (2014), pp. 5–43, qui cit. p. 11.

(22) Quasi superfluo è il richiamo a Kant (1995), pp. 45–52 (*Risposta alla domanda: cos’è illuminismo?*), cit. p. 50.

(23) Caracciolo (1976), pp. 7–35 (*Kant e il nichilismo*), qui p. 27.

(24) *Ibid.*. Particolarmente importanti sono altresì gli studi caraccioliani raccolti da D. Venturelli in Caracciolo (1995), soprattutto, in appendice, un appunto inedito del 1987, *Summum bonum e imperativo dell’eterno in Kant*, ivi pp. 249–255 (nel volume è anche presente il già citato saggio *Kant e il nichilismo*, alle pp. 209–227).

“Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! ... Guai se ti coglie la nostalgia della terra, come se là ci fosse stata più *libertà* — e non esiste più “terra” alcuna!”⁽²⁵⁾, scrive, nelle incandescenti vicinanze dell’uomo folle, Nietzsche, aprendosi così all’orizzonte dell’infinito, gaiamente danzando sulla bordatura del precipizio. L’oceano sul quale naviga è ora calmo come seta, nel tremolante chiarore dell’ora serotina, ma sempre giunge il momento (*Stunde*) “in cui saprai che è infinito e che non c’è niente di più spaventevole dell’infinito”⁽²⁶⁾; nell’ora sesta o nell’ora nona, nel grande meriggio che prelude, *in nube et aenigmate*, al tragico sgretolamento della tradizione metafisica occidentale, il filosofo in quanto *Freigeist* si sente come “illuminato dai raggi di una nuova aurora”⁽²⁷⁾ e “il mare, il *nostro* mare, ci sta ancora aperto dinanzi, forse non vi è ancora stato un mare così ‘aperto’”⁽²⁸⁾. La vastità dell’orizzonte, di un orizzonte che Nietzsche riconosce non essere sereno — “Tu tremblerais bien davantage, si tu savais où je te mène”, recita l’epigrafe del quinto libro —, immette il filosofo in una nuova, inquieta e inquietante, dimensione; quella dimensione, se non ci sbagliamo del tutto, che Kant, copernicamente, aveva tracciato, disegnandone la mappa, abbozzandone il romanzo che potesse fungere da *Leitfaden* nel dedaleo pluri-verso suggellato dal criticismo⁽²⁹⁾. L’assunzione nietzscheana del trascendentalismo kantiano, pur sempre carica di un prorompente e non mai trascurabile afflato profetico⁽³⁰⁾, si fa eticamente e religiosamente compartecipe di quella “capacità di cambiare l’organizzazione dei nostri pensieri che ci permette salti in avanti”⁽³¹⁾, o, se non di saltare, perlomeno ci consente di accettare il nuovo

(25) Nietzsche (1977), p. 162 (*Nell’orizzonte dell’infinito*, af. 124).

(26) *Ibid.*

(27) Ivi, p. 252 (cfr. anche, sempre ivi, pp. 251–252, af. 343, *Quel che significa la nostra serenità*).

(28) *Ibid.* Cfr. anche Nietzsche (1976), pp. 269–272, § 5, p. 271: “Se io sono amico del mare e di tutto quanto è di specie marina, e soprattutto amico, quando mi oppone la sua collera:/ Se in me è quella voglia di cercare, che spinge la vela verso terre non ancora scoperte, se nel mio piacere è un piacere di navigante:/ Se mai gridai giubilante: ‘la costa scomparve — ecco anche la mia ultima catena è caduta — il senza-fine mugghia intorno a me, laggiù splende per me lo spazio e il tempo, orsù! coraggio! vecchio cuore’, — [...]”.

(29) Sul “romanzo” filosofico kantiano scrive meditate pagine Derrida (2003), pp. 31 e sgg.

(30) Lo notava già R. Calasso, in risposta all’intervento di P. Lacoue-Labarthe (*La dissimulation. Nietzsche, la question de l’art et la «littérature»*): “Je crains qu’en ramenant tout à l’écriture on escamote un thème aussi essentiel que la prophétie”, in Gandillac e Pautrat, éd., (2011), p. 57.

(31) Rovelli (2023), p. 59. Sul rapporto di Nietzsche con la scienza, cfr. Moiso (2020).

assetto, plurale, stratificato e prospettico, che caratterizza la modernità, senza per questo rimpiangere il presunto ordine metafisico dell'età scolastica. Il "piano inclinato", sul quale l'uomo rotola come una "x" in seguito alle rivoluzioni copernicane e kantiane, mentre non permette punti di appiglio saldi e duraturi, al contempo indica una nuova posizione dell'uomo: navigatore e naufrago, il mare aperto lo sospinge verso un orizzonte che pure è preludio di *altro*, presagio confuso ma inconfondibile di una *superiore destinazione* che attende al di là del pericoloso viaggio. "*Sono arrivato fin qui per poter soltanto sentire il profumo sacro delle cose che vivono per poi essere trascinato via?*"⁽³²⁾ è una domanda che, sulla zattera alla deriva degli "ultimi uomini" come dei "futuri", non lascia spazio ad amarezze retrospettive; l'infaticabile (e in ciò veramente moderna) ricerca di Nietzsche si protende verso un attimo, un *Augenblick*, nel quale poter assaporare, nell'istante, il compimento dell'eternità, il saldarsi, il coagularsi — su di un vuoto — del metallo dell'anello, nella verità che lì vi insiede — e che è ricurva.

La porta dell'attimo, come insegna l'apologo dello *Zarathustra*, è stretta; passa per questa cruna solo chi abbia già udito, in timore e tremore, il mesto incedere dei becchini, il fragoroso calare della bara di Dio. Se Dio è morto, e resta morto, e noi lo abbiamo ucciso, ecco allora compiersi — è la storia dei prossimi secoli⁽³³⁾ — e inverarsi lo spostamento di baricentro dal Dio della tradizione scolastica e metafisica alla trascendentalizzazione dell'istanza religiosa, dell'imperativo dell'Eterno che rinviene il suo polo trascendentale nella coscienza del singolo, dell'individuo. E che pure immediatamente deve prolungarsi, come un'ombra che rechi in sé un messaggio, sul concreto contesto interpersonale, inter-relazionale nel quale solo tale imperativo può completamente dispiegarsi, anche *contra* Nietzsche, per onorarne, in spirito di *pietas*, la destinazione e il compito.

(32) Crane (1897), p. 218.

(33) Nietzsche (2018), p. 3: "Ciò che narro è la storia dei prossimi due secoli. Io descrivo ciò che viene, ciò che non può più venire in altro modo: *l'insorgere del nichilismo*" (ma cfr. ivi pp. 3–79). Si ricordi quanto afferma l'uomo folle dell'aforisma 125: "Vengo troppo presto" — proseguì — "non è ancora il mio tempo. Questo enorme evento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino — non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini", in Nietzsche (1977), pp. 162–164 (*L'uomo folle*), qui pp. 163–164.

Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse navigando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto?⁽³⁴⁾

“Unendliches Nichts” e “leerer Raum” sono gli agghiaccianti attributi della condizione moderna, spaventevoli sotto ogni riguardo, ma non per ciò meno reali, meno effettivamente operanti sulla storia della modernità quale storia del nichilismo, annunciata da Nietzsche, ma in cammino ben prima di lui. In questo senso, pertanto, la diagnosi nietzscheana conferma e convalida la rivoluzione kantiana, facendosi, il filosofo di Röcken, fine interprete e immaginoso cantore del trascendentalismo criticista, non fuggendo dagli esiti anche sconvolgenti di quella proposta. La morte di Dio buca e trivella ogni fissità presenziale, tutte quelle ipostatizzazioni dogmatiche che hanno finito per fagocitare e infine ridurre a niente⁽³⁵⁾ la luminosa umbratilità, la presente assenza del Dio che veramente è *Deus absconditus*, Dio dell'infinito svuotamento kenotico, “in una sorta di risalimento-inabissamento alle Madri, goethianamente, per ritrovare nelle scaturigini la Scaturigine”⁽³⁶⁾. Voragine che include in sé ogni possibile Pasqua, ogni epifania che preluda alla pienezza di senso; tuttavia non è Pasqua senza Croce, e la Croce può essere anche senza resurrezione, senza gloria, “il punto di incontro dell'estremo della tenebra e dell'estremo della luce”⁽³⁷⁾. Se Nietzsche poteva dubitare, come dubitava nella notte senza fine della follia, di essere stato ben compreso, è nell'opposizione di Dioniso al Crocifisso il *signum contradictionis*, irrisolto perché ultimamente irrisolvibile, del nichilismo nietzscheano, vortice che rinserra in sé Dioniso come Gesù (forse più del Cristo), che può pensare essere, «Im

(34) Ivi, p. 163.

(35) Con pensosa lucidità notava Piovanì (2010), pp. 949–1054, qui p. 1009: “I pericoli del ‘naturalismo’ tomistico sono tanti da autorizzare il sospetto che tutto il Tomismo sia un tipico errore di lettura dell'*Esodo*. È il sospetto che Maestro Eckhart insinua con tanto sottile acume da regalare per secoli all'intelligenza cattolica più sensibile il dubbio che tutta la teologia positiva della Scolastica, per dimostrare troppo, nonostante le sue fortune ecclesiali (o grazie a esse) sia uscita fuori dell'orbita del cristianesimo. Per Eckhart *esse est Deus* significa che l'essere è soltanto di Dio, il solo che possa possederlo in proprio”.

(36) Celada Ballanti (2020), p. 160.

(37) Caracciolo (1983), pp. 83–96 (*Cristologia e pensiero contemporaneo*), cit. p. 96: “la Croce in cui si consuma l'estremo dell'iniquità umana e si rivelano gli abissi di negatività inclusi nelle strutture ontologiche dell'uomo e del mondo, strutture non modificabili per buona volontà d'uomo” (*ibidem*).

Anfang», l'*Unsinn*, e non $\delta \lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$. È la tentazione, la tragica forza — anche la miseria — del carattere moderno dell'etica⁽³⁸⁾, finanche della sua stessa possibilità dopo lo *hiatus* scoperto tra Essere e Valore, quello catturato sismograficamente da Nietzsche. Il senso non risiede più in un al di là che è da sempre e al quale dobbiamo ritornare, bensì il senso si fa, se lo si può fare, solo a partire dal non-senso che ci precede e nel quale ci troviamo invischiati. L'eternità, sembra accennare *religiosamente* Nietzsche, è racchiusa sola nell'attimo, nell'istante che pur esperiamo in *questa* vita, non mai in un'altra — e allora veramente filtra quel flebile fiotto di luce pasquale anche nell'angoscioso abbandono del Venerdì santo, di un calice che è bevuto fino all'ultima goccia, perché non è stato possibile allontanare il fiele dal Figlio dell'Uomo. Debole prospettiva (anche e necessariamente, con Nietzsche, *contra* Nietzsche) di un'etica *umana* e *religiosa*, per come sono l'uomo e il religioso dopo la morte di Dio, nel tempo del nichilismo.

Di un genuino rinvenimento del carattere etico e morale che la rivoluzione criticista kantiana portava con sé, della virile accettazione, mai irenica né letificante, del pluri-prospettivismo veicolato dalla rivoluzione religiosa del moderno (nell'indisgiungibile legame tra storia e pensiero), di un marcato accento sull'individuo e sull'autonomia della coscienza, Nietzsche — di tutto questo — è stato profetico indagatore e attento interprete, non sempre compartecipe testimone. Il rischio del *solipsismo* (e non, mai, della *solitudine*) è, infatti, uno degli esiti più rischiosi, certo meno felici, dell'etica moderna. Solipsismo che vive in stretta relazione con quel *relativismo* incapace di accettare, del relativo, la relatività, perciò nuovamente assolutizzando, rendendolo incondizionato, il relativo (che pure per essere tale deve rimanere in relazione, e in relazione condizionata). Detto altrimenti, nel discorso kantiano (o nella sua interpretazione?) già alligna anche l'aspetto negativamente nichilistico della riflessione moderna, che proprio in reazione al martellamento criticista si trova costretto a rifugiarsi in un vitreo castello scientifico-sistematico, in una teodicea della storia e dell'individuo *als Begriff*, scordando che addirittura l'architettonica della Ragione, in Kant, veniva percorsa e scossa da un'interna, mai sopita, tensione,

(38) Non inutile a tal proposito un analitico confronto con l'etica weberiana, come già sopra si accennava. Cfr. per ciò Pellicani (2016) e Campa (2016).

capace di portarla dinnanzi al vuoto sul quale pende, dalla mancanza da cui sorge, nel limite che inabita⁽³⁹⁾.

Si insinua, nella lettura esistentivamente compartecipe dell'opera kantiana, quel germe di *dubbio*, di *ignoranza* del demone socratico — *figura* costitutiva del filosofare — che ha effettivamente *hanté* molti interpreti di Kant, “quegli spiriti più attivi e più nobili”⁽⁴⁰⁾ per i quali il dubbio non solo non poteva stare nel principiare della meraviglia filosofica, ma soprattutto doveva essere pervicacemente allontanato dallo svolgimento del discorso teoretico e morale. “Sono quello scoraggiamento e quel disperare di tutta la verità come li visse, per esempio, Heinrich von Kleist”⁽⁴¹⁾, per il quale, come egli stesso scrisse in una lettera da Berlino alla fidanzata Wilhelmine von Zenge il 22 marzo del 1801, dopo la lettura della prima *Kritik* del filosofo di Königsberg “il mio unico, il mio più alto scopo è crollato e non ne ho più alcuno”⁽⁴²⁾:

Poco tempo fa venni a conoscere la recente filosofia kantiana, e a te devo comunicare una delle sue tesi, poiché non temo che abbia a scuoterti così profondamente e così dolorosamente come è accaduto a me. ... Se gli uomini avessero davanti agli occhi due vetri verdi, dovrebbero concludere che gli oggetti osservati attraverso questi vetri sono verdi, e non potrebbero mai stabilire se l'occhio mostri loro le cose così come realmente sono o non attribuisca ad esse qualche proprietà che appartiene non alle cose, bensì agli occhi. Lo stesso accade per l'intelletto. ... vale a dire che non è possibile conquistare verità alcuna⁽⁴³⁾.

Kleist accenna pertanto a una scoperta sconvolgente, la rivoluzione kantiana, tale da cambiare non solo il corso dei suoi studi ma più

(39) Kant (2005), pp. 518–519: “Si può dunque esser sicuri, per quanto facciano gli aspri e i severi quelli che non sanno giudicare una scienza secondo la sua natura, ma soltanto dai suoi effetti accidentali, che si ritornerà sempre a lei, come a un'amante che si sia rotta con noi; poiché la ragione, trattandosi qui dei suoi fini essenziali, deve lavorare senza posa a un solido sapere, o alla distruzione delle buone conoscenze precedenti”.

(40) Nietzsche (1972), p. 379.

(41) *Ibid.* Su Nietzsche lettore di Kleist e, anche attraverso il filtro kleistiano, di Kant, cfr. Lachance (2015), pp. 135–162.

(42) Kleist (1985), p. 112.

(43) *Ibid.* Come ha sottolineato C. Cases, la *Kant-Krise* è stata la condizione essenziale per la scoperta della vocazione letteraria kleistiana, nonché il fondale dal quale le sue opere — di “un ossesso che rappresenta ossessi” — prendono forma: cfr. rispettivamente Cases (1981), pp. 79–91, specialmente pp. 79 e sgg e Mittner (2002), pp. 866–904, cit. p. 868.

propriamente la sua stessa esistenza, la sua *destinazione*: “Mi sono aggirato indolente per la mia stanza”⁽⁴⁴⁾, e “un’intima inquietudine mi ha spinto a frequentare piccoli e grandi caffè, teatri e concerti per distrarmi”⁽⁴⁵⁾, pennellando quella *flânerie* che diverrà, da lì a poco, uno dei tratti più riconoscibili e distintivi della modernità⁽⁴⁶⁾ (quale epifenomeno del nichilismo, nel duplice intreccio, negativo e positivo, storico e ideale, tra modernità e nichilismo), dell’oggettificazione reificante operata dal mancato riconoscimento tra soggetti e al pervertimento fetichistico del soggetto in oggetto tra oggetti, *facies* inquietante dello strapotere del niente nelle strutture economicistiche del mondo moderno, di quel nichilismo negativo che assedia e soffoca la *personalità* e il suo libero sviluppo, troppo spesso blandendola con allettanti stordimenti, innocui divertimenti che del tutto di-vertono l’individuo dalla sua concreta situatività etica e morale. L’etica moderna, accanto all’aspetto autonomo e agonico, include in sé, almeno per quanto la costellazione di autori sui quali ci stiamo brevemente soffermando lascia intuire, un’altra etica, costituita, pascalianamente, su di un “sistema di divertimenti”⁽⁴⁷⁾ nel quale veramente l’individuo soccombe e si annulla; ordine, quest’ultimo, tanto poco interessato all’individuo, al singolo — e alla sua portata immediatamente ecclesiale — da annegarlo o nel mito del collettivismo o in quello del solipsismo individualista, che ultimamente *omnino convertuntur*.

Certamente Kleist, nella crisi kantiana vissuta a Parigi, paventava, dietro la maschera della verità e della sua inattingibilità, anche queste conseguenze, solipsistiche, vitalistiche, negativamente nichilistiche, quali erano già state percepite dallo stesso Kant in relazione agli sviluppi fichtiani (o fichtisti) della filosofia della soggettività⁽⁴⁸⁾, e che trove-

(44) Kleist (1985), p. 112.

(45) *Ibid.*

(46) Tra i molti possibili autori (pensiamo in particolare a Simmel), si veda almeno per quanto stiamo dicendo Benjamin (1986), pp. 543–590 (*Il flâneur*); cfr. anche le riflessioni sulla *flânerie* in rapporto al nichilismo, e alla storia del nulla, condotte da Givone (1995), pp. 104–112 (*L’esteta, il dandy, il flâneur*, con un significativo accenno a Kierkegaard).

(47) Capograssi (1976²), p. 175. Il riferimento va naturalmente a Pascal, in particolar modo alla VII *série* delle *Pensées, Divertissement* (éd. Lafuma fr. 132–139).

(48) Cfr., tra gli altri luoghi, almeno Kant (1990), pp. 397–400 (*Dichiarazione relativa alla dottrina della scienza di Fichte*, del 7 agosto 1799), dove la *Wissenschaftslehre* viene espressamente giudicata “totalmente insostenibile”, opera di “mera logica”, per cui “ricavare da essa un oggetto reale è un’impresa vana”, poiché “il discorso non verte su un oggetto giudicato, ma

ranno piena espressione, nel contesto della filosofia classica tedesca, nella lettera di Jacobi a Fichte del marzo del 1799, momento fondamentale anche per l'introduzione e, per così dire, la ratifica, nel lessico filosofico della modernità⁽⁴⁹⁾, del termine "nichilismo". Esso, com'è noto, è utilizzato da Jacobi per indicare il criticismo trascendentale kantiano e la sua logica trasfigurazione nel soggettivismo di Fichte, alla quale apertamente Jacobi muove l'accusa di nichilismo, opponendole il "chimerismo" che Fichte aveva rimproverato alla riflessione di Jacobi⁽⁵⁰⁾. Viene pertanto così scoperto il nodo, complesso e ormai non più districabile, che congiunge, *via* Kant, trascendentalismo e nichilismo, etica e religione, che dalla rivoluzione kantiana conduce fino alla vuotezza dello spazio trascendentale del religioso apertosi e annunciato nella "dura parola" "Dio è morto".

sul soggetto giudicante" (ivi, p. 398). Conclude l'*Erklärung* il proverbio italiano: "Dagli amici mi guardi Iddio, che dai nemici mi guardo io", sollecitando l'altrettanto categorico schiarimento fichtiano del 28 settembre 1799, pubblicato sull'*Intelligenzblatt*. Si veda su questo plesso di problemi il fine saggio di Venturelli (1999), pp. 129-135 (*Solipsismo e intersoggettività. Nota su Fichte*), specialmente pp. 129-131.

(49) Sull'origine del termine rimandiamo almeno a Volpi (2004), pp. 8-29, ed è da prestare particolare attenzione sulla sua possibile derivazione dall'area francese e rivoluzionaria, "dove è probabile che già Jacobi, avendo soggiornato più volte a Parigi, avesse avuto occasione di recepirlo" (ivi, p. 25). Resta sempre valido, e non solo quando ci si occupa di storia semantica o di storia delle idee, quanto scriveva Spitzer (1967), p. 6, citato a tal proposito da F. Tessitore nei suoi accertamenti introduttivi sulle origini dello storicismo: "quel che più conta non è il fatto che in una data civiltà un certo concetto sia di fondamentale importanza, ma il modo in cui esso si è presentato in epoche diverse: il modo in cui si fece sentire il suo influsso nei particolari".

(50) Cfr. ora la traduzione condotta sull'edizione critica del testo, curata da A. Acerbi e introdotta da M. Ivaldo: Jacobi (2017). Una nuova visione del "senso religioso" in Fichte "emerge all'interno di un processo di chiarificazione sullo statuto della filosofia trascendentale nel suo rapporto con la 'vita', nel quale avrebbe certamente interagito anche la *Lettera a Fichte* di Jacobi del marzo 1799", nota M. Ivaldo (2007), pp. 97-112, qui p. 106, giacché le critiche avanzate da Jacobi riguardavano anche, se non soprattutto, il problema della religione, sul quale il filosofo di Rammenau si affaticherà nelle opere successive, dalla *Bestimmung des Menschen* (1800) alla *Anweisung zum seeligen Leben* (1806).

3. Ancora qualche interrogativo

Siamo su un confine tremendo,/ tra un nulla e l'altro
nulla, e non possiamo abbracciare/ il sacro cuore e i traf-
ficanti di fede

M. DE ANGELIS, *Libertà vigilata*

Indisgiungibile dal moderno, storicamente e filosoficamente interpretato, il nichilismo diventa parte integrante dell'esperienza etica e religiosa, ne diviene perfino, come abbiamo tentato di dire, la condizione trascendentale. Se l'*Ort* proprio dell'uomo contemporaneo è, come lo è, quello spazio lasciato vuoto dal Dio della tradizione metafisica e scolastica, non più "alcuna stabilità immobile di un essere monotonamente uguale a se stesso"⁽⁵¹⁾ potrà inabitare trascendentalmente la coscienza dell'individuo, nella sua dimensione irriducibilmente singolare, nella sua immediata realtà ecclesiale e co-esistenziale. Non che per questo nuove figure totalistiche non possano lì accamparsi; ma, a ben vedere, la chiarificazione aperta dal moderno non può, di tale pretesa, riconoscere l'assoluta validità, accertandone, tutt'al più, la legittimità, la giustificazione esistentiva che dalla garanzia e dalla certezza (con Jaspers: dall'*Orthodoxie*) naturalmente provengono. La *Liberalität*, al contrario, per esplicarsi necessita del naufragio (*Scheitern*), dell'inabissamento di ogni certezza che si ponga quale *Absolutheit* irrelata, o meramente relazionata nella sua struttura logica: "non nel godimento della perfezione compiuta, ma lungo la via della sofferenza, con lo sguardo fisso sul volto inesorabile dell'esserci del mondo"⁽⁵²⁾ è l'incerta condizione dell'*homo viator*, dell'uomo quale precipitato — perché ne è essenzialmente il precipitatore — della modernità.

Quali allora lo statuto, la posizione e il rapporto, nel moderno, tra religione ed eticità, prese come sono sotto il segno ambiguo del nichilismo? Forse che la religione si risolva nell'etica, nella concreta prassi morale? E che la religione si identifichi con ciò nella filosofia? Certo,

(51) Jaspers (1972), p. 357.

(52) Ivi, p. 369. Sulla *Liberalität* si veda Jaspers e Bultmann (2018²), specialmente pp. 100–120, per le quali si rimanda, oltre alla densa *Introduzione* del curatore al volume (ivi, pp. 5–52), anche al fine saggio di Celada Ballanti, *Per un nuovo umanesimo*, in Id. (2012), pp. 188–200, specialmente pp. 192–196.

“l’etica non cessa tuttora di apparire come la forza purificatrice e autenticatrice del religioso”⁽⁵³⁾, ma è l’etica, e solo essa, ad inverare la destinazione religiosa del filosofare?

La religione conosce la dimensione morale non come l’unica, ma certo come una delle sue fondamentali vie al trascendimento. La morale riconosce la religione come uno dei modi del suo concreto essere. Non è certo un caso se la filosofia (la quale, se è momento avente una sua autonoma dignità e ragion d’essere, è nondimeno, nell’economia generale della vita autentica, anche propedeutica a un più alto più limpido più consapevole vivere etico e religioso) reca in sé, indissolubilmente congiunte, come sistole e diastole, due fondamentali domande: *quid agendum* — *ad quid istud agere et agi*, in cui consiste la realtà⁽⁵⁴⁾.

Non risposte definitive, ma pensosi e inaggirabili interrogativi continua a suscitare lo spazio religioso del moderno.

Riferimenti bibliografici

- ANGELINO C. (a cura di) (1979) *Il pensiero, il tempo: testi e studi di filosofia*, il melangolo, Genova.
- BENJAMIN W. (1962) *Angelus novus. Saggi e frammenti*, trad. it., Einaudi, Torino.
- . (1986) *Parigi. Capitale del XIX secolo*, trad. it., Einaudi, Torino.
- CAMPA R. (2016) *L’eredità di Nietzsche nella sociologia di Max Weber*, “*Orbis Idearum*. European Journal of the History of Ideas”, 4 (2): 53–91.
- CAPOGRASSI G. (1976²) *Introduzione alla vita etica*, Studium, Roma.
- CARACCILO A. (1976) *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli.
- . (1983) *Nichilismo ed etica*, il melangolo, Genova.
- . (1995) *Studi kantiani*, a cura di D. Venturelli, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- . (1999) *Religione ed eticità*, nuova ed. a cura di C. Angelino, il nuovo melangolo, Genova.

(53) Caracciolo (1999), p. 17.

(54) Ivi, p. 38.

- . (2000) *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, nuova ed. a cura di G. Moretto, il nuovo melangolo, Genova.
- . (2006) *Studi jaspersiani*, nuova ed. a cura di R. Celada BALLANTI, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- . (2010) *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, nuova ed. a cura di D. Venturelli, il nuovo melangolo, Genova.
- CASES C. (1981) *La fortuna critica di Kleist*, "Quaderni piacentini", III: 79–91.
- CELADA BALLANTI R. (2012) *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, Le Lettere, Firenze.
- . (2014) «*In spirito e verità*». *La religione nel pensiero di Kant*, in I. Kant, *Il male radicale*, ed. it., Garzanti, Milano, 5–43.
- . (2020) *Filosofia del dialogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia.
- CRANE S. (1897) *La scialuppa*, in C. Delorenzo (a cura di), *Racconti di mare e di tempesta*, Einaudi, Torino, 208–225.
- CRESCENZI L. (2023) *Notizie sui testi e note di commento*, in F. Kafka, *Un medico di campagna*, ed. critica it. a cura di L. Crescenzi, Mondadori, Milano, 95–137.
- CUNICO G. (1992) *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova.
- DE ANGELIS M. (2021) *Linea intera, linea spezzata*, Mondadori, Milano.
- DERRIDA J. (2003) *Il diritto alla filosofia dal punto di vista cosmopolitico*, trad. it., il nuovo melangolo, Genova.
- DESIDERI F. (1991) *Quartetto per la fine del tempo. Una costellazione kantiana*, Marietti, Genova.
- GANDILLAC M. DE e B. PAUTRAT (a cura di) (2011) *Nietzsche aujourd'hui? II. Passions*, nouvelle éd., Hermann, Paris.
- GERMANO N. (2022) *Etica, religione e letteratura nel tempo del nichilismo. Un percorso kierkegaardiano*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- GIVONE S. (1995) *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari.
- IVALDO M. (2007) *Figure della filosofia della religione nel pensiero di Fichte*, "Archivio di Filosofia", 75 (1-2): 97–112.
- JACOBI F.H. (2017) *Lettera a Fichte (1799, 1816)*, trad. it., La Scuola di Pitagora, Napoli.
- JASPERS K. (1972) *Metafisica*, trad. it., Mursia, Milano.
- . e R. BULTMANN (2018²), *Il problema della demitizzazione*, ed. it., Morcelliana, Brescia.

- JOYCE J. (2011) *Ulysses*, Penguin Classics, London.
- KAFKA F. (1991) *La metamorfosi*, trad. it., Feltrinelli, Milano.
- KANT I. (1990) *Epistolario filosofico (1761-1800)*, ed. it., il melangolo, Genova.
- . (1995) *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari.
- . (1997) *Critica della ragion pratica*, trad. it., Laterza, Roma-Bari.
- . (2005) *Critica della ragion pura*, trad. it., Laterza, Roma-Bari.
- . (2006) *La fine di tutte le cose*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino.
- . (2014) *Il male radicale*, ed. it., Garzanti, Milano.
- KLEIST H. VON (1985) *Lettere alla fidanzata*, trad. it., SE, Milano.
- LACHANCE N. (2015) “Nietzsche: le cas de Kleist”, in M. Béland (a cura di), *Lectures nietzschéennes. Sources et réceptions*, Les Presses de l’Université de Montréal, Montréal, 135–162.
- MITTNER L. (2002²) *Storia della letteratura tedesca. III/3. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Einaudi, Torino.
- MOISO F. (2020) *Nietzsche e le scienze*, a cura di M.V. d’Alfonso, Rosenberg & Sellier, Torino.
- MORA F. (1991) *Georg Simmel: la filosofia della storia tra teoria della forma e filosofia della vita*, Jouvence, Roma.
- . (2019) *Martin Heidegger. Pensare senza fondamenti*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine.
- NIETZSCHE F. (1972) *Opere III/1*, trad. it., Adelphi, Milano.
- . (1976) *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it., Adelphi, Milano.
- . (1977) *La gaia scienza e Idilli di Messina*, trad. it., Adelphi, Milano.
- . (2018) *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, trad. it., Bompiani, Milano.
- PASCAL B. (1994) *Frammenti*, ed. it. condotta sulla ed. Lafuma, Rizzoli, Milano.
- PELLICANI L. (2016) *Il dramma della morte di Dio. Sull’idea di sociologia di Max Weber*, “Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas”, 4 (1): 11–26.
- PIOVANI P. (1966) *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli, 1966.
- . (2010) *Per una filosofia della morale*, a cura di F. Tessitore, Bompiani, Milano.
- ROVELLI C. (2023) *Buchi bianchi. Dentro l’orizzonte*, Adelphi, Milano.

- SINI C. (1981) *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, il Saggiatore, Milano.
- SPITZER L. (1967) *L'armonia del mondo, Storia semantica di un'idea*, trad. it., il Mulino, Bologna.
- TAGLIAPIETRA A. (2006) *Kant e l'Apocalisse*, in I. Kant, *La fine di tutte le cose*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 51-122.
- VENTURELLI D. (1989) *Etica e fede filosofica. Studi sulla filosofia di Kant*, Morano, Napoli.
- . (1999) *Etica e tempo*, Morcelliana, Brescia.
- VOLPI F. (2004) *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari.
- WEBER M. (1948) *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it., Einaudi, Torino.
- WELTE B. (1983) *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, trad. it., Queriniana, Brescia.