

RICERCHE

L'aurora della psicologia morale. La psicologia morale di Nietzsche e alcune recenti indagini empiriche

Francesco Margoni^(a)

Ricevuto: 19 gennaio 2019; accettato: 1 luglio 2019

Riassunto Questo lavoro mira a un confronto tra la psicologia morale di Friedrich Wilhelm Nietzsche e l'approccio socio-intuizionista al giudizio morale proposto da Jonathan Haidt. Questo confronto metterà in luce somiglianze notevoli tra i due modelli. Il lavoro intende inoltre chiarire quali implicazioni Nietzsche trae dalla sua descrizione della psicologia umana e quali cambiamenti di prospettiva egli esorta a operare rispetto alla comprensione di noi stessi come "esseri morali".

Parole chiave: Giudizio morale; Sviluppo morale; Intuizionismo; Friedrich Wilhelm Nietzsche; Jonathan Haidt

Abstract *The Dawn of Moral Psychology. Nietzsche's Moral Psychology and some Recent Empirical Investigations* – Comparing Nietzsche's moral psychology and the social intuitionist approach to moral judgment proposed by Jonathan Haidt, this paper reveals remarkable similarities between the two models. It also clarifies what implications Nietzsche drew from his description of human psychology and the perspective changes these entail for understanding ourselves as "moral beings".

KEYWORDS: Moral Judgment; Moral Development; Intuitionism; Friedrich Wilhelm Nietzsche; Jonathan Haidt



Il razionalismo in psicologia morale

LO PSICOLOGO SPERIMENTALE JONATHAN HAIDT ha proposto un modello del giudizio morale¹ che, nella sua particolare ricostruzione storica della disciplina, si oppone ai modelli della cognizione morale di stampo "razionalista".² Haidt afferma che, secondo il modello razionalista, il giudizio morale è per lo più un prodotto del ragionamento deliberato. Tale visione avrebbe dominato buona parte della psicologia morale del secolo scorso,

nonché avuto sicura fortuna nella storia della filosofia.

Gli psicologi evolutivi Jean Piaget e Lawrence Kohlberg hanno più di altri contribuito a indagare lo sviluppo del giudizio morale all'interno di questa prospettiva. In opposizione alla riduzione comportamentista del giudizio morale a epifenomeno del comportamento morale, da intendersi, quest'ultimo, come semplice insieme di atti che la società di volta in volta punisce o ricompensa,³ Piaget affermava che il giudizio morale è il prodotto di un pro-

^(a)Dipartimento di Psicologia e Scienze Cognitive, Università degli Studi di Trento, Palazzo Fedrigotti, Corso Bettini, 31 - Rovereto (I)

E-mail: francesco.margoni@unitn.it (✉)



cesso di ragionamento cosciente. Per tanto, se si vuole studiare lo sviluppo del giudizio morale del bambino, si deve studiare lo sviluppo nell'individuo dei processi e delle capacità cognitive necessarie per ragionare consapevolmente sulle questioni morali.

Con Piaget si apre la stagione dello studio sperimentale dello sviluppo del giudizio e del ragionamento morale.⁴ Kohlberg riprenderà e affinerà il lavoro dello psicologo svizzero.⁵ La prospettiva rimane la medesima: è il ragionamento consapevole a causare la valutazione morale. Augusto Blasi, per esempio, parla di comprensione (*understanding*) e ne sottolinea il carattere deliberato, consapevole e personale (ovvero appartenente a un soggetto razionale, attivo e responsabile) della riflessione morale.⁶

L'analisi delle componenti emotive e inconscie e lo studio del loro sviluppo nell'individuo sono trascurati a favore dell'analisi delle componenti coscienti e dello sviluppo delle capacità di ragionamento e giustificazione della valutazione morale. Il resoconto dello sviluppo ontogenetico del giudizio morale offerto da Piaget e Kohlberg è così ritenuto incompleto da chi, come Haidt, insiste sulla centralità delle componenti automatiche, inconscie e intuitive nella formazione del giudizio.

Sempre secondo la ricostruzione storica avanzata da Haidt,⁷ è a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso che si riscopre l'importanza delle componenti emotive nella vita mentale dell'uomo. Nella decade successiva, soprattutto nel campo della psicologia sociale, aumenta l'attenzione verso i processi automatici e inconsci e il razionalismo, con la sua analisi diretta allo studio del ragionamento verbale e deliberato, si rivela in parte inadatto nello svelare la complessa algebra del processo di valutazione morale.

Biologia e neuroscienze incominciano a interessarsi allo studio delle dinamiche cognitive del giudizio morale. Tra i primi psicologi a porre l'attenzione sui fattori biologici ed emotivi come determinanti del giudizio morale ricordo Jerome Kagan, noto per i suoi studi sul temperamento e ancora oggi in attività nonostante i

suoi 90 anni. La visione che si impose grazie a questo "cambio di paradigma", ovvero la riscoperta e lo studio dei fattori emotivi, automatici e inconsci, è che a formare un qualsivoglia giudizio concorrono due sistemi o processi cognitivi: un sistema affettivo primario, automatico e rapido, e un sistema di più recente evoluzione, lento e scarsamente in grado di motivare l'individuo all'azione.⁸

Il ragionamento consapevole sarebbe causato o comunque fortemente influenzato da reazioni affettive o automatiche. Anche rispetto al giudizio morale, sarebbero determinanti soprattutto le emozioni e le istanze automatiche e intuitive. Negli ultimi trent'anni, psicologia e neuroscienze hanno indagato la morale principalmente all'interno del paradigma teorico e metodologico affermatosi con la riscoperta della centralità delle istanze automatiche, inconscie, emotive e intuitive.

Naturalmente, non tutti i modelli sono in accordo sul ruolo relativo di emozione e ragione come determinanti causali del giudizio morale. Se la tendenza generale è di non disconoscere la centralità delle componenti affettive e automatiche, ancora non si è raggiunto un accordo sul peso da attribuire al ragionamento cosciente, alle componenti intuitive innate (all'esistenza, per esempio, di una grammatica morale universale),⁹ all'elaborazione automatica e inconscia e alle istanze emotive nel causare o semplicemente concorrere alla formazione del giudizio morale.

■ Il modello socio-intuizionista del giudizio morale

Il modello proposto da Haidt descrive il giudizio morale come causato principalmente da intuizioni morali e prevede che il cambiamento del giudizio avvenga per lo più nel contesto sociale, attraverso lo scambio di opinioni con gli altri. La proposta si distingue dalla visione razionalista soprattutto per l'idea che il giudizio morale sia prodotto da risposte rapide, automatiche e semmai emotive, in questo senso intuitive. Il ragionamento lento e deliberato subentra in una seconda

fase e svolge il compito di “razionalizzare a posteriori” la valutazione.

È l'intuizione morale, a volte di natura emotiva, a determinare la valutazione morale, e non un ragionamento. In questo contesto, è importante definire i termini utilizzati. Per intuizione dobbiamo intendere il prodotto, di cui l'individuo diviene a un certo punto consapevole, di un'elaborazione mentale rapida e automatica a cui, invece, l'individuo non ha accesso consapevole.¹⁰ Per ragionamento, invece, dobbiamo intendere un processo di pensiero in larga parte accessibile alla coscienza dell'individuo, che occorre lentamente e in modo deliberato. Naturalmente, questo è un uso particolare del termine, perché molti potrebbero affermare, alla luce delle ricerche recenti, che esistono ragionamenti veloci e non accessibili alla coscienza, che non per questo non meritano di essere ritenuti ragionamenti.

Se pure il ragionamento non gioca un ruolo causale nella formazione del giudizio, ciò non significa che non abbia alcun ruolo nella vita morale delle persone. Il ragionamento spesso segue temporalmente la formazione del giudizio morale assolvendo una funzione razionalizzatrice: l'individuo cerca argomenti in grado di giustificare la propria posizione morale. Il ragionamento morale sta all'intuizione come l'avvocato difensore all'innocenza del suo cliente.

Il bisogno di giustificare i propri giudizi si avverte in particolare nelle situazioni sociali, nel confronto con altri che pensano in modo diverso da noi. Per tanto, l'individuo usa il ragionamento meno per criticare la propria visione morale o per riflettere, lontano dagli altri, sui propri giudizi, e più per convincere il prossimo. Nel contesto sociale l'individuo giustifica la propria valutazione e al contempo tenta di persuadere il prossimo. Il fatto che ogni tanto riusciamo a convincere, però, sembra dimostrare che il ragionamento è in grado di determinare la valutazione morale, sia pure quella altrui.

Naturalmente, la comunicazione deve essere persuasiva. Una comunicazione emotiva

spesso convince, così come è importante l'opinione che abbiamo di chi parla, ci convince chi è nostro “vicino” o “simile”, un amico, un fratello, una persona di cui abbiamo fiducia. Tuttavia, la modificazione del giudizio morale per opera dei ragionamenti non avviene per via razionale, ma perché i fattori extra-morali che accompagnano l'espressione del ragionamento nei contesti intersoggettivi generano nel prossimo un'intuizione simile alla nostra. È sempre l'intuizione la causa prossimale del giudizio. E, tuttavia, il modello di Haidt non esclude la possibilità che l'individuo, riflettendo tra sé e sé, cambi opinione e sostituisca un'intuizione morale con un'altra. Se non la esclude, però, la reputa un'eccezione. Il modello, dunque, esclude per la maggioranza dei casi un'influenza causale diretta del ragionamento sul giudizio.

Le intuizioni morali si formano anche o soprattutto nello scambio sociale. Un suggerimento metodologico che consegue dall'accettazione di questa premessa è che il giudizio morale vada studiato come un processo interpersonale e non come il prodotto di un ragionamento privato, il quale è spesso solo un momento di razionalizzazione a posteriori, strumentale rispetto al bisogno di coerenza interna e all'esigenza di influenzare le credenze altrui.

Molte evidenze empiriche, secondo Haidt, supportano la tesi che nega al ragionamento deliberato e cosciente un ruolo causale nella formazione del giudizio morale e prevede, invece, un ruolo causale per l'intuizione. Anzitutto, un vasto numero di ricerche in psicologia cognitiva e sociale suggeriscono che a produrre un giudizio spesso concorrono due processi distinti, uno lento, intenzionale e controllato, e l'altro veloce, automatico e non intenzionale. E quest'ultimo processo è spesso identificato come responsabile di buona parte del lavoro di formazione del giudizio.¹¹

Un'altra serie di evidenze porterebbe a concludere che il ragionamento è più spesso utilizzato per razionalizzare la propria posizione che per formarla. Le persone tendono a usare la ragione per giustificare e confermare

le proprie opinioni, siano queste vere o false.¹² Inoltre, non solo l'individuo non ha consapevolezza dei fattori che hanno causato il suo giudizio, ma ha l'illusione di controllare il processo di valutazione. Questa illusione è creata dal ragionamento che, accomodando a posteriori la credenza intuitiva in un sistema coerente di credenze, porta l'individuo a pensare di aver raggiunto le proprie conclusioni in maniera razionale.¹³ L'individuo vivrebbe nell'illusione che il suo giudizio sia causato da un ragionamento deliberato e consapevole.

Infine, molti studi supportano l'ipotesi per cui molto più che il ragionamento sia l'emozione a motivare l'individuo all'azione morale.¹⁴ La lezione da trarre, per Haidt, è che, ancora una volta, l'intuizione non solo causa il nostro giudizio morale ma ci motiva ad agire.

Il modello di Haidt è stato ampiamente discusso e ha ricevuto diverse critiche. In generale, se molti psicologi sperimentali oggi sostengono che l'essere umano sia dotato di principi, aspettative o "intuizioni" presenti addirittura prima che nel bambino si sviluppi il linguaggio e dunque verosimilmente innate,¹⁵ e che la parte meno consapevole o deliberata della nostra psicologia abbia un ruolo fondamentale nel determinare i nostri pensieri e i nostri comportamenti, ancora non si è raggiunto un punto d'accordo sul ruolo da riservare al ragionamento deliberato.

Gli psicologi David Pizarro e Paul Bloom¹⁶ sostengono che, pur avendo la proposta di Haidt il merito di porre l'enfasi sulle risposte rapide, automatiche ed eventualmente emotive che si presentano alla coscienza come giudizi immediati (intuizioni) e di concepire queste risposte come il prodotto congiunto del contesto culturale¹⁷ e di un "senso morale" evolutosi grazie alla selezione naturale¹⁸, sarebbe da correggere l'importanza da attribuire al ragionamento deliberato. L'idea è che l'intuizione fornisca la materia prima sulla quale il ragionamento deliberato lavora per arrivare alla formazione di un giudizio morale. Certamente, dunque, abbiamo delle intuizioni di partenza e un senso morale frutto di un adattamento biologico, ma non dobbiamo dimenticare che molto spesso siamo

in grado di modificare o "educare" le nostre intuizioni morali. Lo dimostrerebbe la stessa possibilità di pianificare l'ambiente a noi circostante affinché possa esercitare un controllo sull'espressione di determinate tendenze oppure la nostra capacità di decidere in quali situazione o contesti inserirci.

Forse il modello di Haidt rischia di sottovalutare l'importanza del ragionamento deliberato nel determinare il giudizio e l'azione morale ma, soprattutto, come alcuni hanno osservato, andrebbe meglio chiarito il funzionamento di alcuni processi cognitivi e sociali, ad esempio andrebbe studiata più a fondo la dinamica del cambiamento di un'intuizione morale all'interno di uno scambio linguistico.¹⁹ Solamente uno studio più approfondito della complessa interazione tra i processi cognitivi coinvolti, sia quelli emotivi e intuitivi sia quelli di ragionamento, potrà far luce sulle dinamiche di formazione del giudizio morale.

Filosofia morale tra emozione e ragione

Sul versante filosofico, una critica al modello descrittivo di stampo razionalista è avanzata da Nietzsche. La storia della filosofia morale è senz'altro complessa per numero di posizioni diverse e per quantità di temi affrontati, ma forse può essere letta alla luce del peso o ruolo relativo che le varie filosofie hanno dato a emozione, intuizione e ragione nel processo di valutazione e azione morale.

Senza alcuna pretesa di esaustività o precisione (che, qui, sarebbe fuori luogo), possiamo dire che almeno fino alla modernità, la filosofia morale occidentale è contraddistinta dall'enfatizzazione della componente della ragione e dallo screditamento della componente emotiva o intuitiva. La moralità è pensata come un sistema di principi astratti che la ragione può comprendere, motivando l'individuo all'azione retta. Le emozioni, invece, sono ritenute delle forze in grado di favorire o sovvertire la nostra decisione razionale, ma soprattutto dei moti ciechi non razionali che tendono a dominarci in modo intemperante.

Questa visione è messa in discussione dal-

la filosofia sentimentalista del XVIII secolo, a cui risponde la tradizione razionalista, con Immanuel Kant. Dopo Kant, tuttavia, la visione razionalista è, secondo alcuni, definitivamente superata, nel solo senso che, tendenzialmente, emozione e intuizione non sono più considerate alla stregua di fattori intralcianti o comunque inessenziali al giudizio morale e alla vita retta. A essere precisi, nemmeno Kant riteneva l'emozione del tutto inessenziale alla morale. Basti ricordare quanto dice sul sentimento del rispetto.²⁰ Ma è la fenomenologia, con l'opera di Edmund Husserl e Max Scheler, che, insieme al graduale assorbimento della lezione di Charles Darwin, dopo il sentimentalismo settecentesco, opera un deciso superamento della visione tradizionale razionalista.

Alle soglie della contemporaneità, Nietzsche, seppure all'interno di una riflessione che, nella sua generalità, si propone di critica ai pregiudizi della tradizione e di indagini genealogica e "trasvalutatrice" rispetto alle questioni morali, affronta esplicitamente il tema del ruolo relativo di emozione, intuizione e ragione nel giudizio e nell'azione morale. Penso di poter rintracciare, all'interno della sua opera, almeno un abbozzo di modello descrittivo del processo di valutazione, decisione e azione morale. E di poter concludere che tale modello è in profonda sintonia con quello proposto da Haidt.

Se avessi ragione, le conferme empiriche del modello di Haidt diverrebbero conferme della verità di una parte del pensiero nietzschiano. Oltre a ciò, la vicinanza delle due proposte permette, attraverso l'analisi della riflessione sviluppata dal filosofo attorno al suo modello descrittivo, di ragionare sui possibili percorsi di impatto delle scoperte relative alla mente morale sulla concezione che l'uomo possiede di sé stesso. Oggi la ricerca in psicologia mira a sviluppare un'autorevole visione descrittiva dei processi di giudizio e decisione morale, ma fatica a immaginare l'impatto che tale visione avrà sull'immagine stessa dell'uomo e della sua posizione nel mondo come essere che agisce in senso mora-

le. Naturalmente, non è scontato che spetti alla scienza fare chiarezza su questo punto. Sembra, in effetti, più un compito per filosofi. In ogni caso, è forse utile riflettere anche su questi aspetti nello sforzo di accompagnare con maggiore consapevolezza il processo di scoperta scientifica.

La psicologia morale di Nietzsche

Dalle riflessioni contenute nei primi due libri di *Aurora* emerge un modello psicologico e antropologico che merita un approfondimento. Nietzsche non pensa l'uomo come guidato da motivi e ragioni sue proprie. Piuttosto, motivi e ragioni verrebbero dopo la decisione, la quale sarebbe causata da "stati intimi" complessi. Così complessi da essere inaccessibili all'introspezione. Secondo Nietzsche, dunque, all'uomo non è possibile conoscere i veri moventi delle sue azioni poiché l'agire è qualcosa di troppo complesso per essere conosciuto nell'intero suo processo di formazione. Sovrastrutture concettuali, invenzioni, superstizioni e confusioni impediscono di conoscere le reali cause del comportamento umano. Non sorprende che Nietzsche, in una lettera all'amico Franz Camille Overbeck del 1881, sottolinei la profonda affinità, su questi punti, tra il suo pensiero e quello di Baruch Spinoza. Preso dall'entusiasmo per alcune tesi del filosofo olandese, che pure lesse probabilmente solo attraverso il filtro espositivo di Kuno Fischer, Nietzsche arrivò a dichiarare di aver avuto un "precursore".

È noto che Spinoza abbia negato la libera volontà. Cos'è la volontà se non uno dei molti *flatus vocis*? Non esiste qualcosa come la volontà ma solo singoli e contingenti atti volontari. Esistono solo queste particolari volizioni, determinate da queste cause particolari. E chi può dirsi libero se risulta impossibile anche solo capire chiaramente quali sono le cause dell'azione? Dal singolo e confuso desiderio, dal *conatus*, dal coacervo delle passioni, all'eredità biologica, alla struttura fisica del corpo, alla lingua e alla tradizione ereditate, ogni cosa decide per un verso o per l'altro.

L'uomo non è che un campo di battaglia dove si scontrano in continuazione forze di cui non abbiamo una conoscenza precisa. La mente umana non conosce sé stessa. Ed è, infatti, l'ignoranza delle reali cause, unita alla consapevolezza di aver agito, per così dire, in prima persona, a generare negli uomini la falsa credenza del libero volere. Sono note le conclusioni tratte da Spinoza. Non è la volontà che deve trovare emendazione, ma l'intelletto. Su quest'ultimo, semmai, dobbiamo lavorare.

Veramente allora non sorprende l'entusiasmo di Nietzsche per Spinoza. Che, forse, l'uomo conosce l'origine dei suoi sentimenti e ragionamenti? L'uomo attore di pensieri e quasi per nulla autore di pensieri. Attore di commedie scritte nel passato e ereditate nel presente, commedie di cui ha perso il senso, le cui parole recita senza comprendere.

Nel primo libro di *Aurora*²¹ si legge che l'uomo eredita dal passato l'abitudine ad agire in un certo modo ma non il fine originario dell'azione. Più che pensieri ereditiamo sentimenti; non già il piacere diretto al fine originario, ma il piacere per l'abitudine come tale. Abbozzando una descrizione dello sviluppo morale, il Nostro afferma che ai bambini vengono inizialmente trasmessi i sentimenti morali, nella forma di inclinazioni e avversioni verso determinate azioni e caratteri. In seguito, l'educazione procede a fornire una giustificazione razionale del sentimento o dell'istinto. Solo che, per quanto detto sulla perdita dell'originario pensiero del fine dell'agire, le ragioni giustificatorie difficilmente avranno qualcosa a che fare con la reale logica dei sentimenti.

La "storia dei sentimenti morali" è completamente differente dalla "storia dei concetti morali". Questa differenza si rileva anche sul piano della decisione morale. Se sentimenti, abitudini e automatismi hanno in noi un ruolo, una "potenza", prima dell'azione, nel determinarla, i concetti non l'hanno che dopo, in relazione alla necessità di parlare, giustificare, razionalizzare l'azione. Tenendo tuttavia fermo un punto: i giudizi, filogeneticamente,

vengono prima dei sentimenti. Infatti, secondo Nietzsche, quello che noi ereditiamo nella forma di sentimenti non sono che giudizi e valutazioni. Spesso giudizi falsi o, comunque, non i nostri. Sicché seguire i propri sentimenti, farsi guidare da essi nell'azione, è "obbedire al proprio nonno e alla propria nonna".

La ragione cosciente, che a torto si pretende considerare fondamento autonomo del proprio giudizio e comportamento, non è che una razionalizzazione a posteriori di un sentimento, il quale, a sua volta, ha origine nel giudizio della tradizione. Cosicché l'agire morale è determinato da forze in un certo senso estranee all'individuo, da società, abitudini, emozioni e intuizioni. Valori e giudizi della tradizione che agiscono in noi come mascherati nel sentimento morale il quale, lungi dall'essere messo in discussione, appare naturale poiché appreso fin dall'infanzia e valido poiché giustificato da una razionalizzazione a posteriori. Se anche dovessimo credere alla falsità di certe idee avremmo pur sempre, in noi, i sentimenti che di quelle idee hanno perso la traccia ma che di quelle idee, poi, si fanno pronti difensori. Per Nietzsche, dunque, i sentimenti sono intrisi di ragionamento. Così anche per Haidt, secondo cui la stessa modificazione del ragionamento morale passerebbe molto spesso dal cambiamento dell'attitudine intuitiva, emotiva. Ma così anche per altri modelli in psicologia cognitiva, come, per esempio, quello proposto da Shaun Nichols,²² per cui le regole morali sarebbero incastonate nei sentimenti.

È possibile notare un'eco stoica nella posizione di Nietzsche. Pur non riprendendo il modello stoico di formazione della passione nell'individuo, la riflessione di Nietzsche è vicina alla visione stoica secondo la quale le passioni non sono che giudizi errati della ragione. Le passioni, comunemente credute un opposto della ragione, sono ritenute invece dei giudizi la cui irrazionalità è il prodotto della contrapposizione tra diverse ragioni o il prodotto di una ragione malata. Come per gli stoici, anche per Nietzsche la «malattia» della passione (morale) è dovuta a opinioni

errate che ci sono trasmesse dal contesto educativo e sociale. Il parallelismo tra Nietzsche e il pensiero stoico, sullo sfondo dei temi della psicologia morale, non può, tuttavia, essere sviluppato a lungo. Quello che mi preme sottolineare è che Nietzsche reputa le basi su cui poggia la presa di decisione morale sostanzialmente estranee alla consapevolezza dell'individuo.

Nel secondo libro di *Aurora*,²³ il filosofo di Röcken afferma che se le azioni risalgono ad apprezzamenti di valore, questi, in buona parte, non sono i nostri apprezzamenti ma quelli altrui e, nello specifico, quelli degli antenati, alla cui accettazione veniamo fin da bambini abituati. Per Nietzsche, inoltre, che qui procede nel senso di una negazione dell'eticità, i giudizi morali non si fondano su verità. I giudizi motivano all'azione, ma sono erronei.²⁴

A parziale dimostrazione e spiegazione della falsità dei fondamenti solitamente individuati, Nietzsche ricorda che non ci è possibile indicare i veri moventi dell'azione, poiché questa è qualcosa di troppo complesso per la nostra comprensione. Il conosci te stesso (*nosce te ipsum*) socratico appare, a Nietzsche,²⁵ una richiesta che non tiene in minimo conto la realtà dei fatti, la limitatezza delle possibilità che l'uomo ha di conoscere sé stesso. E la richiesta suona particolarmente ridicola quando l'oggetto da conoscere è l'essenza dell'azione o del pensiero morale, i moti interiori che danno origine al giudizio morale e al comportamento.

Gli uomini tutti non sono ciò che ad essi sembra di essere. Essi inferiscono la propria immagine solamente sulla base di quegli stati di cui hanno coscienza e per cui hanno parole. Il resto è ignorato. Segue che l'uomo si "misconosce". Ne *La gaia scienza*²⁶, Nietzsche afferma che i pensieri sono le ombre delle sensazioni, intendendo con ciò che i pensieri vengono sempre dopo le sensazioni e sono inadatti a esprimerne la complessa realtà. La coscienza stessa è qualcosa di superfluo nel processo di determinazione della vita individuale dell'uomo. Pensare, sentire e volere sono attività causate per lo più a livello incon-

scio.²⁷ La coscienza trova la sua utilità, invece, nella vita comunitaria, nella comunicazione. È strumento al servizio dei fini del gruppo. La conoscenza di sé stessi non è dunque che un prodotto della parola della comunità, a cui non importa esprimere il vero o il falso, ma l'utile.

Morale come istinto del gregge nel singolo. Anche se, poi, l'istinto di conservazione della specie, dominante e determinante l'agire umano ed etico, viene nascosto, dalla ragione dell'uomo, nella sua essenza di istinto e irrazionalità.²⁸ Persino quell'alto e virtuoso *intelligere* spinoziano (*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*), è da Nietzsche riportato a terra. Esso non è che «un certo rapporto degli impulsi tra loro».²⁹ Non è solo la finale e serena conciliazione degli impulsi, ma anche la loro espressione secondo certi rapporti. Abbiamo coscienza del sereno *intelligere*, ma dovremmo considerare che la maggior parte della nostra attività mentale si svolge senza che noi ne abbiamo coscienza. In sostanza, per Nietzsche, il momento finale dell'*intelligere* non è che il prodotto di un equilibrio trovato tra le opposte richieste delle diverse istanze, nel caso: *ridere, lugere, detestari* – e non già qualcosa a loro opposto. Sullo stesso piano la sconcertante domanda che Nietzsche si pone all'inizio della prefazione alla seconda edizione di *La gaia scienza*,³⁰ se la filosofia stessa non sia stata che «un'interpretazione del corpo e un *fraintendimento del corpo*».

In verità, afferma Nietzsche, l'uomo comprende sé stesso a partire dalle eccezioni e non dalla regola. Infatti, conoscendo sé stesso in maniera linguistica, l'uomo è incapace di esprimere la complessità del reale. Sappiamo bene che dove mancano le parole l'uomo smette di osservare. Ciò, naturalmente, non sarebbe un problema se solo non si avessero parole che per gli stati "superlativi" dei nostri processi e istinti. L'uomo noterebbe, in buona sostanza, solamente gli stati estremi della propria vita psicologica, rimanendo senza parole, sordo e cieco alla "regola" secondo la quale la sua vita psicologica si sviluppa.

L'uomo vive nell'illusione di sapere cosa lo porti all'azione, che cosa vuole, che cosa ha fatto, come e perché l'ha fatto; crede di essere libero e responsabile nell'azione, e di poter individuare i "movimenti interiori che si danno prima di un'azione". Tuttavia, tali credenze sono follia e presunzione. Non c'è alcuna conoscenza possibile di cosa determina un'azione, se non quella falsa, superficiale e illusoria, pretesa dai più. Le azioni morali sono "qualcosa d'altro", qualcosa di diverso rispetto alla descrizione che ne facciamo sulla base di pochi dati male conosciuti, qualcosa che ci rimane ignoto. Che ne sappiamo della complessità che determina un giudizio o un'azione? Che ne possiamo sapere noi, parlati da e parlanti con un linguaggio che ci permette la consapevolezza solo su fatti o aspetti di sintesi, grossolani e estremi della nostra natura?

Nietzsche riprenderà il punto con incisività in *Crepuscolo degli idoli*, nel capitolo dedicato ai quattro grandi errori, in particolare nelle pagine dedicate all'«errore di una falsa causalità».

Infine, per Nietzsche, la razionalizzazione a posteriori svolge anche la funzione di conservare la morale tradizionale e dominante. In *La gaia scienza*,³¹ egli afferma che è norma inventare ragioni per difendere la sussistenza delle abitudini della morale dominante. Si tratta di aggiungere ragioni a giustificazione di comportamenti che non hanno bisogno, nel loro momento iniziale, di esse; si tratta di mentire ai fini della conservazione, minacciata, della morale tradizionale. E la dinamica della menzogna non ha necessariamente bisogno di due individui, uno che chiede, dubita, critica e uno, l'avvocato, che difende, mente, aggiusta. Può avvenire anche all'interno di uno stesso individuo. Col che si è descritto qualcosa di molto simile al modello del giudizio morale di Haidt.

■ Le implicazioni che Nietzsche trae dal suo modello psicologico

Quali sono le implicazioni che Nietzsche trae dalla sua visione antropologica? Anzitutto,

lo sconfessamento della realtà dell'autocoscienza morale, al quale si accompagna la negazione della responsabilità individuale. Poi, la negazione del libero volere, che segue dalla negazione che le azioni abbiano un soggetto vero e proprio. L'affermazione, infine, che azioni e giudizi non sono che un gioco di istinti e impulsi. Non poco! Sviluppriamo allora con più calma questi punti, esposti da Nietzsche in *Aurora*.³²

L'uomo non possiede un'autocoscienza morale in grado di cogliere la realtà della complessa elaborazione mentale che determina la decisione morale. In quale senso, allora, l'individuo può essere detto responsabile delle proprie azioni? Come può esserlo se la sua volontà non sembra muovere da un "io" principio e causa dell'azione? L'uomo dice di volere ciò che, in autonomia rispetto alla sua stessa volontà, comunque si dà.³³ È per tanto un'illusione che l'uomo determini sé stesso attraverso un atto puramente libero e incondizionato. Manca la conoscenza di ciò che si deve fare, ma ancor prima di ciò che si fa. E questo non blocca l'azione dell'uomo, poiché l'uomo non fa ma, in ogni momento, viene fatto.³⁴ Che la libertà del volere sia un'illusione è espresso in modo chiaro, conciso e poetico in *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*.³⁵

In opposizione alla concettualizzazione razionalista, Nietzsche pensa che l'uomo manchi di agentività; non esiste qualcosa come il controllo da parte dell'io sulle azioni o sui giudizi personali. L'uomo viene costantemente fatto, agito e parlato. Quando agisce non è determinato dal calcolo razionale (per esempio, delle conseguenze dell'azione). Piuttosto, è determinato dal gioco delle forze che abitualmente agiscono in lui o, sarebbe meglio dire, lo agiscono. Forze, istinti, impulsi, e non già un «io» che precede l'azione e procede nell'azione secondo una propria ragione. In noi agiscono forze e motivi che rimangono sotto il livello della consapevolezza. È del tutto fantastico pensare di essere determinati dalla propria ragione quando si versa nell'ignoranza sulle diverse dinamiche – corporee, fisiologiche, mentali, sociali e così via

– che formano in noi pensieri e spinte all'azione. Queste forze e dinamiche, contrapposte o meno tra loro, non si scontrano e non si rivelano al livello cosciente della ragione. I presunti motivi coscienti non sono che un'illusione; illusorio è il regno dei fini e della ragione. L'irrazionalità e il caso sono i padroni dell'uomo. Ragione, fini e volontà, come determinanti *de facto*, sono invenzioni.

Proprio come è invenzione o illusione linguistica il "soggetto". Non esistendo il soggetto, non esiste il libero volere come tradizionalmente inteso; se non esiste l'ente a cui attribuire la proprietà, difficilmente si avrà la possibilità di attribuirgliela. Cosa si nasconde, allora, dietro le fantastiche espressioni "soggetto", "libero volere" o, nel caso dei deterministi, "non-libero volere"? Sostanzialmente il fatto che l'uomo non conosce sé stesso nemmeno per approssimazione. Che le sue azioni gli sono estranee poiché possiede un linguaggio grossolano che permette di osservare solo stati estremi o espressioni di sintesi, ovvero la parte superficiale della vita interiore. In sé, l'io non è che uno stato estremo, un'espressione di sintesi, il prodotto fittizio di un linguaggio che ha parole solo per fenomeni superficiali. L'immagine che ne possediamo è falsa e arbitraria.

Se in noi si muovono costantemente istinti e impulsi di cui non conosciamo nemmeno lontanamente la complessità, come possiamo pensare di avere su di essi un controllo razionale? Regna il caso. Là dove noi, come massa di individui, pensiamo che il gusto (morale) muti a seconda delle nostre opinioni, non vediamo come realmente stanno le cose. Non capiamo che è il gusto, ricevuto sotto forma di abitudine, a determinare le nostre opinioni.³⁶

Il soggetto sembra risolversi o dissolversi in una sconosciuta dinamica di istinti, pur rimanendo, fenomenologicamente, qualcosa di presente e avvertito da parte dell'individuo. Così si pronuncia Nietzsche, in *Aurora* al §119:

non dovrò tuttavia forse concludere che [...] anche i nostri giudizi morali e apprezzamenti di valore sono solo immagini e

fantasie costruite su un processo fisiologico a noi sconosciuto, una sorta di linguaggio acquisito con l'abitudine per designare certe stimolazioni nervose? Che tutta la nostra cosiddetta coscienza è un commento più o meno fantastico ad un testo inconscio, forse inconoscibile, e tuttavia avvertito?³⁷

È il Nietzsche filologo che parla del testo della nostra vita interiore: un testo inconscio e inconoscibile, eppure recitato costantemente. Un testo che racconta di istinti e impulsi che lottano e vincono su altri istinti e impulsi determinando, a livello cosciente, interpretazioni, scelte morali e di valore. È come se la vita dell'io appartenesse più agli istinti che all'io.

Che fine fanno, allora, le azioni e le valutazioni morali, come tradizionalmente intese, se non vi è un centro consapevole e razionale a cui imputarle chiaramente? Con il soggetto sembra dissolversi la morale stessa. Se le azioni e i giudizi morali non sono che prodotti del caso e di una dinamica di contrapposizione continua (sconosciuta al preteso "soggetto") tra istinti, impulsi, desideri e istanze sociali introiettate, che fine può fare l'immagine tradizionale del soggetto morale? Se, ancora, l'intelletto non è che il cieco strumento dell'istinto? La morale sembra veramente dissolversi a causa della consapevolezza del carattere illusorio di un centro agente e razionale, dotato di volontà incondizionata in grado di muovere il "complesso uomo" verso liberi percorsi di giudizio e azione. Per Nietzsche, agli uomini dovrebbe essere chiaro che tale complesso si muove da sé, determinato, semmai, da forze inconsce e istintuali, a loro volta mosse dal contesto (sociale, tradizionale), dalla fisiologia, dalla ragione altrui e, in ultima analisi, dal caso.

Forse un esempio può aiutare la comprensione.³⁸ Pensiamo a una situazione nella quale emerga in noi un piacere verso qualcosa, dunque un desiderio, e a esso si contrapponga qualcosa di volgare. Secondo Nietzsche, in questo caso, il desiderio assumerebbe, e non per proprietà a esso intrinseche, la caratterizzazione di

qualcosa di moralmente approvabile, nobile, buono e degno di essere assecondato. L'interpretazione morale è determinata in modo casuale o, comunque, da motivazioni diverse rispetto a quelle che, verosimilmente, l'individuo offrirà a giustificazione del proprio giudizio o della propria azione. L'uomo crederà di aspirare all'assolvimento di un compito morale e non all'esaudimento di un piacere.

La polemica contro l'ingenuità e la falsità dell'interpretazione morale del mondo, contro la visione normativa, negativa e bigotta della morale del "tu devi essere diverso da come sei", dunque la polemica contro il disconoscimento del fatto che l'uomo e le sue decisioni non sono che un «frammento di *fatum*, sotto ogni aspetto, una legge di più, una necessità di più per tutto ciò che accade e che accadrà»,³⁹ unitamente all'idea che è meno la morale a influire sulla vita di quanto non sia la vita, nelle sue varie determinazioni,⁴⁰ a influire sulla morale e anzi a costituirla nella sua particolarità, dunque morale e giudizi morali come sintomi in grado di rivelare una situazione di vita, sarà ripresa da Nietzsche anche nell'incisivo scritto del 1889, *Crepuscolo degli idoli*.

■ Possibili conseguenze dell'accettare le implicazioni tratte da Nietzsche

Quali conseguenze avrebbe accettare le implicazioni descritte nella sezione precedente (es. l'illusorietà del libero volere)? In *Aurora*, Nietzsche ne auspica due: il ridimensionamento del *pathos* morale con la possibilità di restituire all'uomo un "animo sereno"; l'apertura di una via che porti alla "pluralità morale liberata": non più un'unica morale bensì la sperimentazione di diversi ordini d'esistenza (morale).

Nietzsche non conclude che si debba giudicare e agire immoralmente. Piuttosto, egli esorta ad andare oltre la morale stessa, imparando a giudicare e agire in maniera nuova. Dove sono e cosa sono le azioni morali? Se sono azioni compiute nella libertà di volere, allora non esistono. Le azioni morali sono

conseguenze di certi errori intellettuali, come i giudizi sono interpretazioni errate. Da questi errori dobbiamo liberarci. Qui, forse, per interpretare il Nostro è utile tenere a mente la distinzione tra libertà (sono libero quando non sono costretto tra le quattro mura di una prigione, ad esempio) e libertà del volere o libero arbitrio, concetto che si riferisce alle cause di un pensiero o di un'azione. Pensare a una liberazione, dunque, non significa necessariamente che ci debba essere un soggetto, dotato di libero volere. D'altra parte, questa possibilità è esclusa senza esitazioni.

La morale non precede l'azione, la segue. Se noi diminuissimo il valore delle azioni (oggi) considerate moralmente approvabili avremmo, per ciò, restituito all'uomo un animo sereno rispetto alle azioni (oggi) ritenute moralmente disapprovabili. Il consiglio è di abbandonare il pesante velo della cattiva coscienza che copre buona parte dell'agire umano. Si tratta, in sostanza, di togliere alla vita la sua «apparenza di malvagità».⁴¹ L'uomo farebbe bene ad alleggerirsi.

L'argomento è il seguente: poiché non è tanto la morale a determinare il comportamento, ma il comportamento, il modo di essere e agire, a determinare la morale; poiché non sono le concezioni morali a determinare l'azione, e piuttosto esse sono (false) interpretazioni, sintomi dello stato di esistenza, della vita, finanche della qualità della digestione, ne viene che il mutamento della morale, una diversa interpretazione delle cose da un punto di vista morale, non potrà influire veramente sul comportamento, che resta ciò che è. Il cambiamento nell'interpretazione morale potrà invece essere il segno che qualcosa è cambiato nella vita, nel comportamento dell'uomo.

L'animo sereno, ossia l'allentamento dell'interpretazione morale e l'abbandono della cattiva coscienza, non porta all'immoralità. Piuttosto, per gradi e lentamente, con il costituirsi di un'abitudine, dovrebbe portare a una migliore vita morale o, sarebbe opportuno dire, supermorale, poiché «quando l'uomo non si ritiene più malvagio, cessa di esserlo!».⁴²

D'altra parte, veniamo avvisati in *Umano, troppo umano*,⁴³ «è facile comprendere come gli uomini diventino peggiori definendo cattivo ciò che è inevitabilmente naturale».⁴⁴ La lezione stoica e di Spinoza è portata alle sue estreme conseguenze. L'intelletto dell'uomo deve liberarsi, dove può, dalle grandi illusioni. Nelle questioni definibili morali c'è bisogno di affrancarsi dalla pesantezza e falsità della tradizione. La rigida e rozza idea dell'imperativo morale, ad esempio, non fa che prevenire l'espressione stessa del problema individuale di come e perché io debba agire moralmente. L'appello non è all'individualità, ma all'individuo: è richiesta di apertura, di sfondamento. Essere e poter essere individui senza l'appoggio di un'etica assolutamente vera.

Lontani da tutto ciò poiché è la morale stessa a crearci infelici e immorali, mentre è un agire sano, amorale, felice e "danzante" ad aprire l'orizzonte di una dimensione umana autenticamente morale (per esprimerci impropriamente), proprio perché oltre la morale. Non si giunge alla felicità attraverso la virtù. Piuttosto si giunge alla virtù coltivando una vita in ascesa, assecondando la crescita della propria potenza e felicità.⁴⁵ Siamo, così, di fronte alla figura dello "spirito libero",⁴⁶ del "viandante".⁴⁷ Colui che persevera nel suo cammino conservando la consapevolezza dell'assenza di una meta finale. Colui che è libero dalle catene della morale unica, libero di muoversi all'interno di un vasto orizzonte che conservi la possibilità di sperimentare, superare, andare oltre.

Sappiamo, afferma Nietzsche, che la morale ci viene trasmessa attraverso il costume, eppure raramente consideriamo, con la dovuta profondità, l'intrinseca dannosità di ogni "sentimento del costume". Il sentimento (propriamente l'eticità) si riferisce meno alle esperienze degli uomini che hanno fatto la tradizione di quanto si riferisca all'assolutezza e indiscutibilità del costume. Per tanto, il sentimento del costume impedisce miglioramento e rinnovamento della tradizione e della società.⁴⁸ Sicché, la morale è il peggior nemico di sé stessa. Col ritenersi esclusiva e assoluta, la morale

impedisce la sana apertura alla sperimentazione di nuovi costumi; impedisce leggerezza e serenità; impedisce la venuta di un uomo finalmente "saggio e innocente" e consapevole della propria innocenza.

Nietzsche invoca nuovi esperimenti di vita, costume e comunità. Una pluralità etica liberata. Sperimentazione morale. L'uscita dal dogmatismo e dalla pretesa universalità della singola morale storicamente determinata. Questi sono gli esiti conclusivi, predetti e desiderati, rispetto ai quali Nietzsche si chiede se il suo ragionare sia forse prematuro. E noi contemporanei, più di un secolo dopo, potremmo chiedercelo con lui. Notando, però, il potenziale di nuove discipline scientifiche dedite allo studio della mente nel dissolvere gli enti di invenzione. Dissolvimento il quale, ma su questo si dovrà ragionare molto, potrebbe portare all'abbandono di vecchie categorie e finanche della morale stessa, dunque all'esito predetto e felice della sperimentazione morale. Ai posteri l'ardua sentenza.

Se l'avanzamento del sapere della scienza, la quale non assegnando mete ultime lascia naturale spazio alla libera sperimentazione, porterà alla promozione di un superamento della morale nel senso indicato da Nietzsche, è una questione veramente complessa. Fin dove i risultati della psicologia morale potranno sostenere la linea argomentativa di Nietzsche? L'avanzamento della ricerca scientifica sui temi della morale assolverà al "nuovo compito", «quello di *incorporare il sapere* e renderlo istintivo, – un compito che viene visto solo da quanti hanno capito che finora solo i nostri *errori* sono stati incorporati in noi e che tutta la nostra coscienza si riferisce ad errori»?⁴⁹

Note

¹ Cfr. J. HAIDT, *The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, in: «Psychological Review», vol. CVIII, n. 4, 2001, pp. 814-834.

² La ricostruzione storica della disciplina fornita da Haidt è certamente una semplificazione che ha lo scopo di far risaltare la novità della proposta dello psicologo americano. Nel presente lavoro mi

limito a sintetizzarla senza entrare nel merito di come potrebbe essere rivista.

³ Cfr. B.F. SKINNER, *Beyond Freedom and Dignity*, Knopf, New York 1971.

⁴ Cfr. J. PIAGET, *Le jugement moral chez l'enfant* (1932), PUF, Paris (trad. it. *Il giudizio morale nel fanciullo*, a cura di G. PETER, Giunti, Firenze/Milano 1972).

⁵ Cfr. L. KOHLBERG, *The Psychology of Moral Development. Essays of Moral Development*, Harper & Row, San Francisco 1984.

⁶ Cfr. A. BLASI, *Moral Functioning: Moral Understanding and Personality*, in: D.K. LAPSLEY, D. NARVAEZ (eds.), *Moral Development, Self, and Identity*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah 2004, pp. 335-347.

⁷ Cfr. J. HAIDT, *The New Synthesis in Moral Psychology*, in: «Science», vol. CCCXVI, n. 5827, 2007, pp. 998-1002.

⁸ Cfr. D. KAHNEMAN, *Thinking, Fast and Slow*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2011.

⁹ Cfr. J. MIKHAIL, *Elements of Moral Cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

¹⁰ Cfr. J. HAIDT, *The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, cit., p. 818: «moral intuition can be defined as the sudden appearance in consciousness of a moral judgment, including an affective valence (good-bad, like-dislike), without any conscious awareness of having gone through steps of searching, weighing evidence, or inferring a conclusion».

¹¹ Cfr. J.A. BARGH, *The Four Horsemen of Automaticity: Awareness, Intention, Efficiency, and Control in Social Cognition*, in: R.S. WYER, T.K. SRULL (eds.), *Handbook of Social Cognition*, Erlbaum, Hillsdale 1994, pp. 1-40; cfr. anche A.G. GREENWALD, M. R. BANAJI, *Implicit Social Cognition: Attitudes, Self-Esteem, and Stereotypes*, in: «Psychological Review», vol. CII, n. 1, 1995, pp. 4-27.

¹² Cfr. J. HAIDT, M.A. HERSH, *Sexual Morality: The Cultures and Reasons of Liberals and Conservatives*, in: «Journal of Applied Social Psychology», vol. XXXI, n. 1, 2001, pp. 191-221.

¹³ Sulle spiegazioni causali come costruzioni a posteriori e sulla scarsa abilità introspettiva di individuare i reali motivi del nostro comportamento, si può consultare lo studio classico di R. NISBETT, T. WILSON, *Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, in: «Psychological Review», vol. LIV, n. 3, 1977, pp. 231-259.

¹⁴ Cfr. A. DAMASIO, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Putnam, New York 1994; M.L. HOFFMAN, *Development of Prosocial Motivation: Empathy and Guilt*, in: N. EISENBERG (ed.), *The Development of Prosocial Behavior*, Academic Press, New York 1982, pp. 218-231.

¹⁵ Cfr. R. BAILLARGEON, R.M., SCOTT, Z. HE, S. SLOANE, P. SETOH, K., JIN, D. WU, B. LIN, *Psychological and Sociomoral Reasoning in Infancy*, in: M. MIKULINER, P.R. SHAVER (eds.), *APA Handbook of Personality and Social Psychology: Attitudes and Social Cognition*, American Psychological Association, Washington (DC) 2015, pp. 79-150. Cfr. anche F. MARGONI, L. SURIAN, *Infant's Evaluation of Prosocial and Antisocial Agents: A Meta-analysis*, in: «Developmental Psychology», vol. LIV, n. 8, 2018, pp. 1445-1455; A. GERACI, L. SURIAN, *The Developmental Roots of Fairness: Infants' Reactions to Equal and Unequal Distributions of Resources*, in: «Developmental Science», vol. XIV, n. 5, 2011, pp. 1012-1020; F. MARGONI, R. BAILLARGEON, L. SURIAN, *Infants Distinguish Between Leaders and Bullies*, in: «Proceedings of the National Academy of Sciences», vol. CXV, n. 38, 2018, pp. E8835-E8843.

¹⁶ Cfr. D.A. PIZARRO, P. BLOOM, *The Intelligence of Moral Intuitions: Comment on Haidt (2001)*, in: «Psychological Review», vol. CX, n. 1, 2003, pp. 193-196.

¹⁷ Cfr. J. GRAHAM, J. HAIDT, S. KOLEVA, M. MOTYL, R. IYER, S. WOJCIK, P. DITTO, *Moral Foundations Theory: The Pragmatic Validity of Moral Pluralism*, in: P. DEVINE, A. PLANT (eds.), *Advances in Experimental Social Psychology*, Academic Press, Elsevier, New York/Amsterdam 2013, pp. 55-130.

¹⁸ Cfr. P. BLOOM, *Just Babies. The Origins of Good and Evil*, Crown Publishers, New York 2013; R. JOYCE, *The Evolution of Morality*, MIT Press, Cambridge (MA) 2006; Cfr. F. MARGONI (a cura di), *Il bambino di Platone. Psicologia e filosofia a confronto sull'origine e lo sviluppo della cognizione morale*, Le Due Torri, Bologna 2018.

¹⁹ Cfr. H.D. SALTZSTEIN, T. KASACHKOFF, *Haidt's Moral Intuitionist Theory: A Psychological and Philosophical Critique*, in: «Review of General Psychology», vol. VIII, n. 4, 2004, pp. 273-282. Si veda anche la replica di Jonathan Haidt, cfr. J. HAIDT, *The Emotional Dog gets Mistaken for a Possum*, in: «Review of General Psychology», vol. VIII, n. 4, 2004, pp. 283-290.

²⁰ Cfr. S. COSIO, *Il rispetto in Kant*, AlboVersorio, Milano 2016.

²¹ Cfr. F. NIETZSCHE, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile* (1881), in: F. NIETZSCHE, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I, hrsg. von G. COLLI, M. MONTANARI, De Gruyter, Berlin 1971 (trad. it. *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, traduzione di F. DESIDERI, Newton Compton, Roma 1981, § 30, pp. 40 e segg.).

²² Cfr. S. NICHOLS, *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Oxford University Press, New York 2004.

²³ Cfr. F. NIETZSCHE, *Morgenröte*, cit. (trad. it. § 103 e segg, pp. 70 e segg.).

²⁴ Cfr. anche J.L. MACKIE, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, New York 1977.

²⁵ Cfr. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), in: F. NIETZSCHE, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. II, de Gruyter, Berlin 1973 (trad. it. *La gaia scienza*, a cura di S. GIAMETTA, Rizzoli, Milano 2000, § 335, pp. 295-298).

²⁶ *Ivi*, § 179, p. 229.

²⁷ *Ivi*, § 354, pp. 327-330.

²⁸ *Ivi*, § 1, pp. 85-88.

²⁹ *Ivi*, § 333, p. 293.

³⁰ *Ivi*, § 2, p. 89.

³¹ *Ivi*, § 29, pp. 118-119.

³² Cfr. F. NIETZSCHE, *Morgenröte*, cit. (trad. it. § 109 e segg, pp. 73 e segg.).

³³ *Ivi*, § 124, pp. 84-85.

³⁴ *Ivi*, § 120, p. 84.

³⁵ Cfr. *Am Wasserfall*, presso la cascata in F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1878), in: F. NIETZSCHE, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. VI, hrsg. von G. COLLI, M. MONTANARI, de Gruyter, Berlin 1967 (trad. it. *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, traduzione di M. ULIVIERI, Newton Compton, Roma 1979, § 106, pp. 77-78).

³⁶ Cfr. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit. (trad. it. § 39, pp. 124-125).

³⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, *Morgenröte*, cit. (trad. it. § 119, p. 83).

³⁸ *Ivi*, § 110, p. 75.

³⁹ Cfr. *Moral als Widernatur (La morale come contronatura)*, che è parte di F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* (1889), in: F. NIETZSCHE, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. VI, hrsg. von G. COLLI, M. MONTANARI, De Gruyter, Berlin (trad. it. *Crepuscolo degli idoli o come fare filosofia con il martello*, traduzione di F. MASINI, Adelphi, Milano 1983, § 6, p. 35).

⁴⁰ Per esempio, centrale nel causare azioni moralmente approvabili o disapprovabili è spesso il desiderio di potenza – cfr. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit. (trad. it. § 13, pp. 100-102).

⁴¹ Cfr. F. NIETZSCHE, *Morgenröte*, cit. (trad. it. § 148, pp. 98-99).

⁴² Cfr. *Ivi*, § 148, p. 99.

⁴³ Cfr. F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, cit. (trad. it. § 141, p. 96).

⁴⁴ Cerchiamo di comprendere il messaggio e al contempo di scusare il suo autore per l'infelice e pericolosa espressione "inevitabilmente naturale" che così da vicino ci ricorda, paradossalmente, l'insegnamento del prete.

⁴⁵ Questo pensiero è esposto con chiarezza in F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, cit.

⁴⁶ Libero dalle catene, non libero nel volere.

⁴⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, cit. (trad. it. § 638, pp. 225-226).

⁴⁸ Cfr. F. NIETZSCHE, *Morgenröte*, cit. (trad. it. § 19, p. 35).

⁴⁹ Cfr. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit. (trad. it. § 11, p. 99).