

# L'autonomia della volontà. Da *facultas* umana a 'volontà di potenza'

Francesco Camera

Università di Genova, Italia

**Abstract** The paper investigates the multiple conceptual layers that 'will' has assumed throughout Western thought. Starting from the Greek conception of *boulesis* and the Latin notion of *voluntas*, it examines the various transformations of this concept as a human faculty that is independent of the realm of knowledge in the works of Descartes, Kant, Schopenhauer, and Nietzsche. The discussion concludes with a brief examination of Heidegger's thesis on the overcoming of 'will' as the extreme form of Western metaphysical conceptuality, which has influenced the calculating thought of planetary technology.

**Keywords** Arbitrium. Conceptuality. Grundlosigkeit. Noluntas. Representation. Spirito. Will. Wille zur Macht.

**Sommario** 1 Introduzione: la polisemia del concetto di 'volontà'. – 2 La volontà come 'facoltà' del soggetto umano. – 3 La riflessività della volontà come 'voler-volare' e il suo capovolgimento. – 4 La volontà creatrice come impulso dionisiaco. – 5 Il volere come 'volontà di potenza'. – 6 Per concludere: l'identità di volontà e potenza e la necessità del suo superamento.

*Nihil est tam in potestate voluntatis  
quam ipsa voluntas.*  
(Agostino, *Retractationes*, 1.1.22)

Uno degli insegnamenti più fecondi dell'ermeneutica filosofica novecentesca consiste nell'aver evidenziato lo stretto rapporto che il pensiero intrattiene col linguaggio. In quest'ottica è diventata sempre più diffusa la convinzione che lo sviluppo del filosofare, nel corso

della sua lunga storia a partire dai Greci, si sia sedimentato in parole e concetti fondamentali che hanno formato il vocabolario filosofico del pensiero occidentale. Questo riconoscimento ha portato molti studiosi a sostenere che l'essenza stessa della filosofia consiste nella sua 'concettualità'.<sup>1</sup> Se infatti si presta attenzione all'analisi dei principali termini filosofici e si sottopongono le consolidate abitudini linguistiche o mentali «davanti al tribunale della tradizione storica», la «storia dei concetti» (*Begriffsgeschichte*) diventa lo strumento metodologico più adeguato per seguire lo sviluppo del pensiero stesso.<sup>2</sup> Prestare ascolto al linguaggio, diventando consapevoli della trasformazione che determinati termini hanno subito (si pensi alla latinizzazione del lessico filosofico greco e alla traduzione della terminologia concettuale latina nelle lingue moderne), permette di fare i conti con le molteplici modalità in cui nel corso dei secoli le scelte linguistiche e i contesti culturali si sono evoluti, dando vita alla formazione di tradizioni diverse. Infatti, il lavoro filosofico non è mai una costruzione del pensiero che nasce in astratto da principi definiti a priori, ma è influenzato dal linguaggio nelle sue forme sempre storicamente determinate, che richiedono una paziente riflessione storica sui concetti di volta in volta scelti e utilizzati.

Ora, tra i principali concetti fondamentali del vocabolario filosofico occidentale, un posto di rilievo spetta certamente al termine 'volontà' (o 'volere'), che nel corso dei secoli ha subito uno sviluppo caratterizzato da una polisemia semantica articolata e complessa. Tenendo conto di questa evoluzione storica, nelle pagine che seguono cercheremo di focalizzare l'attenzione su alcune tappe salienti che hanno contribuito a precisare questo termine dal punto di vista lessicale e contenutistico, definendolo nella sua autonomia. L'esame inizia (nel § 1) con un breve preambolo di carattere introduttivo dedicato alla concezione greca della *boulesis*, un concetto ancora legato all'intelletto e subordinato alla sfera della conoscenza, che subisce una prima trasformazione nella cultura latina con l'introduzione del termine *voluntas*. La seconda tappa (nel § 2) intende seguire la via verso la definizione di un autonomo concetto di volontà a partire dal cristianesimo e poi in età moderna con Cartesio e con Kant, per i quali la volontà si profila come facoltà umana distinta dalla sfera della conoscenza e del pensiero. Successivamente (nel § 3) tratteremo la configurazione riflessiva del 'voler-volere' nell'idealismo tedesco e il capovolgimento della *voluntas* in *noluntas* in Schopenhauer. Subito dopo (nel § 4), esamineremo la critica di Nietzsche alla estinzione schopenhaueriana del volere e la sua concezione della volontà

<sup>1</sup> Gadamer 1996, 135-6, in cui viene abbozzata la tesi secondo cui la «storia dei concetti» è filosofia, «o addirittura forse che la filosofia debba essere storia dei concetti».

<sup>2</sup> Gadamer 2000, 25-7; cf. anche 43; 811-13.

come impulso dionisiaco, per passare a discutere (nel § 5) la concezione autoreferenziale (o autotelica) della 'volontà di potenza' quale impulso oscuro, irrazionale e impersonale, che tende esclusivamente al suo potenziamento. La conclusione (nel § 6) accenna all'interpretazione ontologico-metafisica del volere come carattere fondamentale di tutto l'essere, elaborata da Heidegger in riferimento alle tesi nietzscheane, alle quali contrappone la sua concezione basata sul 'lasciar essere' e sull'"abbandono" quali forme del pensiero meditante postmetafisico, che intende sostituirsi a ogni forma di volere. Un punto di arrivo per certi versi sconcertante, che intende superare l'identità di volere e potere, ma che non tiene conto del lungo e complesso percorso compiuto da questo concetto verso la definizione della sua autonomia.

## 1 Introduzione: la polisemia del concetto di 'volontà'

L'evoluzione storica del concetto filosofico di 'volontà' (o 'volere') a partire dall'antichità classica fino al sorgere del cristianesimo è stata di recente oggetto di approfondite analisi e discussioni, che hanno messo a confronto i diversi paradigmi con cui tale termine è stato definito ed è risultato determinante per la comprensione dell'esperienza umana.<sup>3</sup> Tenendo conto di questo ampio dibattito, possiamo brevemente richiamare alcuni punti chiave, che ci aiutano a delimitare l'orizzonte teorico entro cui iniziare a trattare il concetto di volontà. Dal punto di vista filosofico, il termine fa riferimento ai fenomeni dell'*azione* o della *decisione*, inseriti nel campo più ampio dell'etica e della autocomprensione morale dell'uomo. La volontà viene prevalentemente considerata una facoltà o una capacità che produce un insieme di atti, riconducibili a un soggetto agente in relazione alle sue possibilità di deliberazione volontaria o involontaria e al proprio libero arbitrio.

Secondo una tesi ricorrente, questa nozione di volontà come causa motrice dell'azione si sarebbe formata in età moderna sulla base dell'apporto della cultura latina e del messaggio cristiano.<sup>4</sup> Nella lingua greca, infatti, non troviamo un termine preciso per indicare quello che noi oggi chiamiamo 'volontà'. Il verbo *thelein* «significa essere pronto, essere disposto a qualcosa e *boulesthai* significa avere in vista qualcosa di (più) degno di sforzo [...] un desiderio o un

---

<sup>3</sup> Ci riferiamo in particolare a Cattanei, Maso 2021. Per una visione storica d'insieme di questo concetto in ambito filosofico cf. Ranouil 1980; Salter 2002; Vetö 2003; Pink, Stone 2004; Fabris 2006.

<sup>4</sup> Voelke 1973, 5; Dihle 1982, 20-67.

progetto (*boule*) indirizzato verso un determinato oggetto». <sup>5</sup> Il verbo *boulesthai* allude all'atto del volere spontaneo, ma «è etimologicamente connesso con parole che esprimono il riflettere e il deliberare». Si tratta quindi di un atto che non è mai istintivo o spontaneo, ma è sempre «il risultato d'una riflessione, e dunque di un processo intellettuale, che determina automaticamente lo sforzo verso un fine riconosciuto degno di essere raggiunto». <sup>6</sup>

Anche il termine *boulesis*, al quale Aristotele ricorre spesso nei suoi trattati di etica per spiegare la *praxis*, indica «una sorta di 'appetizione' che spinge alla 'decisione' razionale» circa un oggetto determinato. <sup>7</sup> Ma l'oggetto, per essere scelto, deve essere innanzitutto conosciuto nel suo valore e nella sua bontà. Questo nesso lega indissolubilmente ogni azione al sapere, in quanto è sulla base di una conoscenza preliminare che l'oggetto desiderato viene connotato come buono. Per Aristotele quindi l'azione «volontaria» (*ekousion*) è quella che deriva da una scelta (*prohairesis*) tra diverse possibilità guidata dalla conoscenza. <sup>8</sup> Non a caso la scelta, operata dall'individuo che agisce, viene definita come «un desiderio sottoposto a deliberazione» (*prohairesis orexis bouletike*), <sup>9</sup> in cui il riferimento alla *boulesis* sta a significare che il desiderio di un oggetto è valutato dalla conoscenza per sapere se esso sia buono. Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad una forma di 'intellettualismo etico', che ha trovato la sua prima esemplificazione nella celebre tesi del Socrate platonico secondo cui nessuno compie il male intenzionalmente ma ciascuno tende per natura a realizzare ciò che ha conosciuto come bene perché in lui è insita una aspirazione a seguire spontaneamente (*hekon*, 'senza costrizione') ciò che viene riconosciuto come buono in se stesso. <sup>10</sup> Si tratta di una posizione che non ammette il ruolo decisivo della volontà nell'agire umano ma sostiene il primato dell'intelletto (sia come *nous* sia come *dianoia*). Non esiste dunque per i Greci una 'volontà' intesa come forza o funzione psichica indipendente, che non sia diretta a un oggetto determinato precedentemente percepito con la sensazione o conosciuto dall'intelletto. Si tratta di una tendenza costante che si ritrova in tutto il pensiero greco e che di fatto finisce

<sup>5</sup> Snell 1963, 260.

<sup>6</sup> Pohlenz 1962, 396-7; 579-80.

<sup>7</sup> Maso 2010, 204.

<sup>8</sup> EN 3.2.1111b7. In EN 3.1.1109b35-36 «involontaria» (*akousion*) viene definita quell'azione compiuta per costrizione esterna o per ignoranza.

<sup>9</sup> EN 6.2.1139a23.

<sup>10</sup> Come afferma il Socrate platonico in *Prot.* 358c-d: «E allora non è forse vero [...] che nessuno tende spontaneamente al male (*ta kaka hekon erchetai*) o ciò che ritiene essere il male, e che questo, a quanto pare, non è nella natura umana (*en anthropou physei*), ossia il tendere al male invece che al bene».

per sancire la subordinazione del volere al conoscere. Ed è questa la ragione principale per cui la volontà non assume ancora un profilo concettuale definito e preciso: da un lato non è indipendente da atti di cognizione intellettuale, mentre dall'altro lato non è totalmente distinta dalla sfera delle emozioni irrazionali. Pertanto, essa non è in grado di determinare da sola le azioni umane.

Una nuova configurazione concettuale e semantica del termine volontà avviene in seguito alla diffusione e all'assimilazione del pensiero greco nel contesto della cultura latina. In particolare, si deve attribuire a Cicerone il merito di aver fatto conoscere ai romani le principali correnti della filosofia ellenistica attraverso un lavoro di traduzione di alcuni concetti principali, contribuendo a formare un lessico basilare destinato a rimanere in uso fino all'inizio dell'età moderna. Un esempio di questo lavoro è rappresentato proprio dall'introduzione di *voluntas*, che Cicerone utilizza per tradurre il termine *boulesis* in un passo delle *Tusculanae disputationes* in cui richiama la figura dell'uomo saggio con riferimento esplicito all'etica stoica.<sup>11</sup>

Per cogliere quanto questa traduzione non sia una semplice trasposizione lessicale, ma comporti anche una innovazione contenutistica a livello concettuale, occorre analizzare con attenzione questo passo. Innanzitutto, la *voluntas* indica quel particolare *modus adpetitionis* proprio dell'animo umano che corrisponde a desiderare ciò che si ritiene un bene (*ea quae bona videntur*). Quando questo moto dell'animo si manifesta in modo equilibrato e ponderato (*constanter prudenterque*), l'animo tende a desiderare qualcosa di buono conforme alla ragione. La *voluntas* può quindi essere definita *quae quid cum ratione desiderat*. Secondo gli Stoici, è questo il caso del comportamento del saggio, che corrisponde ad un agire controllato. Ma Cicerone non si ferma a questa definizione che richiama lo stoico Crisippo.<sup>12</sup> Nella frase conclusiva del brano sembra contemplare infatti la possibilità che il desiderio (*adpetitio*) si possa indirizzare in contrasto con la ragione diventando *libido* e *cupiditas effrenata*, atteggiamento che non è più proprio del saggio ma caratterizza tutti gli stolti.

Questa conclusione rappresenta l'indicazione principale di questo passo per quanto concerne l'evoluzione del concetto di volontà.

<sup>11</sup> Cic. *Tusc.* 4.12: *Natura enim omnes ea quae bona videntur sequuntur fugiuntque contraria. Quam ob rem simul obiecta species est cuiuspiam quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici boulesin appellant, nos appellamus voluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt: voluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Quae autem ratione adversa incitata est vehementius, ea libido est vel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis invenitur.* Sul significato culturale delle traduzioni in latino dei principali concetti della filosofia greca attuate da Cicerone si veda Pohlenz 1978, 1: 568-9.

<sup>12</sup> Crisippo SVF III 431 = D.L. VII 115: nel caso dell'uomo saggio «la volontà (*boulesis*) si oppone al desiderio (*epithymia*), dato che è un impulso ragionevole (*eulogon orexin*)». Cf. anche Voelke 1973, 57-60.

Si tratta di una affermazione che segna la differenza dalla concezione degli Stoici: mentre per questi filosofi la *boulesis* corrispondeva all'atteggiamento del saggio che orienta il proprio desiderio secondo l'ordine razionale del cosmo, per Cicerone il termine *voluntas* esprime la dinamica di tutto l'animo umano compreso quello dello *stultus* che vive nelle passioni.<sup>13</sup> Pertanto si può concludere che qui la *voluntas* eccede la *boulesis* greca, ampliando il suo significato al di là della dimensione strettamente razionale. Sembra infatti che per Cicerone non si dia «volontà esclusivamente in dipendenza del giudizio o dell'opinione [...] che la determinano; essa può direttamente conseguire a un desiderio (*adpetitio*) del tutto irrazionale».<sup>14</sup> Questo ampliamento conferisce al termine una maggiore autonomia rispetto alla sua tradizionale subordinazione alla ragione (e al sapere o al conoscere), tanto che si può intravedere un profilo 'neutrale' particolarmente significativo per l'evoluzione di questo concetto.<sup>15</sup> Anche se non si prefigura ancora come una 'facoltà' dotata di una completa indipendenza, in Cicerone la *voluntas* si delinea comunque come una sorta di centro motivazionale da cui hanno origine tutti i moti dell'animo umano, siano essi connessi alla deliberazione razionale o agli impulsi irrazionali.

Il problema del rapporto tra volontà e intelletto nel contesto dell'agire umano è al centro anche della riflessione di Seneca, che – secondo alcuni studiosi – ha messo in discussione l'intellettualismo greco e ha conferito al volere un ruolo rilevante arricchendolo di significati innovativi.<sup>16</sup> Basti ricordare a questo proposito l'affermazione *velle non discitur*,<sup>17</sup> dalla quale si evince che la volontà non deriva dall'apprendimento e dal sapere, ma è una energia che prorompe dalle profondità insondabili dell'animo umano, tanto che nessuno può stabilirne l'origine.<sup>18</sup> Secondo queste premesse, il termine *voluntas* assume in Seneca un ampio spettro di significati, anche se non viene mai sottoposto a una esplicita tematizzazione o fissazione concettuale precisa. Nell'insieme indica una disposizione originaria dell'animo, una forza o una tendenza (*impetus*, *intentio*) che affonda le radici

<sup>13</sup> Come ha affermato Lévy 2006, 29-32, il quale sottolinea che qui Cicerone introduce un elemento di eterodossia rispetto alla dottrina stoica.

<sup>14</sup> Maso 2021, 84.

<sup>15</sup> Come sostiene Horn 2004, 766. La valenza del significato neutrale di *voluntas* sarebbe confermata anche dalla sua etimologia da *volo/velle* (radice *veli*), in cui sarebbe presente il riferimento all'intero campo della scelta, che non sarebbe esclusivamente orientata verso una determinata azione positiva: cf. Ernout, Meillet 2001, 717-18.

<sup>16</sup> Pohlenz 1978, 2: 89-91; Voelke 1973, 161-90.

<sup>17</sup> *Epist.* 81.13. La volontà si distingue dalla conoscenza anche in *epist.* 80.4: «Quid tibi opus est, ut bonus sit? Velle».

<sup>18</sup> *Epist.* 37.5: *Neminem mihi dabis qui sciat quomodo quod vult coeperit velle: non consilio adductus illo sed impetu impactus est.*

nella volontà di vivere, dalla quale deriva l'azione in generale, e risulta quindi svincolata «dalla possibile interdipendenza con l'azione positiva». <sup>19</sup> Questo comporta che l'azione derivata dalla *voluntas* non debba essere esclusivamente orientata al bene e sottomessa alla ragione, ma possa anche desiderare qualcosa che non è buono (come è il caso di Medea e di Fedra, personaggi delle tragedie senecane dove il dissidio con la ragione diventa drammatico). <sup>20</sup> Quindi, come esiste una *bona voluntas* che procura la virtù, può esistere anche una cattiva volontà. Come è stato giustamente osservato, «non c'è alcuna differenza di qualità tra il positivo e il negativo; decisivo è solamente l'atto della scelta, al di là del suo contenuto». <sup>21</sup> In conclusione, nell'accezione di Seneca la *voluntas* lascia originariamente intravedere una sorta di equipollenza tra *velle* e *nolle*, rendendo la volontà irriducibile unicamente alla conoscenza e lasciando trasparire un significato più ampio e profondo.

## 2 La volontà come 'facoltà' del soggetto umano

Ci siamo soffermati sull'introduzione del concetto latino di *voluntas* perché esso rappresenta una pietra miliare per la successiva fissazione del volere come «facoltà» umana autonoma, in cui la deliberazione non è esclusivamente dipendente dalla conoscenza razionale. Per il raggiungimento di questa nuova definizione gli studiosi concordano nel riconoscere che un contributo decisivo proviene dalla tradizione cristiana. Infatti, se nel pensiero greco la volizione era vincolata a un bene che risulta perseguito naturalmente e quindi deve essere conosciuto come tale, nella tradizione ebraico-cristiana l'uomo si trova posto di fronte alla scelta tra il bene e il male, tra la possibilità di obbedire ai comandamenti del dio biblico oppure trasgredirli sulla base del fatto che la natura umana è affetta dal peccato originale.

Questa nuova situazione costituisce il contesto culturale all'interno del quale Agostino approfondisce la concezione latina della *voluntas*, alla quale assegna un ruolo chiave sia in ambito antropologico e psicologico sia in quello teologico, arrivando a definirla in modo originale rispetto alla cultura greco-romana. Seppur con diverse accentuazioni, nei suoi scritti la volontà «assurge a principio di tutta la vita emotiva dell'anima», diventando «un fenomeno primario, tanto certo quanto la vita» stessa. <sup>22</sup> In questo modo essa viene colloca-

<sup>19</sup> Maso 2021, 86, che rimanda a *epist.* 20.5-6.

<sup>20</sup> Cassan 2022, 105-43.

<sup>21</sup> Maso 2021, 87.

<sup>22</sup> Pohlenz 1978, 2: 388. *Confessiones* 7.3: *tam sciebam me habere voluntatem quam vivere.*

ta in una posizione indipendente rispetto alla conoscenza e risulta differenziata anche dalla sfera delle emozioni sensibili e irrazionali.<sup>23</sup> In particolare, tra *intellectus* (o *ratio*) e *voluntas* esiste una distinzione marcata, come risulta dall'affermazione *minus est autem cogitare quam cupere*.<sup>24</sup>

Agostino riconosce che il volere fa parte della struttura dello spirito umano, formato dalla connessione triadica di *esse, nosse, velle*. *Sum enim et scio et volo: sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire*.<sup>25</sup> Ogni essere umano vivente, attraverso la sua esperienza interna, diventa cosciente di essere in possesso di una volontà come un fatto immediatamente certo. La *voluntas* viene definita come *animi motus*, come una appetizione spontanea che non incontra alcuna costrizione, come una inclinazione che tende a non perdere una cosa che ha già o a dirigersi verso qualcosa di mancante per acquisirla.<sup>26</sup> In questo senso la volontà viene identificata con il principio dell'azione in generale: essa è presente in tutte le affezioni o inclinazioni, le quali non sono altro che moti della stessa volontà.<sup>27</sup> Questa nuova concezione si trova abbozzata nel trattato *De libero arbitrio*, dove si parla di *libera voluntas* e di *liberum arbitrium*, conferendo al volere i contorni di una vera e propria facoltà capace di scegliere liberamente e spontaneamente il bene o il male, decidendo in modo indipendente di lasciarsi determinare da qualsiasi movente (sia razionale sia irrazionale).

Secondo l'esperienza autobiografica narrata nelle *Confessiones*, la *voluntas* si presenta come un campo di forze in tensione tra diverse volizioni, che spesso non trovano un soddisfacente equilibrio. Essa, infatti, può determinare se stessa in positivo o in negativo, in quanto vive interiormente un dissidio drammatico tra *velle* e *nolle*, che ricorda in certi tratti la concezione di Seneca: *ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego, ego eram*.<sup>28</sup> Si tratta della scissione tra *recta* o *bona voluntas* e *mala* o *perversa voluntas*, che porta l'uomo Agostino a fare esperienza della presenza nel suo animo di due volontà appartenenti allo stesso soggetto, da cui sorge quella particolare

<sup>23</sup> Dihle 1982, 127; Arendt 1987, 401-30. Sulla originalità della concezione agostiniana insiste anche Pagani 2021, 228.

<sup>24</sup> *Contra duas epistolas Pelagianorum* 2.8.18.

<sup>25</sup> *Confessiones* 13.11.

<sup>26</sup> *De duabus animabus* 10.14, dove (dopo aver affermato che *nobis autem voluntas nostra notissima est*) Agostino ci offre la seguente definizione: *voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum*.

<sup>27</sup> *De Civitate Dei*, 14.6: *voluntas est quippe in omnibus; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt*.

<sup>28</sup> *Confessiones* 8.22. Cf. Sen. *epist.* 95.8; 116.8, con le delucidazioni di Voelke 1973, 182-3.



condizione interiore definita *aegritudo animi*.<sup>29</sup> Una situazione di lacerazione che viene spiegata come una conseguenza del peccato originale e che nella tarda riflessione agostiniana richiede l'intervento della grazia divina per impedire il prevalere della volontà corrotta e rendere possibile la scelta del bene.<sup>30</sup>

Certamente, per quanto riguarda lo sviluppo del concetto di volontà, l'acquisizione principale della complessa riflessione agostiniana su questo argomento si può individuare nel rapporto istituito tra *voluntas* come *animi motus* e *liberum arbitrium*, inteso come il potere (proprio degli uomini e degli angeli) di scegliere una opzione in modo consapevole senza che vi sia una causa esterna che influenzi tale scelta. Questa impostazione si inserisce nel contesto teologico della teodicea e arriva a sostenere che nell'uomo la scelta del male è imputabile alla sua volontà (alla «propria voluntas et liberum arbitrium»)<sup>31</sup> in quanto nessuno potrebbe volere in modo involontario. E anche se la scelta (*liberum arbitrium*) non si identifica totalmente con la *voluntas*, ma si presenta piuttosto come una sua funzione, essa presuppone una concezione del volere svincolato (o libero) da qualsiasi forma di costrizione o di determinismo. Qui il volere diventa in grado di comandare a se stesso senza essere preceduto da alcuna causa diversa da sé,<sup>32</sup> lasciando intravedere quel carattere di autonomia che risulterà esplicitato e riconosciuto sempre più chiaramente nella riflessione posteriore.

L'influenza dell'eredità agostiniana è rintracciabile in età moderna quando – in stretta connessione con l'affermarsi dell'idea di soggetto – assistiamo ad una vera e propria definizione del concetto di volontà come facoltà umana autonoma ed a un approfondimento del suo rapporto con la libertà. È quanto avviene in Cartesio, l'autore che, nel quadro della sua riflessione sull'*ego cogito*, propone una netta differenziazione della sfera del volere da quella del conoscere, ma anche da quella delle passioni che affettano l'anima umana.

La trattazione della volontà viene svolta nelle *Meditationes de prima philosophia* all'interno di un più ampio contesto di carattere epistemologico che intende fornire una spiegazione dell'errore, ovvero di un giudizio conoscitivo non conforme a verità.<sup>33</sup> Per Cartesio, alla formulazione di un giudizio concorrono congiuntamente due facoltà distinte: l'intelletto e la volontà. Il primo fa parte della *facultas*

<sup>29</sup> *Confessiones* 7.5.10; 8.9.21.

<sup>30</sup> Cf. *De grazia et libero arbitrio* 4.6.

<sup>31</sup> *De libero arbitrio* 1.11.21. Cf. Horn 1996, 116-19.

<sup>32</sup> Come ha sottolineato Stump 2001, 126-7.

<sup>33</sup> Un breve accenno alla volontà si trova nel *Discours* (Parte terza), ma è soprattutto nella IV Meditazione dedicata al tema del vero e del falso che si trova la trattazione più ampia: Cartesio 1992, 2: 53-5. Cf. Kenny 1977, 181-201; Ramelow 2004, 58-9.

*cognoscendi* e permette di *percipere* (di sentire, immaginare o concepire) le idee e le loro relazioni che costituiscono il materiale del giudizio; la volontà invece – definita *facultas eligendi sive arbitrium libertatis*<sup>34</sup> – svolge la funzione di dare o negare il proprio assenso a ciò che è stato conosciuto dall'intelletto, oppure permette di attuare una sospensione. L'errore quindi non dipende da un deficit dell'intelletto o da un Dio ingannatore, ma dal rapporto che si instaura tra le due facoltà umane che producono il giudizio: nasce quando la volontà conferisce l'assenso a idee oscure o confuse fornite dall'intelletto, ed è quindi sempre volontario.

Passando poi a specificare le differenze tra intelletto e volontà, Cartesio afferma che la *facultas intelligendi*, proprio perché percepisce e conosce ciò che gli è offerto dalle idee, è finita, limitata e passiva. Invece la *voluntas sive arbitrii libertas* è una facoltà libera, attiva, illimitata e infinita, in quanto è molto più ampia dell'intelletto estendendosi anche a cose che non sono sempre dimostrabili. Essa assume quindi una posizione di preminenza rispetto all'intelletto. Scrive Cartesio: «non vi è che la sola volontà o libertà dell'arbitrio, che io sperimenti in me così grande, che non concepisco l'idea di nessun'altra più ampia e più estesa: di modo che essa principalmente mi fa conoscere che reco l'immagine e la rassomiglianza di Dio». <sup>35</sup> Dopo aver distinto la volontà dall'intelletto, Cartesio ne precisa ulteriormente la sua propria essenza (o «realtà formale») con queste parole: «essa consiste solamente in ciò: che noi possiamo fare una cosa o non farla [...] o piuttosto solamente in questo: che, per affermare, negare, seguire o fuggire le cose che l'intelletto ci propone, noi agiamo in modo che non ci sentiamo costretti da nessuna forza esteriore». <sup>36</sup>

Da questa definizione emerge chiaramente che la *voluntas* si identifica col *liberum arbitrium*.<sup>37</sup> Essa è libera perché, quando sceglie o giudica, non è determinata da nulla a scegliere una cosa piuttosto che un'altra ma dipende esclusivamente da se stessa. In questo modo essa esercita il suo carattere attivo e spontaneo, in quanto non riceve qualcosa dall'esterno ma opera una scelta. La libertà non è quindi una *libertas indifferentiae*, secondo cui le alternative sarebbero alla pari, ma la volontà si indirizza verso una determinata possibilità, propendendo per essa senza alcuna limitazione o costrizione estrinseca a se stessa, evidenziando in questo modo la sua libertà come intrinseco potere.<sup>38</sup> La volontà cartesiana si presenta quindi come facoltà

<sup>34</sup> Cartesio 1992, 2: 53.

<sup>35</sup> Cartesio 1992, 2: 53-4.

<sup>36</sup> Cartesio 1992, 2: 54.

<sup>37</sup> Rodis-Lewis 1997, 16 e 27.

<sup>38</sup> Sul rapporto tra 'libertà di indifferenza' e libertà come spontaneità cf. Kenny 1977, 202-21

tà autonoma sia rispetto all'intelletto sia alla eterogenea sfera delle passioni dell'anima umana, ed è caratterizzata dall'esercizio della libertà di scelta che costituisce il suo specifico potere.

Un ulteriore approfondimento del concetto di volontà in ambito filosofico viene sviluppato nell'età dell'Illuminismo da Kant, che la considera un pilastro centrale della sua concezione della filosofia pratica. Al suo interno il 'volere' (*Wille*) viene ricondotto in modo sistematico ad una specifica «facoltà» (*Vermögen*), intesa come capacità o potenzialità di ogni essere razionale in generale di determinare il proprio agire. Si tratta della 'facoltà appetitiva' (o 'facoltà di desiderare', *Begehrungsvermögen*), che viene distinta sia nella sua natura specifica sia per quanto riguarda le sue funzioni rispetto alle altre due facoltà che formano nel loro insieme l'animo umano: la facoltà conoscitiva e quella del piacere e del dispiacere. In questo modo il volere viene presentato come distinto e considerato autonomo rispetto al conoscere teoretico e alla sfera del sentimento. Infatti, mentre la facoltà conoscitiva contribuisce alla rappresentazione della realtà empirica degli oggetti, quella appetitiva rende possibile la realizzazione di oggetti non ancora esistenti che vengono rappresentati come scopi e che sono raggiungibili mediante azioni. Essa dunque diventa l'origine di questi atti, in quanto permette all'uomo «di essere causa, mediante le sue rappresentazioni, della realtà degli oggetti di tali rappresentazioni».<sup>39</sup>

Nella trattazione di questa facoltà l'obiettivo di Kant è quello di mostrare che non si tratta di un insieme di stati appetitivi formato da impressioni o inclinazioni di carattere psicologico (come aveva sostenuto Hume), ma di una specifica facoltà che deve essere ridefinita alla luce della rivoluzione copernicana, evidenziando come essa possieda una universalità regolativa (o trascendentale) nell'ambito dell'agire umano. Per raggiungere questo obiettivo, Kant riprende una concezione presente nella scolastica razionalista (in Baumgarten e Wolff): la distinzione all'interno della facoltà appetitiva tra una sfera inferiore una sfera superiore.<sup>40</sup> In entrambi i casi abbiamo a che fare con una capacità umana di rappresentare oggetti e di causare azioni in vista di scopi, ma le motivazioni che stanno alla base risultano differenti. Nel primo caso (che è quello dell'*appetitus sensibilis*), le rappresentazioni vengono sollecitate da oggetti esterni materiali, sensibili o patologici provenienti dai sensi (ric conducibili al principio universale del piacere e della propria felicità; nel secondo caso invece (quello dell'*appetitus intellectualis sive rationalis*) abbiamo a che fare con rappresentazioni di oggetti che derivano esclusivamente dall'intelletto o dalla ragione. Si tratta di leggi o di principi

<sup>39</sup> Kant 1988, 183; 190. Cf. Ramelow 2004, 66-7.

<sup>40</sup> Kant 1988, 200, § 3; cf. Horn 2002, 49-54.

razionali a priori oggettivamente validi, che non contengono nulla di empirico, ma che sono in grado di determinare la propria causalità da se stessi, senza essere influenzati da altro.

In particolare, negli esseri umani questo tipo di determinazione ha la forma 'pura' di una legge che si esprime secondo concetti nella modalità di un comando incondizionato della ragione chiamato imperativo categorico. Esso esercita una coercizione che si chiama 'dovere' (*Sollen*). In questo contesto la volontà in senso stretto viene a coincidere con la 'facoltà appetitiva superiore', sottolineando che essa in realtà presuppone la presenza della pura forma della legge razionale. Pertanto la volontà viene «pensata come una facoltà di determinarsi all'azione secondo la rappresentazione di certe leggi»,<sup>41</sup> che la rendono possibile in quanto tale: essa è «la facoltà di appetire, il cui motivo interno di determinazione [...] si deve ricercare nella ragione del soggetto».<sup>42</sup>

In molti passi dei suoi scritti dedicati alla filosofia pratica Kant precisa che il volere – in grado di determinare se stesso indipendentemente da inclinazioni o interessi empirici e patologici – è una 'volontà pura' (*reiner Wille*). Qui viene sottolineato il fatto che la volontà segue esclusivamente il comando oggettivo della ragione, portando in primo piano il suo carattere di autonoma autodeterminazione. E quando la volontà segue l'imperativo categorico in modo immediato – senza la commistione di moventi soggettivi (massime) – Kant parla di 'volontà buona' (*guter Wille*) o di 'volontà libera' (*freier Wille*).

L'aspetto caratterizzante che emerge dalla distinzione kantiana della volontà come facoltà appetitiva superiore è il fatto che essa in senso stretto non viene descritta come un centro di energia tensionale, ma come una facoltà vincolata alla ragione. A rigore sembra anzi che essa, prima di costituire il principio determinante dell'azione, sia una facoltà determinata dalla pura forma della legge razionale. Un aspetto che lascia intravedere come per Kant la volontà non venga intesa come centro di decisione, secondo quella tradizione che in età moderna abbiamo visto inaugurata da Cartesio. Definire la volontà come «facoltà appetitiva superiore» significa piuttosto considerarla come una tendenza capace di indirizzarsi o di orientarsi verso fini che devono essere determinati da una legge formale di origine razionale e non sensibile. Quando la ragione determina direttamente la volontà essa «sceglie *solo ciò* che la ragione, indipendentemente dall'inclinazione, riconosce come praticamente necessario, ossia

<sup>41</sup> Kant 1988, 123.

<sup>42</sup> Kant 1991, 14.

come buono». <sup>43</sup> Come è stato osservato, <sup>44</sup> si tratta di una concezione prettamente intellettualistica del volere, che si riallaccia all'antica tradizione socratico-platonica.

Questa impostazione viene confermata dai molti passi delle opere di Kant in cui la volontà e l'arbitrio (*Willkür*) vengono considerati due momenti distinti della facoltà appetitiva. Mentre l'arbitrio – considerato come *arbitrium liberum* e non come *arbitrium brutum* – è la capacità di decidere, la volontà è quella facoltà che non sceglie ma si orienta in modo diretto secondo i principi e le leggi della ragione, tendendo verso il conseguimento di fini giustificati razionalmente. Essa non è mai contraria alla legge e diventa pertanto il principio determinante dell'arbitrio. «Le leggi – scrive Kant – derivano dalla volontà; le massime dall'arbitrio. L'arbitrio è nell'uomo un libero arbitrio; invece la volontà, che non si riferisce a null'altro che alla legge, non può essere chiamata né libera né non libera [...]. Soltanto l'*arbitrio*, dunque, può essere chiamato libero». <sup>45</sup> Affiora qui tutta la complessità della concezione kantiana del libero arbitrio e del rapporto che la volontà intrattiene con la libertà. Innanzitutto, è evidente che in questo contesto la libertà di scelta (o libero arbitrio) non è la *libertas indifferentiae*. La scelta porta invece il soggetto agente a esperire la libertà nella sua proprietà *negativa*, vale a dire quando non è costretto ad agire da nessun movente sensibile. La libertà *positiva*, intesa nel suo carattere noumenico o intellegibile, si profila invece quando la volontà determina se stessa, ovvero la propria causalità, seguendo immediatamente i comandi della ragione. E proprio «poiché per la derivazione delle azioni dalle leggi è richiesta la ragione, allora la volontà non è altro che la ragione pratica». <sup>46</sup> Si tratta di una distinzione che ribadisce la tendenza a collocare la volontà all'interno dell'orizzonte più ampio della ragione, mentre lascia alla sfera dell'arbitrio la possibilità di esercitare la libera scelta. In questo quadro teorico Kant, mentre delimita da un lato il volere dal conoscere come autonoma facoltà, lo differenzia al tempo stesso dall'atto di decisione (dalla scelta), ponendo in secondo piano quel carattere

<sup>43</sup> Kant 1988, 104.

<sup>44</sup> Horn 2002, 51-2. Come ha sostenuto ancora più decisamente Arendt 1987, 471, la volontà di Kant «non è una *speciale* facoltà spirituale distinta dal pensare, ma ragion pratica, un *Vernunftwille* non dissimile dal *nous praktikos* di Aristotele. [...] La volontà di Kant non è né libertà di scelta (*liberum arbitrium*) né causa di se stessa: la pura spontaneità, ch'egli denomina sovente 'spontaneità assoluta', esiste ai suoi occhi solo nel pensare. La volontà kantiana è semplicemente delegata dalla ragione a essere il suo organo esecutivo in ogni questione di condotta».

<sup>45</sup> Kant 1991, 29; cf. Stekeler-Weithofer 1990, 308. Questa distinzione tra volontà e arbitrio sembra non tenere conto del fatto che nella lingua tedesca il termine *Wille* rimanda alla radice *wellan*, che è comune ai verbi *wollen* (volere) e *wählen* (scegliere): Grimm 1984, 14, II: 137-65.

<sup>46</sup> Kant 1988, 103.

che con Agostino prima e con Cartesio poi la volontà aveva assunto come sua specifica connotazione concettuale.

### 3 La riflessività della volontà come 'voler-volere' e il suo capovolgimento

Nell'approfondimento del concetto di volontà in età moderna Kant rappresenta una posizione centrale per due motivi: da un lato definisce il volere come 'facoltà del desiderare' dotata di autonomia rispetto alle altre facoltà e come capace di fare esperienza della libertà in senso noumenico, ma dall'altro lato la riconduce in senso stretto all'interno del più ampio concetto trascendentale di ragione, distinguendola dall'arbitrio e dalla sfera delle passioni. Nella filosofia postkantiana sarà soprattutto il primo aspetto a venire ripreso. Si tratta di un percorso complesso e ramificato, che porta nell'Ottocento al progressivo riconoscimento della scissione tra volontà e ragione. La volontà non è più – come avviene ancora nel sistema hegeliano – una facoltà determinata in ultima istanza dalla ragione o considerata come una sua funzione, ma si profila come un centro di forze e di impulsi che si impone con una autonomia ancora più radicale, assumendo una posizione di assoluta preminenza. In questo nuovo paradigma il volere si trasforma sempre più da un insieme di volizioni, di appetizioni o di desideri, che producono azioni volte al conseguimento di oggetti, in una energia che si alimenta esclusivamente da se stessa e che quindi è dotata di una specifica autoriflessività. Questo nuovo carattere emerge particolarmente quando la volizione si perpetua e si conferma attraverso il medesimo atto del volere, che non ha di mira scopi esterni bensì la mera e continua riaffermazione di se stesso. Ci troviamo così di fronte a una forma di 'voler-volere', in cui la volontà esercita un vero e proprio *potere* su se stessa, assumendo quella particolare configurazione che Nietzsche esprimerà con la celebre formula di 'volontà di potenza' (*Wille zur Macht*).

Le premesse di questo processo si possono rintracciare all'interno dell'ampio dibattito sulla ricezione della filosofia kantiana in Germania negli anni a cavallo tra Settecento e Ottocento. Un primo passo nella direzione di un approfondimento del concetto di volontà è compiuto da Fichte che – prendendo le mosse dal primato kantiano della ragione pratica sulla ragione teoretica – arriva a sostenere che il volere è l'autentico carattere essenziale della ragione, in quanto esprime la pura attività dell'Io che si protende all'infinito e si manifesta come sorgente di libertà. Già nel *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, pubblicato anonimo nel 1792-93, il 'volere' (*Wollen*) viene definito da Fichte come «il determinarsi con coscienza della propria attività alla produzione di una rappresentazione». Si tratta di una 'attività in atto' (*Tätigkeit*), spontanea e cosciente, che fa capo alla

‘facoltà appetitiva’, anche se si distingue da essa «come il reale dal possibile». <sup>47</sup> Sviluppando questa concezione, Fichte arriva a sostenere che il volere è l’autentica «radice fondamentale» della soggettività, in quanto solo volendo l’uomo può cogliere se stesso come un essere libero e autocosciente. Infatti, «l’Io pratico è l’Io dell’autocoscienza originaria» e pertanto «un essere razionale percepisce sé immediatamente soltanto nel volere». Una tesi che porta Fichte a giustificare su nuove basi il primato della facoltà pratica rispetto a quella teoretica, considerata come «la radice più intima dell’Io; su di essa si appoggia tutto il resto, e tutto è ad essa collegato». <sup>48</sup>

Questa nuova strada, che tende a vedere nel volere il carattere originario ed essenziale dell’Io, viene proseguita da Schelling, l’autore in cui esplicitamente «una filosofia della volontà sostituisce una filosofia della ragione». <sup>49</sup> Egli, infatti, con l’obiettivo di criticare il sistema hegeliano, propone una concezione della volontà ancora più radicale, che influenzerà lo sviluppo successivo di questo concetto nel corso dell’Ottocento e nel Novecento. Se Hegel aveva collocato il volere all’interno dello Spirito oggettivo mantenendo il suo rinvio all’intelligenza e alla ragione, <sup>50</sup> Schelling capovolge questa impostazione e riconduce il pensare al volere, che diventa il fondamento ultimo dell’essere in generale.

Nel suo tentativo di riportare all’unità la scissione kantiana tra fenomeno e noumeno, tra sfera teoretica e sfera pratica, Schelling elabora una concezione dell’Io come Spirito (*Geist*) inteso come soggetto assoluto, che può diventare oggetto in forza del suo agire libero. Da questa prospettiva lo Spirito diventa una unità o identità originaria di soggetto e oggetto, di finito e infinito, di limitazione (o passività) e di attività. Ora proprio questa forza produttrice incessante – mediante la quale viene superata la separazione tra la sfera teoretica e quella pratica – è chiamata da Schelling «volere originario» (*Ur-Wille*). Si tratta di un volere che non ha di mira un oggetto che è altro da sé o esterno all’Io, ma di un atto che si dirige direttamente verso se stesso e che è quindi assolutamente libero e cosciente. «Lo Spirito diviene immediatamente cosciente del suo agire soltanto nel *volere*, e l’atto (*Akt*) del *volere* in generale è la *condizione*

<sup>47</sup> Fichte 1998, 127. La scelta fichtiana del termine *Wollen* rispetto al sostantivo *Wille* intende evidenziare il significato verbale e dinamico della volontà come ‘attività’, distinguendola da una definizione sostanzialistica statica. Cf. Stolzenberg 1998, 617-21.

<sup>48</sup> Fichte 1994, 20.

<sup>49</sup> Tilliet 1972, 53.

<sup>50</sup> Hegel 2000, 337, § 468: «L’intelligenza che si sa come ciò che determina il contenuto [...] è la *volontà*». Nell’aggiunta a questo paragrafo Hegel precisa che per il modo di vedere ordinario pensiero e volontà sembrano non avere nulla in comune, mentre in realtà «il *pensiero* è ciò che determina se stesso alla *volontà*» (corsivo dell’Autore). Cf. anche § 481.

*suprema dell'autocoscienza*. [...] Di questa azione non si può fornire un fondamento ulteriore, perché lo Spirito è solo per il fatto che *vuole*, e conosce se stesso solo per il fatto che determina se stesso». <sup>51</sup> In questa azione si compie l'identità di soggetto e oggetto, di Spirito e natura, di infinito e finito.

L'obiettivo primario di Schelling, di arrivare a pensare l'assoluto con caratteristiche diverse da Hegel, lo porta a ripercorrere una vera e propria storia dell'autocoscienza, che – passando attraverso la sensazione e la riflessione – culmina con la volontà assoluta. Essa si pone oltre la conoscenza e il pensiero e costituisce il gradino superiore in cui l'Io perviene alla immediata e totale coscienza della propria attività. Questo primato della volontà, che conferma nel contesto della filosofia dello Spirito il corrispondente primato della filosofia pratica, pone l'Io nella sua libertà e lo distingue dalla necessità che domina la natura.

Il nesso tra volere e libertà, all'interno di una concezione monista e panteista dello Spirito, viene approfondito con nuove argomentazioni nella *Ricerche filosofiche* (pubblicate nel 1809), un'opera complessa che secondo molti studiosi rappresenta una svolta decisiva nell'itinerario di pensiero schellinghiano. Al centro di questo saggio vi è la difficile questione della libertà umana, intesa non soltanto come liberazione dal meccanicismo e dal determinismo della natura, ma soprattutto come libertà effettiva (o libero arbitrio) di scegliere tra il bene e il male, che differenzia l'uomo da Dio in un universo pensato panteisticamente come organismo divino.

Proprio per trattare della libertà umana, e per spiegare la conseguente possibilità del male, Schelling parla del conflitto tra due principi: il principio reale, che definisce 'volontà pura', cieca e inconscia, e il principio ideale costituito dalla luce dell'intelligenza. Ma l'aspetto principale di questa dualità di principi consiste nel fatto che all'interno di questa tensione il volere costituisce il fondamento originario (*Urgrund*), che non ha bisogno di essere giustificato. Esso viene definito come una forza oscura, come la brama o il desiderio che aspira a raggiungere l'esistenza e la luce, e pertanto non si presenta più come attività dell'Io nella sua autocoscienza collegata all'agire pratico, ma come una radice che è alla base della totalità dell'essere nel suo incessante divenire. Come ha sostenuto Heidegger, il volere diventa così per la prima volta una determinazione ontologica con una più ampia connotazione metafisica. <sup>52</sup> In un passo delle *Ricerche filosofiche* che permette di cogliere questa trasformazione, Schelling scrive: «In massima e ultima istanza non c'è altro essere che il volere (*Wollen*). Il volere è l'essere originario (*Ursein*) e a questo solo si

<sup>51</sup> Schelling 1996, 54-5.

<sup>52</sup> Heidegger 1994a, 33. Cf. Camera 2004, 111-14.



adattano tutti i suoi predicati: assenza di fondamento (*Grundlosigkeit*), eternità, indipendenza dal tempo, affermazione di sé. Tutta la filosofia tende soltanto a trovare questa suprema espressione». <sup>53</sup> Nella creatura umana questo 'volere originario' (*Ur-Wille*) è ancora oscuro e si manifesta come principio egotico, come «volere proprio» (*Eigenwille*), che «è mera brama irresistibile (*Sucht*) o desiderio avido (*Be-gierde*), ossia volere cieco», da cui deriva il male. Con queste parole, che evocano uno sfondo gnostico, Schelling pone la radice originaria del volere come una forza tenebrosa primordiale e la definisce «il più profondo abisso (*der tiefste Abgrund*)»: <sup>54</sup> esso è il principio infondato che si pone in forza di se stesso in contrasto non dialettico con l'intelligenza e la luce, da cui nasce la 'volontà universale'.

Come si può constatare, si tratta di una tesi radicale, che viene ripresa in altri scritti schellinghiani posteriori alle *Ricerche filosofiche*, in cui il volere è inteso come causa incausata dell'essere, come il fondamento infondato di tutto ciò che è sottratto a qualsiasi giustificazione razionale, tanto che il 'non volere' diventa sinonimo di 'non essere'. La volontà «è dappertutto e nell'intera natura, dal gradino più basso al più alto [...]. Le differenze che noi osserviamo tra le cose non stanno, come potrebbe sembrare al primo sguardo, nel fatto che alcune sono assolutamente prive di volontà, mentre altre sono dotate di volontà (o volenti)». <sup>55</sup> Proprio facendo riferimento a questa concezione schellinghiana della originarietà del volere Eduard von Hartmann ha osservato che essa si segnala per la sua dirompente novità in quanto nel suo complesso inaugura «la prospettiva di un panteismo della volontà». <sup>56</sup> Una prospettiva che si contrappone nettamente al panlogismo di Hegel e che prepara il terreno alle successive concezioni ottocentesche della volontà a cominciare da quella di Schopenhauer.

Il filo rosso che lega le intuizioni schellinghiane alla concezione di Schopenhauer è già riscontrabile nella dissertazione giovanile sul principio di ragione sufficiente, che l'autore del *Mondo* ha sempre raccomandato come introduzione propedeutica della sua opera maggiore. Infatti, nella quarta sezione della dissertazione (pubblicata nel 1813), viene esaminato il fondamento o il motivo dell'agire (la *ratio agendi*) e ne viene fornita una specifica configurazione che richiama sia il dibattito postkantiano sia la concezione schellinghiana del volere.

Secondo Schopenhauer, nel caso dell'agire, la *ratio* che lo muove non può essere una premessa logica dalla quale l'azione seguirebbe come conseguenza, né può essere una causa che produrrebbe

<sup>53</sup> Schelling 1997, 47.

<sup>54</sup> Schelling 1997, 59. Cf. Norman 2002.

<sup>55</sup> Schelling 2002, 343.

<sup>56</sup> von Hartmann 2020, 27-37.

quella determinata azione come effetto necessario. L'agire presuppone il 'soggetto del volere' che nelle sue volizioni è libero e si sottrae quindi al determinismo della causalità naturale. Se infatti da un lato l'insieme delle azioni è inserito nella concatenazione temporale e causale dei fenomeni, dall'altro lato alla base vi è quel principio intrinseco chiamato 'volontà' (*Wille*), che stimola ad agire secondo spontaneità e che è quindi prioritario e fondante. La sua particolarità sta proprio nel fatto di non essere accomunato a stati affini come i singoli desideri o le singole decisioni empiriche, che ricorrono a rappresentazioni. Per questa ragione il volere risulta eterogeneo alla sfera del conoscere che si basa sull'intelletto e sulle sue categorie (spazio, tempo, causalità), le quali costituiscono il mondo empirico formato da oggetti. Il volere si presenta con la forma specifica del *principium sufficientis agendi*, ma non ha nulla a che vedere con la causalità che regola il mondo dell'esperienza oggettiva. Ogni suo atto infatti è spontaneo e come tale non rientra necessariamente nella serie di determinazioni che l'anno preceduto, ma dipende in modo immediato dal soggetto, di cui «si può percepire solo il volere stesso, non un suo stato anteriore al volere». <sup>57</sup> In ultima istanza quindi, le azioni che accadono nel tempo sono solo l'apparizione di un principio difficile da definire concettualmente, ma che è la loro origine e il loro fondamento. Esso si pone come la condizione di possibilità di tutte le rappresentazioni, opponendosi a esse perché è 'in sé' autonomo. Si tratta di una concezione della volontà che la definisce nella sua specifica autonomia e che – sulla scia di quanto aveva esposto Schelling nelle sue *Ricerche* – la considera come un atto che è in ultima istanza 'inintelligibile' (*inintelligible*), ma che costituisce l'essenza più intima dell'uomo. <sup>58</sup>

L'approfondimento della differenza tra la volontà e l'intelletto è al centro dell'opera principale di Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione* (pubblicata nel 1819). Già nel paragrafo iniziale viene esposta la tesi di fondo dell'intero libro: «il mondo [...], da un primo punto di vista, non è che rappresentazione (*Vorstellung*); dall'altro non è che volontà (*Wille*). Una realtà che non sia né volontà né rappresentazione [...] non è che un'assurda chimera». <sup>59</sup> In perfetta sintonia con l'ispirazione romantica, si tratta in realtà di un unico mondo, considerato da due diverse prospettive, che vengono illustrate nelle loro specifiche caratteristiche essenziali. Per raggiungere questo obiettivo, Schopenhauer riprende un fondamentale insegnamento

<sup>57</sup> Schopenhauer 1997, 136, § 45.

<sup>58</sup> Schopenhauer 1997, 141, § 46. Come ha osservato Barbera 1998, 66, in questo passo troviamo un esplicito riferimento a Schelling, che riguarda il carattere originario del volere.

<sup>59</sup> Schopenhauer 1989, 33, § 1.

di Kant: la distinzione tra fenomeno e noumeno, intesa però in un senso profondamente diverso rispetto alla filosofia critica. Il termine 'fenomeno' indica un oggetto così come esso appare al soggetto che lo percepisce e lo conosce nella forma della rappresentazione (intuitiva o astratta). Tuttavia, nonostante la sua struttura oggettiva, il fenomeno è mera apparenza, pura illusione, simile al sogno o a un velo (il 'velo di Maia'), che copre il vero volto delle cose e che si frappone tra il soggetto e l'oggetto in se stesso. La 'cosa in sé', la vera realtà – quella noumenica che si nasconde dietro l'esperienza fenomenica – è invece la *volontà*. Essa non è (come in Kant) un concetto limite introdotto per evidenziare i limiti del conoscere, ma una realtà che si cela dietro l'ingannevole trama dei fenomeni e delle rappresentazioni. Essa viene descritta come una vera e propria 'realtà in atto' (*Wirklichkeit, da wirken*), conoscibile ed esperibile.

La volontà si presenta già nei primi paragrafi del secondo libro del *Mondo* come caratterizzata da una sua assolutezza, che la rende indipendente dalle rappresentazioni della conoscenza prodotte dall'intelletto, tanto che «in se medesima si può dire *infondata*» (*grundlos*).<sup>60</sup> Si tratta non della volontà finita umana, individuale e consapevole, ma della volontà infinita che è unica e indivisibile, al di là di ogni individuazione fenomenica. Da questi caratteri emerge subito che la volontà costituisce l'«in sé» segreto del mondo, ovvero il fondamento dell'intera realtà. Schopenhauer riassume il suo punto di vista con queste parole: «Fenomeno è rappresentazione, e nulla più; e ogni rappresentazione, ogni *oggetto* di qualsiasi specie, è fenomeno. *Cosa in sé* è soltanto la *volontà*, che a tal titolo non è affatto rappresentazione, anzi ne differisce *toto genere* [...]. La volontà è la sostanza intima, il nocciolo di ogni cosa particolare e del tutto». <sup>61</sup> E ancora più chiaramente: «la volontà è la cosa in sé, il solo *ens realissimum et primum*, il solo elemento metafisico. L'intelletto, come i suoi oggetti, è mera apparenza, la sua esistenza è secondaria e derivata, ed esso stesso è derivato e fisico». <sup>62</sup>

Con queste parole giunge a conclusione quel lungo processo affermatosi in età moderna che mirava a riconoscere l'autonomia della volontà, la sua totale preminenza e il suo ruolo di autoposizione assoluta. In ultima istanza, essa non è più una determinazione antropologica (una facoltà esclusivamente umana), ma si presenta come un *principio cosmologico* e *metafisico*, come un impulso universale istintivo con il quale ogni essere realizza il tipo della sua propria specie e lotta per conservare la sua forma di esistenza. Schopenhauer

<sup>60</sup> Schopenhauer 1989, 171, § 20.

<sup>61</sup> Schopenhauer 1989, 175-6, § 21. Sul primato della volontà nei confronti dell'intelletto, cf. anche Schopenhauer 1989, 992-1053.

<sup>62</sup> Schopenhauer 2002, 174.

chiama questo principio irresistibile «volontà di vivere» (*Wille zum Leben*), che «considerata in se stessa [...] è un impulso incosciente, cieco e irresistibile», e aggiunge: siccome «ciò che la volontà vuole è pur sempre la vita [...], è solo un pleonasma dire “volontà di vivere” invece che semplicemente volontà». <sup>63</sup> Pertanto «la volontà di vivere» costituisce il carattere fondamentale del volere, «l'unica proprietà immutabile e incondizionata» che esso possiede. <sup>64</sup> Si tratta di una energia impersonale, una forza irrazionale che spinge a oggettivare se stessa nelle infinite forme di esistenza e di azione e che in ultima istanza – in forma autotelica – vuole la propria autoaffermazione. <sup>65</sup> In quanto principio universale, la *volontà di vivere* pervade secondo gradi diversi ogni essere: dal mondo vegetale a quello animale, dalla natura inorganica a quella organica fino all'uomo, in cui il corpo diventa una sua manifestazione esteriore in grado di squarciare il velo dei fenomeni e delle rappresentazioni. <sup>66</sup>

In quanto al di là del fenomeno e delle forme che lo costituiscono tramite l'attività dell'intelletto (spazio, tempo e causalità), la volontà è aspaziale e atemporale. Riprendendo quanto già abbozzato nella dissertazione giovanile a proposito della *ratio agendi*, anche nel *Mondo* la volontà come 'cosa in sé' non ha nulla a che vedere col principio di ragion sufficiente: è senza un perché e senza uno scopo che sia diverso dalla sua autoaffermazione infinita. Infatti, se i singoli desideri o volizioni umani hanno di mira sempre uno scopo oggettivo (nello spazio e nel tempo), la volontà in se stessa non ha alcuna finalità o limite: non «è per il tempo» ma «è per l'eternità». <sup>67</sup> Questo comporta però che il suo 'voler-volere' all'infinito esprima una tensione interna che si riflette nel «perpetuo passaggio dal desiderio all'appagamento, e dall'appagamento al nuovo desiderio». <sup>68</sup> In altre parole secondo Schopenhauer la volontà è segnata da una mancanza strutturale che non la rende mai definitivamente appagata e soddisfatta e proprio per questo motivo è costretta a dibattersi in un conflitto che la porta ad annullare se stessa. <sup>69</sup> Il suo impulso incessante e il suo sforzo senza tregua urtano contro ostacoli e resistenze, dando

<sup>63</sup> Schopenhauer 1989, 393-4; 406, § 54.

<sup>64</sup> Schopenhauer 1989, 1190.

<sup>65</sup> Péron 2000, 100-38; Stanek 2002, 180-1.

<sup>66</sup> Schopenhauer 1989, 176, § 21: «è volontà quella che appare nella forza naturale cieca, ed è ancora volontà quella che si manifesta nella condotta ragionata dell'uomo; l'enorme differenza che separa i due casi concerne solo il grado della manifestazione, non l'essenza di ciò che si manifesta».

<sup>67</sup> Schopenhauer 2002, 52.

<sup>68</sup> Schopenhauer 1989, 247, § 29.

<sup>69</sup> Schopenhauer 1989, 232, § 28. Secondo Negroni 1988, 144-54, questo aspetto rende la volontà inaccessibile sia alla conoscenza rappresentativa sia a quella intuitiva e conferma il suo carattere di impulso irrazionale.

luogo a una «lotta continua (*steter Kraft*)» fra la vita e la morte, che genera dolore e sofferenza.<sup>70</sup>

Da questa conclusione deriva da un lato il pessimismo metafisico di Schopenhauer, ma dall'altro lato sorge l'esigenza di trovare una via di uscita dallo sforzo incessante dell'autoaffermazione del volere. Come è noto, nell'uomo questa via viene individuata tracciando un percorso ascendente che passa attraverso l'arte e la morale, fino all'ascesi. In questo terzo stadio la liberazione dalla volontà di vivere consiste in una negazione del volere: nella *voluntas*. Questo atto estremo nasce dal riconoscimento che l'uomo, al di là della singola individualità, è vincolato alla forza inarrestabile del volere, che non lo conduce al completo soddisfacimento dei bisogni ma al dolore. Ora l'alternativa alla sofferenza e al dolore è proprio la rinuncia totale all'impulso che anima la volontà e che consiste in una sua estinzione. Un distacco che si profila quando nell'uomo sorge «una ripugnanza [...] per la volontà di vivere, nocciolo ed essenza di questo mondo di guai».<sup>71</sup> La *voluntas* si realizza attraverso una serie di pratiche ascetiche (come la castità, il digiuno, la povertà e la carità), che secondo Schopenhauer dovrebbero permettere di estirpare i desideri e le volizioni, superando il dolore e raggiungendo l'unica forma di felicità realmente possibile all'uomo: la quiete conseguente all'annullamento dell'impulso del volere.

L'approfondita e suggestiva analisi del volere esposta nel *Mondo* si conclude quindi con un capovolgimento non dialettizzabile della *voluntas* in *voluntas*, che opera uno spostamento dal piano fenomenologico della delucidazione filosofica di questo concetto a quello dell'esperienza mistica. Un passaggio che finisce per mettere in discussione l'aspetto della volontà come attività incessante, creatrice di vita e di essere, per portare in primo piano il suo fondo più originario, ingiustificato e oscuro, segnato da una negatività che rimanda all'esperienza del nulla. Ma la ricchezza complessiva delle analisi della volontà come principio metafisico, radicalmente autonomo rispetto all'intelletto e alla ragione, rappresenta comunque un risultato di importanza epocale nella storia di questo concetto, ampiamente confermato dall'influenza esercitata a partire dalla sua ricezione critica nella filosofia di Nietzsche.

<sup>70</sup> Schopenhauer 1989, 438, § 56.

<sup>71</sup> Schopenhauer 1989, 533, § 68. Cf. Péron 2000, 285-97.

#### 4 La volontà creatrice come impulso dionisiaco

L'incontro del giovane Nietzsche con la filosofia di Schopenhauer avvenne nel periodo in cui era ancora studente di filologia classica a Lipsia, dove ebbe occasione di procurarsi presso un antiquario una copia del *Mondo*. Dall'appassionata e intensa lettura di quest'opera nacquero una serie di annotazioni da cui traspare una personale ricezione dei principali concetti fondamentali in essa esposti. Rileggendo queste annotazioni, colpisce nel complesso l'approccio critico, che mira ad individuare le falle e le «contraddizioni che crivellano il sistema schopenhaueriano».<sup>72</sup> Le difficoltà principali si riferiscono prevalentemente al problema dell'individuazione della volontà nel mondo fenomenico<sup>73</sup> e finiscono per mettere in discussione le modalità stesse con le quali viene pensata la volontà. In sintesi, il giudizio è netto: l'intero tentativo di spiegare il mondo sulla base della volontà – intesa come principio metafisico originario – «è fallito».<sup>74</sup> Infatti, secondo Nietzsche, nel *Mondo* la 'cosa in sé' (che da Kant era considerata inconoscibile) viene resa accessibile attraverso una serie di predicati ricavati per antitesi dal mondo delle rappresentazioni e che quindi risultano troppo determinati. Pertanto, tutto lo sforzo filosofico di Schopenhauer non arriva a cogliere l'essenza specifica della volontà, che al giovane Nietzsche appare fin da ora come un «impulso oscuro (*dunkler Trieb*) estraneo al *principium individuationis*».<sup>75</sup> Per Schopenhauer invece la volontà risulta conoscibile mediante i suoi predicati (unità, eternità, libertà), che però sarebbero tutti derivati dal mondo apparente dell'esperienza. È come se alla 'cosa in sé', del tutto oscura e inafferrabile, venissero «appesi, come vestiti variopinti, dei predicati presi da un mondo a essa estraneo, il mondo fenomenico».<sup>76</sup> Una conclusione che inficia il primato della volontà sull'intelletto e che mostra come in ultima istanza il termine 'volontà' sia una parola «dal conio grossolano»,<sup>77</sup> che non arriva a cogliere l'enigma del mondo.

Come traspare facilmente dall'esame di queste annotazioni, il giovane Nietzsche si mostra insoddisfatto del modo in cui nella filosofia schopenhaueriana viene presentata la volontà. Secondo lui,

<sup>72</sup> Nietzsche 1964, I, 2: 223. Gli appunti *Su Schopenhauer* risalgono al periodo compreso tra l'autunno del 1867 e la primavera del 1868. Sulla lettura del libro, cf. le annotazioni biografiche in Nietzsche 1964, I/2, 274-5. Per una analisi dettagliata di queste annotazioni si veda Figl 1991, 90-6.

<sup>73</sup> Con riferimento a Schopenhauer 1989, 178-87, § 23.

<sup>74</sup> Nietzsche 1964, I, 2: 220.

<sup>75</sup> Nietzsche 1964, I, 2: 220.

<sup>76</sup> Nietzsche 1964, I, 2: 225.

<sup>77</sup> Nietzsche 1964, I, 2: 221.

l'argomentazione schopenhaueriana fallisce proprio perché non arriva a cogliere il carattere fondamentale della volontà: il suo essere un 'impulso oscuro', differenziato dall'intelletto e dalla sfera del conoscere. Pertanto, dopo la lettura del *Mondo*, il problema di come trattare filosoficamente la volontà rimane aperto. Si tratta di un compito che Nietzsche riprende in un gruppo di appunti sulla teleologia, risalenti allo stesso periodo della lettura del *Mondo*, in cui torna a discutere la concezione schopenhaueriana della volontà come 'cosa in sé', ovvero come principio unitario di tutto ciò che esiste. «La cosa in sé - scrive Nietzsche - deve manifestare la sua unità nell'accordo di tutti i fenomeni. Tutte le parti della natura vengono incontro l'una all'altra, poiché una sola è la volontà».<sup>78</sup> In alternativa a questa prospettiva monista e surrettiziamente teleologica, Nietzsche introduce una nozione di 'vita' (*Leben*), intesa in senso pluralistico, che si sottrae a ogni forma stabile e che mantiene il carattere principale di fondo oscuro.<sup>79</sup> Questo tentativo di trovare una via autonoma viene proseguita sempre più chiaramente in alcuni frammenti postumi del periodo di Basilea, in cui il giovane professore di filologia classica si sofferma sul legame tra istinto e volontà e tende a collocare quest'ultima nella sfera dell'inconscio. La volontà, considerata come un insieme pluralistico di 'impulsi' (*Triebe*), viene ora definita «una rappresentazione incosciente».<sup>80</sup> Una espressione che testimonia lo sforzo di operare un approfondimento di questo concetto, andando al di là delle contraddizioni rilevate in Schopenhauer.

Per raggiungere questo obiettivo, Nietzsche concentra ora la sua attenzione sul contrasto della volontà con se stessa e con le sue infinite individuazioni e segue la via dell'arte quale possibile percorso di superamento delle contraddizioni. A questo proposito, in un lungo frammento postumo dei primi anni di Basilea leggiamo: «tutto ciò che esiste è un'immagine della volontà». Essa costituisce il fondamento originario e primordiale, ma scisso in se stesso, in quanto destinato a essere inappagato e a generare dolore.

La volontà, in quanto dolore supremo - continua Nietzsche nello stesso frammento -, produce da sé un'estasi, che si identifica con l'intuizione pura e con la produzione dell'opera d'arte. [...] Ciò che soffre, lotta e si dilania, è in ogni caso soltanto la volontà *unica*: essa è la perfetta contraddizione come fondamento primordiale

<sup>78</sup> Nietzsche 1964, I, 2: 306.

<sup>79</sup> Nietzsche 1964, I, 2: 321; 323. Sull'importanza di queste considerazioni per la delimitazione di un concetto autonomo di 'volontà', diverso da quello schopenhaueriano, cf. Moiso 1993, 120.

<sup>80</sup> Nietzsche 1964, III, 3-1: 109.

dell'intera esistenza. [...] *L'opera d'arte* e *l'individuo* sono una ripetizione del *processo primordiale*, onde è sorto il mondo.<sup>81</sup>

Il ruolo centrale assegnato all'opera d'arte – come riflesso delle contraddizioni della volontà, che nel *Mondo* portava a una estinzione del volere<sup>82</sup> – è alla base della *La nascita della tragedia*, la prima opera pubblicata da Nietzsche nel 1872. In essa il nesso tra volontà e rappresentazione viene ripreso e tradotto nella dialettica tra 'dionisiaco' e 'apollineo', intesi come categorie ermeneutiche per interpretare il fenomeno artistico della tragedia greca. Già nei capitoli iniziali del libro questi due termini vengono considerati antitetici e definiti «impulsi» o «forze artistiche (*Kunsttriebe*) che erompono dalla natura stessa». <sup>83</sup> Non si tratta di categorie astratte prodotte dall'analisi dell'intelletto, ma di pulsioni vitali, che si manifestano in forme fisiologiche e si riferiscono alla sfera delle intuizioni immediate. Nel mondo greco questi due impulsi vengono ricondotti alle divinità di Dioniso e di Apollo, che ispirano ogni opera d'arte e che hanno trovato la loro conciliazione nella tragedia attica.

La polarità tra dionisiaco e apollineo domina interamente tutta la prima parte del libro (capitoli I-XV) e ne sorregge l'impalcatura teorica complessiva. Attraverso questa contrapposizione Nietzsche intende riformulare in modo autonomo la distinzione tra volontà e rappresentazione che, secondo lui, non era stata colta adeguatamente da Schopenhauer. Infatti, come emerge nel testo della conferenza intitolata *La visione dionisiaca del mondo*, uno dei principali lavori preparatori del libro, il dionisiaco e l'apollineo vengono presentati come due volti della «medesima volontà», come «due forme in cui appare la volontà» presso i Greci: la «volontà ellenica (*hellenischer Wille*)». <sup>84</sup> Essi corrispondono rispettivamente a una manifestazione impulsiva e caotica del volere e a una sua trasfigurazione nell'equilibrio delle forme e della conoscenza. Già in questa conferenza Nietzsche sottolinea come Dioniso – il dio del vino – «esprasse nella musica tragica il più intimo pensiero della natura, la trama della "volontà" entro e al di sopra di tutte le apparenze». <sup>85</sup> Apollo invece – il dio del sole e della luce – è portatore di «un permanente stato di debolezza della

<sup>81</sup> Nietzsche 1964, III, 3-1: 168-9(7 [117]); corsivo dell'Autore; cf. anche 189-97(7 [127]); 204(7 [157]); 219-21(7 [201]). Su questa fase del confronto con Schopenhauer, cf. Barbera 1994.

<sup>82</sup> Schopenhauer 1989, 272, § 36.

<sup>83</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 26. Per un approfondimento della contrapposizione polare tra 'apollineo' e 'dionisiaco', cf. Lypp 1984.

<sup>84</sup> Nietzsche 1964, III, 2: 69; 49; 58: «mai la "volontà" si è espressa più apertamente che nella greicità, il cui lamento è ancora un canto di lode per la volontà».

<sup>85</sup> Nietzsche 1964, III, 2: 53.



volontà», in quanto privilegia «uno stato d'animo *ascetico*, negatore della volontà». <sup>86</sup> Nel dionisiaco i moti della volontà trovano espressione diretta nei movimenti della danza, nei gesti del corpo, nella ritmica dei suoni musicali, che rendono comprensibile l'essenza stessa della volontà.

Nel primo capitolo della *Nascita della tragedia*, l'*apollineo* viene presentato come il mondo diurno della parvenza illusoria (*Schein*): il mondo del sogno, della forma, della misura, che corrisponde a quello che Schopenhauer considerava il risultato del *principium individuationis*. Si tratta del mondo apparente che rimanda all'insieme delle rappresentazioni e in cui l'uomo si trova «irretito nel velo di Maia». <sup>87</sup> Se invece seguiamo lo stesso Schopenhauer nella sua descrizione dell'«immenso orrore (*Grausen*)» che afferra l'uomo quando l'individuazione viene infranta ed egli perde la fiducia nelle forme di conoscenza dell'apparenza, «riusciamo allora a gettare uno sguardo nell'essenza del *dionisiaco*». <sup>88</sup> Questo stato si basa sull'ebbrezza, sulla dismisura, sulla totale incoscienza ed evoca il fondo oscuro e notturno di tutta la realtà. Esso è formato da un insieme di impulsi che – come al risveglio della primavera – pervadono l'intera natura e nei quali «l'elemento soggettivo svanisce in un completo oblio di sé». <sup>89</sup> Per questa ragione l'impulso dionisiaco permette il recupero dell'unità originaria con tutto il vivente, «come se il velo di Maia fosse stato strappato e sventolasse ormai in brandelli davanti alla misteriosa unità originaria (*Ur-Eine*)». <sup>90</sup> Da un lato l'*apollineo* è la manifestazione di una reazione istintiva che scatuisce da un atteggiamento di fuga di fronte al flusso imprevedibile e spesso doloroso degli eventi al fine di cercare una possibile giustificazione; dall'altro lato il dionisiaco, che prorompe dalla forza vitale del divenire irrazionale, lascia intravedere il 'fondo oscuro' della vita, gli aspetti orribili e assurdi dell'esistenza, che proprio la visione apollinea trasfigura e rende accettabili attraverso la via dell'arte plastica. Pertanto, nelle intenzioni di Nietzsche, questi due istinti polari racchiudono nell'insieme l'enigma dell'intera realtà e rispondono ad una precisa domanda filosofica: a una 'supposizione metafisica'. Essa viene esplicitata

<sup>86</sup> Nietzsche 1964, III, 2: 64.

<sup>87</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 22; 24; 29: «[...] si potrebbe definire lo stesso Apollo come la magnifica immagine divina del *principium individuationis*, dai cui gesti e sguardi ci parla tutta la gioia e la saggezza della "parvenza", insieme alla sua bellezza». Cf. Schopenhauer 1989, 37-8, § 3: il «velo dell'illusione» di Maia «ottenebra le pupille dei mortali e fa loro vedere un mondo di cui non si può dire né che esista né che non esista; il mondo infatti è simile al sogno».

<sup>88</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 24.

<sup>89</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 25.

<sup>90</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 26. Per un approfondimento dei caratteri del 'dionisiaco', cf. Baeumer 1976.

con queste parole, che richiamano il conflitto della volontà con se stessa descritto nel *Mondo*: «ciò che veramente è, l'uno originario (*Ur-Eine*), in quanto eternamente soffre ed è pieno di contraddizioni, ha nello stesso tempo bisogno, per liberarsi continuamente, della visione estasiante, della gioiosa illusione», rappresentata dalla realtà empirica o fenomenica.<sup>91</sup> In questa affermazione – ma in generale in tutta la contrapposizione tra apollineo e dionisiaco – si può intravedere il tentativo di ripensare la distinzione fondamentale della filosofia schopenhaueriana tra l'unica volontà e la molteplicità delle sue rappresentazioni. Anche qui – come già era avvenuto negli appunti degli anni di Lipsia – l'attenzione di Nietzsche si concentra sul problema dell'individuazione, autentica chiave di volta con la quale nel *Mondo* viene spiegata la sfera delle rappresentazioni. Ora l'apollineo viene presentato proprio come un mondo di apparenze illusorie prodotte dall'individuazione, che impediscono il contatto e la fusione con la forza vitale, con l'originario fondo aorgico e abissale della volontà. E proprio per contrastare questa tendenza, Nietzsche intende rivolgere l'attenzione all'origine della tragedia attica che si trova nello spirito dionisiaco della musica e della danza, nella «lieta speranza che il dominio dell'individuazione possa essere spezzato, come presentimento di una ripristinata unità».<sup>92</sup>

In conclusione, nella *Nascita della tragedia* Nietzsche delinea da un lato la sua visione dell'apollineo in analogia col mondo delle rappresentazioni quale sfera illusoria dell'apparenza, mentre dall'altro lato pensa il dionisiaco come alternativa ai limiti del concetto schopenhaueriano di volontà. Quest'ultima si presenta ora come affermazione della vita, come un insieme di impulsi orgiastici nella totalità della sua forza caotica e rinvia al fondo abissale e irrazionale, in cui l'elemento soggettivo cosciente svanisce completamente. E come già per Schopenhauer, anche per Nietzsche questo insieme di forze, che alimentano il volere, può trovare adeguata espressione nel linguaggio intuitivo dell'arte: in particolare nell'arte tragica, che si manifesta attraverso il suono nella musica e che non ricorre alla visione e alla figura.<sup>93</sup> Questo collegamento con la concezione della volontà affiora chiaramente dove Nietzsche descrive l'effetto dell'«arte dionisiaca» per eccellenza: la tragedia attica, quale sublime creazione della «volontà ellenica». A questo proposito egli sottolinea che la gioia dionisiaca non va cercata «nelle apparenze, ma dietro le apparenze»:

<sup>91</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 35. Per i riferimenti al *Mondo*, cf. Schopenhauer 1989, 224, § 27.

<sup>92</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 73.

<sup>93</sup> Occorre ricordare che già nel *Mondo* la musica, quale arte asemantica, veniva considerata la «lingua universale» che è «una riproduzione della volontà stessa [...]». Perciò il suo effetto è più potente, più penetrante di quello delle altre arti»: Schopenhauer 1989, 370; 373, § 52. Cf. Péron 2000, 256-8.

nel riconoscimento che «tutto ciò che nasce debba essere pronto a una fine dolorosa». Nei cori delle tragedie le innumerevoli forme di esistenza si fondono al di là di ciò che appare «nell'essere primigenio stesso» (*Urwesen selbst*) e, avvertendo «l'indomabile brama di esistere e piacere di esistere [...], si urtano e si incalzano alla vita, data la strabocchevole fecondità della volontà del mondo» (*Weltwille*).<sup>94</sup> Questa concezione della volontà, che poggia sul fenomeno originario dell'arte dionisiaca, intende essere antitetica a quella schopenhaueriana. Infatti Nietzsche, anziché utilizzare la dimensione artistica come via per negare ed estinguere la 'volontà di vivere', ne valorizza il potenziale positivo di forza energetica creatrice, pensandola come possibile giustificazione della vita in quanto 'fenomeno estetico', in qualsiasi forma essa si manifesti.<sup>95</sup> Come si può intuire, si tratta di una prospettiva che da un lato rifiuta il capovolgimento della *voluntas* in *noluntas*, ma in secondo luogo ribadisce che la volontà debba essere pensata nella sua autonomia svincolata sia dalle diverse forme di conoscenza razionale (prodotte dall'intelletto e dalla ragione) sia dall'agire consapevole diretto al conseguimento di scopi. Una impostazione che costituisce lo sfondo in cui verrà elaborata la concezione della 'volontà di potenza' del Nietzsche maturo.

## 5 Il volere come 'volontà di potenza'

Prima di passare a trattare questa concezione – che è certamente quella più nota e studiata – dobbiamo brevemente soffermarci sul modo in cui la volontà è stata intesa da Nietzsche nel contesto delle sue ricorrenti riflessioni dedicate alla genesi della morale. Nietzsche si è occupato a più riprese di questo argomento, mettendo a frutto le sue vaste conoscenze della storia dell'etica a partire dall'età classica (sia nel mondo greco sia romano). In un lungo aforisma che risale alla metà degli anni Ottanta, contenuto in *Al di là del bene e del male*, esordisce affermando: «i filosofi sono soliti parlare della volontà (*Wille*) come se fosse la cosa più nota di questo mondo», ma in realtà si tratta di un «*pregiudizio del volgo*», in quanto il volere (*Wollen*) è «soprattutto qualcosa di *complicato*».<sup>96</sup> La difficoltà principale è dovuta al fatto che esso è stato trattato per secoli nel contesto di considerazioni morali subordinate al primato della conoscenza. L'origine di questa tendenza è da ricercare nel razionalismo socratico, che

<sup>94</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 111.

<sup>95</sup> Sulla affermazione dionisiaca attraverso l'arte tragica come risposta alternativa alla negazione della volontà schopenhaueriana insiste Goedert 1978, 1-15.

<sup>96</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 22 (af. 19). Per l'analisi di questo aforisma, interamente dedicato al tema della volontà, cf. Brusotti 2019, 38-42.

ha disprezzato l'istinto dionisiaco, cercando di ostacolarlo con la coscienza e la chiarezza apollinea. Infatti, come si legge nella *Nascita della tragedia*, tipica della «coscienza socratica» è la connessione tra virtù e sapere propria dell'«uomo teoretico» che annulla la volontà.<sup>97</sup> Anche nelle lezioni di Basilea dedicate ai dialoghi di Platone, «la forza dominante» del pensiero del filosofo ateniese viene individuata proprio nell'«elemento morale» che assegna il primato alla conoscenza del bene come virtù, con l'obiettivo di avversare la sensibilità, le passioni e l'intera sfera del volere.<sup>98</sup>

Questa tendenza ha dominato tutta l'etica greca e, attraverso il propagarsi dello stoicismo, si diffonde anche nella cultura romana. Nietzsche si sofferma su Cicerone e su Seneca, considerando il primo come un eccellente oratore, il secondo come un grande moralista che nel *Crepuscolo degli idoli* viene definito «il *toreador* della virtù». <sup>99</sup> In alcuni aforismi contenuti in *Al di là del bene e del male* la morale stoica è considerata complessivamente una «tirannide sopra se stessi», una costrizione intellettualistica contro natura, attraverso la quale «un istinto impara a umiliarsi e a sottomettersi». <sup>100</sup> È il caso di Marco Aurelio, per il quale il saggio raggiunge la felicità non perché la voglia ma attraverso «la lusinga della conoscenza». <sup>101</sup> Questi riferimenti sono soltanto alcuni esempi per concludere che nel contesto dell'etica razionalista il volere non è stato affatto indagato nella sua complessità di impulso e di istinto originario perché è stata misconosciuta la sua autonomia dalla sfera della conoscenza e del sapere.

Come emerge dall'aforisma contenuto in *Al di là del bene e del male*, precedentemente ricordato, questo giudizio negativo non risparmia neppure Schopenhauer, il quale sarebbe responsabile di aver diffuso una concezione ovvia della volontà, intesa come ciò che «ci sarebbe propriamente nota, nota in tutto e per tutto, nota senza detrazioni o aggiunte». <sup>102</sup> Pertanto, essa non avrebbe bisogno di essere tematizzata e approfondita ulteriormente. Per venire incontro a questa situazione di ovvietà, Nietzsche sottopone il termine 'volontà' a una attenta analisi, al fine di dissipare i 'pregiudizi dei filosofi' e chiarire le multiformi stratificazioni di questo concetto. Innanzitutto, proprio

<sup>97</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 99.

<sup>98</sup> Nietzsche 1991, 79-80; 99-103.

<sup>99</sup> Nietzsche 1964, VI, 3: 107. Cf. anche in Nietzsche 1964, V, 2: 127 l'aforisma 122 della *Gaia scienza*, dove Seneca viene accostato a Epitteto e definito «uno di quegli uomini popolari [...] che andavano in giro con la dignità di un eroe da corridoio».

<sup>100</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 13; 88 (aff. 9;189).

<sup>101</sup> Nietzsche 1964, V, 1: 221-2 (af. 450). Sul confronto di Nietzsche con questi autori della cultura romana, cf. l'esposizione sintetica di Orsucci 2000, 380-1 e più diffusamente Cancik 2000, 116-19.

<sup>102</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 22 (af. 19). Per l'approfondimento del confronto con Schopenhauer cf. Péron 2000, 299-330; Janaway 2004, 191-3.

a causa della sua complessità, si tratta di un termine che è necessario affrontare con cautela, distinguendo i diversi elementi che concorrono a determinarlo. Infatti, «in ogni volere (*Wollen*) c'è una molteplicità di sensazioni (*Gefühle*), vale a dire la sensazione dello stato da cui ci si vorrebbe *allontanare*, la sensazione dello stato a cui ci si vorrebbe *avvicinare*». <sup>103</sup> A un primo livello il volere è considerato una «sensazione»: è come uno stato psicologico del sentire immediato che esprime una tensione o un impulso radicato nella fisicità corporea. Quando «vogliamo» mettiamo in movimento i nostri muscoli, «pur senza che si metta in movimento 'braccia e gambe'». <sup>104</sup> Insieme a questa base psicologica e fisiologica, «in secondo luogo, anche il pensare (*Denken*) deve essere riconosciuto quale ingrediente della volontà (*Wille*)». <sup>105</sup> Qui però il pensiero risulta subordinato al volere e non va inteso in senso razionale, conoscitivo o teoretico-contemplativo, ma come impulso del comando. «In ogni atto di volontà – spiega Nietzsche – esiste un pensiero che comanda; – e non si deve in alcun modo credere di poter separare questo pensiero dal “volere”», <sup>106</sup> come se esso potesse sussistere autonomamente. Il comando esprime quindi il carattere tensionale del volere che si rivolge a se stesso. Infine, a questi due aspetti, Nietzsche ne aggiunge un altro, che li riunisce: «in terzo luogo la volontà non è soltanto un complesso di sensazioni e di pensieri, ma anche, soprattutto, una passione (*Affekt*): e in realtà quella passione del comando (*Affekt des Kommandos*)». <sup>107</sup>

Questa riconduzione del volere al fondo passionale, affettivo e impulsivo, insieme al suo inscindibile nesso con l'esercizio del comando, rappresentano il punto principale di queste considerazioni «genealogiche». «Un uomo che *vuole* – comanda a un qualcosa, in sé, che ubbidisce e alla cui ubbidienza egli crede». <sup>108</sup> L'effetto dell'azione dipende dal nesso che si instaura tra comando e ubbidienza, che permette alla volontà di realizzare «un accrescimento (*Zuwachs*) di quel senso di potenza (*Machtgefühl*) che ogni successo porta con sé». <sup>109</sup> L'analitica riflessione nietzscheana sulla multiforme stratificazione semantica e concettuale del termine 'volontà' arriva a toccare qui – pur nella sua schematica sinteticità – un aspetto decisivo, che coglie il

<sup>103</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 22 (af. 19).

<sup>104</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 22 (af. 19).

<sup>105</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 23 (af. 19).

<sup>106</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 23 (af. 19).

<sup>107</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 23 (af. 19).

<sup>108</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 23 (af. 19).

<sup>109</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 24 (af. 19). Sul nesso tra *Macht* e *Gefühl*, che qui viene richiamato per definire la volontà, si veda l'analitica ricostruzione di Gerhardt 1996, 125-66. Sul rapporto tra 'comando' (*Befehl*) e 'accrescimento di potenza' (*Machtsteigerung*) cf. Abel 2019, 98-101.

momento riflessivo del volere e chiama in causa il termine 'potenza' (*Macht*). Introducendo questo termine, Nietzsche riconosce esplicitamente che ogni trattazione del fenomeno del volere – al di là degli ovvi pregiudizi tramandati e delle false valutazioni – non può evitare di pensare questo atto tensionale insieme all'accrescimento di potenza. Una conclusione che legittima la scelta della formula 'volontà di potenza' (*Wille zur Macht*) quale *focus* ricorrente dell'ultima fase del suo itinerario di pensiero.

Iniziando ad affrontare questo tema particolarmente complesso, dobbiamo tenere presente che l'espressione 'volontà di potenza' si riferisce in primo luogo a un originale 'filosofema' coniato da Nietzsche – al quale ricorre ripetutamente a partire dagli Ottanta (e che compare nello *Zarathustra*) – ma in secondo luogo allude anche a un progetto di una grande opera rimasta incompiuta, che doveva portare lo stesso titolo.<sup>110</sup> Lasciando da parte questo secondo riferimento (che si ritrova più volte e in formulazioni differenti nei frammenti postumi a partire dalla tarda estate del 1885), lo sviluppo di questa nuova concezione del fenomeno del volere accentua la distanza dalla 'volontà di vivere' schopenhaueriana e approfondisce alcuni aspetti della visione dionisiaca della 'volontà ellenica' precedentemente evidenziati nello studio delle origini della tragedia.<sup>111</sup>

Tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta il punto di partenza di Nietzsche è rappresentato dall'idea di volontà come impulso tensionale di origine fisiologica (o affettiva), la cui attuazione si esprime nella forma di un 'comando' (*Befehl*) che genera un senso di superiorità. In questa prospettiva il fenomeno del volere come impulso creativo viene approfondito in relazione con la forza e con la potenza. Come è stato notato,<sup>112</sup> questo tema affiora in un frammento postumo del 1877, dove si trova la prima occorrenza della formula 'volontà di potenza'. In esso Nietzsche riflette sul «*piacere della potenza*» (*Lust an Macht*) che prova l'uomo ambizioso, un sentimento positivo che si contrappone a quello negativo di paura.<sup>113</sup> Anche in un altro frammento postumo del periodo di *Aurora* la formula compare

<sup>110</sup> Nietzsche 1964, VII, 3: 303(39 [1]). Si tratta di un frammento postumo, datato agosto 1885, «*La volontà di potenza / Tentativo / di una nuova interpretazione / di tutto l'accadere*». Cf. Fuchs 1997; Kuhn 1999. Per una ricostruzione della formula 'volontà di potenza' come punto focale del pensiero dell'ultimo Nietzsche, cf. Müller-Lauter 2000, 27-66.

<sup>111</sup> Per la critica alla concezione schopenhaueriana della volontà cf. Nietzsche 1964, VIII, 3: 91. Per un approfondimento cf. Van de Wiele 1976, 396-9; Decher 1984, 51-65; Abel 2019, 59-71.

<sup>112</sup> Gerhardt 1996, 163; 170.

<sup>113</sup> Nietzsche 1964, IV, 2: 408(23 [41]): «La paura (negativamente) e la volontà di potenza (positivamente) spiegano perché teniamo in così gran conto le opinioni degli altri».

in un contesto in cui Nietzsche parla dei comportamenti umani, in particolare di coloro che si allontanano dal mondo e che di conseguenza realizzano una estinzione del volere corrispondente a una «rinuncia della volontà di potenza».<sup>114</sup> Anche in questo caso la formula allude a una configurazione positiva della volontà, che si contrappone alla morale ascetica di matrice schopenhaueriana.

Alcuni riferimenti testuali dello stesso periodo lasciano intravedere che il concetto di 'potenza' è elaborato da Nietzsche in stretta relazione a quello di 'forza' (*Kraft*), come emerge da un aforisma di *Aurora*, intitolato *La vittoria sulla forza*. In esso il termine 'forza' non viene inteso in senso esteriore, come avviene nelle scienze naturali e nella meccanica, ma come elemento proprio dell'«uomo di genio», come parte del carattere di colui che è capace di impiegare la forza non tanto «nelle opere, ma su se medesimo in quanto opera».<sup>115</sup> Una applicazione che presuppone l'esercizio della volontà indirizzata a una crescita di se stesso, che ha di mira il proprio rafforzamento. L'agire umano non si spiega quindi a partire da motivazioni morali o religiose, che determinano il fenomeno intenzionale del volere verso uno scopo esterno, ma si basa su un impulso interno che tende verso il potenziamento di se stessi. Questo impulso si radica nell'energia psichica considerata in senso dionisiaco come forza creatrice propria dell'«uomo di genio», che progetta e forma se stesso al di là degli schemi tradizionali della riflessione teoretica tipica dell'«uomo della conoscenza». Un aspetto che successivamente verrà esplicitato in un aforisma di *Al di là del bene e del male*, dove Nietzsche dirà a proposito dei filosofi dell'avvenire che «il loro conoscere è creare, il loro creare è una legislazione, la loro volontà di verità è – volontà di potenza –».<sup>116</sup> La costellazione concettuale formata da volontà, forza e potenza si profila con una certa chiarezza anche nell'aforisma di *Aurora* precedentemente citato, dove si parla di una forza interiore che non si possiede passivamente, ma che si deve acquisire in modo attivo in quanto diventa creatrice di autoaffermazione.<sup>117</sup>

Nei testi finora esaminati la formula 'volontà di potenza' viene attribuita a ogni essere capace di volere. Si tratta quindi di una concezione antropologica, che affonda le radici nella psicologia e nella fisiologia della vita umana e che viene estesa a tutto il mondo organico. Sempre in alcuni aforismi di *Aurora* questa concezione trova conferma dall'analisi di una serie di atti inconsci (come l'orgoglio e l'onore) nei quali la «consapevolezza della potenza esercita la sua funzione attrattiva» in quanto produce un sentimento di superiorità

<sup>114</sup> Nietzsche 1964, V, 1: 601(9 [14]).

<sup>115</sup> Nietzsche 1964, V, 1: 259 (af. 548).

<sup>116</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 120 (af. 211).

<sup>117</sup> Nietzsche 1964, V, 1: 259 (af. 548).

che si trasforma in un «senso di potenza» (*Machtgefühl*).<sup>118</sup> Tuttavia, questo significato antropologico della 'volontà di potenza' è solo un aspetto a cui allude questa formula. Non dobbiamo dimenticare infatti l'influenza esercitata su Nietzsche dalla visione schopenhaueriana della volontà come forza vitale indipendente dalle sue individuazioni, come principio metafisico non solo dell'esistenza umana ma di tutta la realtà. Nel tentativo di ripensare questa eredità, dalla pubblicazione dello *Zarathustra* fino ai frammenti postumi della fine degli anni Ottanta assistiamo a una progressiva estensione della 'volontà di potenza' oltre la sfera esclusivamente umana, che arriva a inglobare non solo la vita organica, ma anche quella inorganica. Non si tratta più soltanto di un impulso presente in ogni essere capace di volere, ma di una forza impersonale onnicomprensiva di tutto l'accadere. Solo così infatti tutto ciò che si trova in quiete o in movimento può trovare una sua interpretazione e connessione. Questa estensione della 'volontà di potenza' alla totalità del mondo e dell'essere – che, come vedremo, sarà al centro dell'interpretazione di Heidegger nel Novecento – si basa sulla convinzione che tutto ciò che accade non è finalizzato allo *staus quo* ma tende a essere superato verso un nuovo livello più alto. A differenza delle correnti scientifiche del suo tempo (come il darwinismo), Nietzsche non ritiene che il carattere principale della vita sia l'autoconservazione (*Selbsterhaltung*), bensì l'autoaccrescimento (*Selbststeigerung*), che consiste nell'aumento delle forze della vita stessa. «La vita – leggiamo in un frammento della primavera del 1888 – in quanto forma d'essere a noi più nota, è specificamente una volontà di accumulare forza; [...] La vita, come caso singolo [...] aspira a un *sentimento massimo di potenza*; è essenzialmente un aspirare a un di più di potenza». <sup>119</sup> In questo senso la formula 'volontà di potenza' intende indicare questa aspirazione che porta la vita a rafforzare e ad aumentare le sue potenzialità. Ed è questa la ragione principale per cui la volontà non può essere assimilata al concetto di 'causa' (*Ursache*) dell'agire umano – come avveniva nell'etica kantiana – in quanto non si tratta di un principio statico o ipostatizzato, ma dinamico. <sup>120</sup> Infine, per gli stessi motivi, la 'volontà di potenza' non è un 'noumeno' (o una 'cosa in sé') che si contrappone all'apparire di ciò che accade nel divenire (come

<sup>118</sup> Nietzsche 1964, V, 1: 145 (af. 201); cf. anche 95 (af. 128); 143-4 (af. 199). Su questo tema del 'senso di potenza', inteso come 'sentimento' (*Gefühl*), cf. Ponton 2002, 195-8.

<sup>119</sup> Nietzsche 1964, VIII, 3: 52(14 [82]).

<sup>120</sup> Nietzsche 1964, VIII, 3: 63-66(14 [98]), in cui si afferma che la volontà non è una «facoltà operante» che produce effetti e che «il concetto di causalità non serve assolutamente a niente. [...] *L'interpretazione della causalità è un'illusione*». Si veda anche Nietzsche 1964, VIII, 3: 50-2(14 [81]), dove si legge: «il nostro concetto di "causa" è il nostro senso di potenza del cosiddetto volere». Per un approfondimento rimandiamo ad Abel 2019, 129-32.



riteneva Schopenhauer), in quanto per Nietzsche ciò che appare è la vera e unica realtà delle cose, che non si lascia trasformare attraverso sofisticati procedimenti conoscitivi in concetti astratti.

La concezione della volontà come orizzonte onnicomprensivo dell'accadere vitale in costante divenire, che aspira a potenziare incessantemente se stesso, costituisce lo sfondo della dottrina della 'volontà di potenza' esposta nello *Zarathustra*. Soprattutto nelle prime due parti di questo libro (pubblicate separatamente nel 1883) la formula ricorre più volte per indicare non soltanto un impulso tensionale che ha sede in un soggetto a se stante e che agisce in vista di scopi o fini prestabiliti,<sup>121</sup> bensì la forza cieca di tutto ciò che accade come creazione o distruzione di vita. In questo senso la 'volontà' (*Wille*) è un impulso dinamico che si basa su una forza interiore, che le permette di svilupparsi come reale attuazione tensionale. Questa forza interiore, intrinseca alla volontà, viene indicata col termine 'potenza' (*Macht*), mentre la volontà è l'aspetto estrinseco, che corrisponde alla manifestazione concreta della potenza.<sup>122</sup> Pertanto la formula 'volontà di potenza' non è il risultato dell'accostamento di due elementi che esistono separatamente, ma l'espressione della loro co-originaria unità. Ogni volere in atto è sempre accompagnato dal dispiegamento di un «*quantum* di potenza» e ogni imporsi della potenza si concretizza nel volere.<sup>123</sup> Ciascuno dei due termini che compone la formula rinvia all'altro indissolubilmente in un movimento circolare che nella sua unità è *autoreferenziale*.

Nell'opera omonima *Zarathustra* si presenta come il profeta a cui Nietzsche affida – attraverso una serie di immagini e di parabole – l'annuncio della dottrina del superuomo (o dell'«oltreuomo»: *Übermensch*): l'uomo che si colloca 'oltre' (*über*) perché viene dopo quella figura dell'umano che ha sacrificato gli impulsi dionisiaci e la forza creatrice alla fredda razionalità calcolatrice. Si tratta dell'«ultimo uomo» che ha vissuto fino ad allora sotto il peso di un insieme di valori morali e religiosi posti al di sopra di se stesso in un retro-mondo ritenuto 'vero'. Già nella «Prefazione» del libro, *Zarathustra* entra in scena proclamando che «l'uomo è qualcosa che deve essere superato».<sup>124</sup> Come nell'evoluzione della specie l'uomo ha superato la scimmia, così ora egli deve andare oltre la sua attuale

<sup>121</sup> Secondo Nietzsche 1964, VIII, 3: 91(14 [121]), era questo il caso del *conatus* di Spinoza.

<sup>122</sup> Come ha chiarito Gerhardt 1996, 240-5. Cf. Nietzsche 1964, VII, 3: 341(36 [31]), in cui si legge che la «volontà di potenza» è «un insaziabile desiderio di manifestare potenza; ossia un impiego un'esplicazione di potenza, come impulso creativo».

<sup>123</sup> Nietzsche 1964, VIII, 2: 247(11 [73]).

<sup>124</sup> Nietzsche 1964, VI, 1: 6. Nello stesso passo *Zarathustra* continua: «vi sconsigliro, fratelli, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze!».

configurazione. Il senso di questo suo autosuperamento non consiste però nell'elevarsi a una realtà superiore; consiste invece nel rifiutare ogni dimensione trascendente per rimanere fedele alla sua esistenza terrena attraverso un atto della volontà. «Il superuomo è il senso della terra – proclama Zarathustra – dica la vostra volontà: sia il superuomo il senso della terra!». <sup>125</sup>

Come si può constatare, fin dall'inizio la dottrina del superuomo viene presentata in stretta connessione con un atto della volontà, intesa come un comando rivolto a se stessi. La figura del superuomo (o dell'oltreuomo) nasce proprio dalla volontà di oltrepassare lo *status quo* esistente e consiste nel volere se stessi al di là di quello che si è già, senza acquietarsi in alcuna realizzazione conclusiva. In questa dottrina troviamo abbozzata una concezione del volere che non è finalizzata al compimento di un'azione o al raggiungimento di una meta. Si tratta invece di un impulso tensionale originario che non è motivato razionalmente e che mira all'autosuperamento. Questo impulso irrefrenabile si alimenta della sua forza interna intesa come 'volontà di potenza', che si presenta pertanto come condizione di possibilità del superuomo. È quanto emerge nel capitolo intitolato «Della vittoria su se stessi» (*Von der Selbstüberwindung*), in cui Zarathustra spiega come possa avvenire l'oltrepassamento dell'uomo, vale a dire quel passaggio che consiste nell'attuazione della 'volontà di potenza'. Qui Nietzsche parte dal presupposto che la volontà è una forza che conduce l'uomo al di là di se stesso, manifestandosi come principio 'oltre-umano'. L'impulso della volontà verso il suo potenziamento la porta a seguire un movimento autotelico: a *volere* nient'altro che il *volere stesso*. Nel movimento del superamento di sé, che caratterizza la figura del superuomo, risiede una autoaffermazione del volere che viene espresso dalla formula 'volontà di potenza'. Essa esprime la correlazione tra i due termini che lo compongono: la *potenza* è l'energia o la forza vitale che alimenta internamente la *volontà*, mentre quest'ultima è l'impulso che manifesta la potenza realizzando il continuo superamento. Si tratta di un movimento ricorrente, che Zarathustra esprime con queste parole: «Ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho anche trovato volontà di potenza; [...]. Solo dove è vita, è anche volontà: ma non volontà di vita, bensì – così insegno io – volontà di potenza!». <sup>126</sup>

Questa volontà non si dispiega solo nell'uomo, ma è insita in ogni forma di vita ed è ciò che spinge la vita in divenire – la totalità dell'accadere – a superarsi di continuo. In questo modo la formula «volontà di potenza» diventa la chiave che «rende pensabile tutto l'essere». <sup>127</sup> Afferma infatti Zarathustra: «molte cose per il vivente hanno valore

<sup>125</sup> Nietzsche 1964, VI, 1: 6.

<sup>126</sup> Nietzsche 1964, VI, 1: 54. Cf. anche Nietzsche 1964, VII, 1: 173(5 [1] 1).

<sup>127</sup> Nietzsche 1964, VI, 1: 137.

più della vita stessa; ma anche dal suo porre valori parla – la volontà di potenza!». <sup>128</sup> In quanto carattere distintivo del superuomo, essa è al tempo stesso «la soluzione di tutti gli enigmi del mondo: [...]. Sapete anche cos'è per me 'il mondo'? [...] *Questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro!* E anche voi stessi siete questa volontà di potenza – e nient'altro!». <sup>129</sup>

Con questa perentoria affermazione Nietzsche introduce nella lunga storia del concetto di volontà un nuovo paradigma, che va oltre la definizione schopenhaueriana della 'volontà di vivere' e al tempo stesso non intrattiene alcun legame con la sfera dell'agire morale. Da un lato infatti la 'volontà di potenza' si contrappone alla estinzione della *voluntas* in *voluntas*, mentre dall'altro lato non ha più nulla a che fare con la *facultas eligendi*, con la facoltà dell'arbitrio individuale che permette all'uomo di scegliere qualcosa invece di qualcos'altro. Essa indica soltanto il *volere che vuole se stesso*, vale a dire il proprio potenziamento. Per questa ragione si manifesta secondo un movimento circolare di autoaffermazione che non a caso la mette in relazione con un'altra dottrina annunciata da Zarathustra nella parte terza del libro: la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale.

## 6 Per concludere: l'identità di volontà e potenza e la necessità del suo superamento

Il riconoscimento del nesso che lega la dottrina della volontà di potenza con quella dell'eterno ritorno è un aspetto su cui ha insistito in modo particolare Heidegger, <sup>130</sup> l'autore che a partire dalla seconda metà degli anni Trenta del Novecento ha messo in atto un serrato confronto critico con la filosofia di Nietzsche. Richiamandoci ai principali risultati di questa articolata interpretazione, ci soffermeremo in conclusione su alcuni aspetti che ci aiutano a mettere in luce il carattere innovativo della concezione della 'volontà di potenza', ma anche la necessità di un suo superamento. Infatti, secondo Heidegger, con questa formula emerge un nuovo modo di intendere la volontà carico di conseguenze, che ha portato in età contemporanea all'affermazione del nichilismo e al dominio della tecnica planetaria, in cui il 'voler-volere' si dissolve interamente nel potere diventando una forza distruttiva per l'agire e per il pensare.

Già nel suo primo corso di lezioni dedicato alla filosofia di Nietzsche – tenuto nel semestre invernale del 1936-37 all'Università

<sup>128</sup> Nietzsche 1964, VI, 1: 140.

<sup>129</sup> Nietzsche 1964, VII, 3: 292-3(38 [12]).

<sup>130</sup> Heidegger 1976; Heidegger 1994b, 217-391. Per una discussione critica di questa interpretazione cf. Müller-Lauter 2000, 151-66; Abel 2019, 187-456.

di Friburgo e intitolato *La volontà di potenza come arte* – Heidegger interpreta la ‘volontà di potenza’ come il risultato di una lunga evoluzione concettuale, le cui premesse vengono rintracciate nel primato della soggettività in età moderna. Il punto di partenza viene individuato nella valorizzazione da parte di Leibniz dell'*appetitus agendi* quale carattere strutturale dell'essenza della monade.<sup>131</sup> Tuttavia, per Leibniz l'*appetitus* si muove verso ciò che desidera ricorrendo a rappresentazioni che provengono dall'intelletto, seguendo la via dell'intellettualismo etico, che influenzerà anche la successiva concezione kantiana della volontà. Come abbiamo visto, quest'ultima – in quanto si trova sottoposta alla legge morale razionale – agisce secondo la rappresentazione di concetti, venendo quindi privata del suo carattere specifico di facoltà autonoma. Secondo Heidegger, questo nesso che lega la volontà all'intelletto e alla ragione permane anche nelle filosofie dell'età postkantiana e trova la sua consacrazione in Hegel: per lui «sapere e volere sono la stessa cosa. Ciò significa: il vero sapere è già anche agire, e l'agire è soltanto nel sapere».<sup>132</sup>

Rispetto a questa tradizione, che risulta predominante lungo tutto il corso del pensiero occidentale a partire da Platone, Heidegger ritiene che la volontà di cui parla Nietzsche rappresenti un punto di rottura. In primo luogo, egli «designa la volontà ora come affetto (*Affekt*), ora come passione (*Leidenschaft*), ora come sentimento (*Gefühl*)» e questo «vuol dire che dietro il termine sommario “volontà” (*Wille*) egli vede qualcosa di più unitario, più originario e al tempo stesso più ricco».<sup>133</sup> Questa novità è dovuta al fatto che la volontà non ha più alcun tipo di legame con l'intelletto, con le sue rappresentazioni e con la conoscenza,<sup>134</sup> ma è posta esclusivamente in relazione con la ‘potenza’ (*Macht*), come dimostra la scelta della formula ‘volontà di potenza’. È questo nesso – secondo Heidegger – a indicare l'originalità e la specificità di questa nuova configurazione della volontà, che diventa «qualcosa di completamente diverso» rispetto alla tradizione precedente di questo concetto, compreso il «rovesciamento schopenhaueriano».<sup>135</sup> Ora ogni «ogni volere è un voler-essere-di-più. [...] Volere è voler-diventare-più-forte»<sup>136</sup> e questo comporta che volere è «volontà di volontà, cioè volere è volere se stesso».<sup>137</sup>

<sup>131</sup> Heidegger 1994b, 67.

<sup>132</sup> Heidegger 1994b, 68.

<sup>133</sup> Heidegger 1994b, 64.

<sup>134</sup> Heidegger 1994b, 69, dove viene citato Nietzsche 1964, VII, 1: 79(3 [277]): «Per l'uomo della conoscenza non esiste il volere».

<sup>135</sup> Heidegger 1994b, 47.

<sup>136</sup> Heidegger 1994b, 70.

<sup>137</sup> Heidegger 1994b, 49. Si veda anche Heidegger 1994b, 68, dove, con riferimento a Nietzsche 1964, VII, 2: 113(25 [436]), si sottolinea che la ‘volontà di potenza’ è in

Con questa interpretazione autoreferenziale della volontà come *volere di volere* Heidegger intende mostrare che per Nietzsche «non esiste *quella* volontà che finora ci era nota come facoltà psichica o come appetito universale». <sup>138</sup> Viene meno infatti il ricorso a una facoltà dell'animo umano in grado di determinare l'agire del soggetto agente, pensato come quel 'volente' che tende verso qualcosa di desiderato (il 'voluto') che sarebbe mancante. Ora la nuova definizione di volontà si basa sulla *identità tra volere e potere*, per cui si può dire che «la volontà è potenza e la potenza è volontà». <sup>139</sup> Una affermazione che però non deve essere intesa nel senso che la volontà sarebbe un atto del desiderare (un *appetitus*) che avrebbe come fine il potere anziché la felicità o il piacere. Infatti, la 'potenza' non può mai essere considerata come fine o come scopo della volontà posta al di fuori di essa, alla quale si deve pervenire mediante l'azione. «L'espressione 'di potenza' (*zur Macht*) non vuole dire mai [...] una aggiunta alla volontà, ma significa un chiarimento dell'essenza della volontà stessa». <sup>140</sup> Pertanto, la potenza non è un carattere esterno al volere, ma è interna alla sua stessa essenza: «potenza significa lo stesso che volontà». <sup>141</sup>

Il punto di forza di questa interpretazione per la definizione del concetto di 'volontà' consiste nel mettere in evidenza il nesso essenziale tra volere e potere quale tratto distintivo del nuovo paradigma, che determina la sua autoaffermazione. Tuttavia, l'aspetto più significativo consiste nel fatto che per Heidegger non si tratterebbe di un pensiero originale del filosofo Nietzsche. Si tratterebbe invece della conclusione alla quale è pervenuta l'intera storia della metafisica occidentale: il punto di arrivo della bimillenaria riflessione sull'essere, che Nietzsche, in quanto pensatore metafisico, annuncia in modo inconsapevole. Con questa mossa Heidegger assegna alla 'volontà di potenza' il significato di *principio metafisico* di tutto ciò che è, di unico fondamento di ogni aspetto della vita e della realtà nel suo

---

stretta relazione con quel determinato 'affetto' (*Affekt*) che viene chiamato 'comando' (*Befehl*), origine del 'sentimento di superiorità' e di potenza.

<sup>138</sup> Heidegger 1994b, 51.

<sup>139</sup> Heidegger 1994b, 54. Heidegger sottolinea come la volontà consista nel movimento che la porta ad andare al di là di se stessa, ricadendo su se stessa e autoaffermandosi. Questo movimento circolare evidenzerebbe il nesso con la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale.

<sup>140</sup> Heidegger 1994b, 54. A questo proposito occorre tenere presente che nella traduzione italiana il genitivo 'di potenza' non esprime al meglio il significato della formula tedesca '*Wille zur Macht*', dove la preposizione articolata *zur* indica il movimento del 'tendere verso' la potenza nel senso di diventare più potente, che però non si dirige verso una meta esterna alla volontà, ma è strutturalmente intrinseco al suo effettivo manifestarsi dinamico.

<sup>141</sup> Heidegger 1994b, 73. Per un approfondimento di questa interpretazione cf. Gentili 2001, 347-59.

complesso. Questa tesi compare subito nelle pagine iniziali del corso di lezioni al quale stiamo facendo riferimento: la «volontà di potenza» - scrive Heidegger - «è la denominazione di ciò che costituisce il carattere fondamentale di tutto ciò che è (*der Grundcharakter alles Seienden*)»;<sup>142</sup> essa «nomina il carattere fondamentale dell'ente, qualsiasi ente che è, è - in quanto è - volontà di potenza. Con ciò è asserito quale carattere l'ente ha in quanto tale».<sup>143</sup> Secondo questa interpretazione, essa diventa l'essenza dell'ente che non riconosce alcun essere oltre se stessa, confermandosi nell'eterno ritorno di se medesima.

Secondo questa chiave di lettura il termine 'volontà' è una 'parola-chiave' (*Leitwort*) che risponde alla domanda che si interroga non soltanto sull'essere dell'ente, ma anche sul senso dell'essere in quanto tale, quella domanda che ha delimitato l'intera storia della metafisica a partire dai filosofi presocratici. Collocata in questo sfondo, il termine 'volontà' indica uno dei modi in cui l'essere si manifesta all'uomo e l'uomo si rapporta agli enti. Riducendo l'essere a volontà che vuole se stessa, Nietzsche non avrebbe fatto altro che portare al massimo grado la volontà creatrice della soggettività moderna come misura di tutte le cose, celebrandone il suo trionfo. Una intuizione profetica in quanto essa avrebbe trovato la sua concretizzazione nell'epoca contemporanea attraverso la diffusione della tecnica, che attua il dominio incondizionato dell'ente uomo sul mondo e sulla natura nella sua estensione planetaria. Come è stato osservato, si tratta di una tesi riduttiva, che ascrive a Nietzsche una concezione univoca del termine 'volontà', misconoscendo le sfaccettature pluralistiche che essa assume soprattutto nei frammenti postumi dell'ultimo periodo come chiave di interpretazione pluriprospettica del mondo e della vita.<sup>144</sup>

L'esito di questa interpretazione è funzionale all'evoluzione del pensiero heideggeriano, che negli stessi anni in cui si confronta con Nietzsche abbozza l'idea di un nuovo approccio al pensiero dell'essere in una prospettiva non metafisica (o postmetafisica), che arrivi a pensare l'essere non a partire dall'ente ma prestando direttamente

<sup>142</sup> Heidegger 1994b, 22.

<sup>143</sup> Heidegger 1994b, 33. Secondo Heidegger questa tesi trova conferma in particolare nei seguenti frammenti postumi: Nietzsche 1964, VII, 3: 348(40 [61]); VIII, 1: 297(7 [54]); VIII, 2: 45(9 [92]). Cf. Seubert 2000, 95-8.

<sup>144</sup> In particolare Müller-Lauter 2000, 32-66 ha sostenuto che per Nietzsche l'accrescimento di potenza è collegato all'aumento delle prospettive. Pertanto, con riferimento a Nietzsche 1964, VIII, 2: 247(11 [73]), la 'volontà di potenza' non avrebbe un significato univoco e non sarebbe intesa da Nietzsche esclusivamente al singolare. Nella formula 'volontà di potenza', l'aumento della potenza indicherebbe invece un incremento di 'quanti di potenza', corrispondenti ai molteplici e diversi punti di vista in cui si realizzerebbe il divenire della vita.

ascolto ai suoi messaggi e tenendo conto della differenza ontologica. In questo percorso – che si realizza nella cosiddetta ‘svolta’ (*Kehre*) – la concezione metafisica della ‘volontà di potenza’ elaborata da Nietzsche diventa un punto di riferimento da cui è necessario distanziarsi. È quanto avviene in uno scritto pubblicato nel 1959, dove Heidegger indica la sua alternativa alla volontà che vuole se stessa col nome di ‘abbandono’ (*Gelassenheit*), termine della mistica tedesca che letteralmente significa ‘calma’ o ‘tranquillità’. Esso viene presentato come l’opposto della forza mirante al potenziamento di se medesima e tratteggiato come un «lasciar-essere» (*Sein-lassen*) che «non rientra affatto nell’ambito della volontà», ma che anzi «offre «per noi la possibilità di disabituarci a volere»». <sup>145</sup> Si tratta di un atteggiamento che rende possibile una forma di pensiero in grado di andare al di là del rappresentare oggettivante, basato sul calcolo e sull’aumento delle potenzialità che pianificano nel mondo contemporaneo le relazioni dell’ente uomo con gli altri enti e con la natura.

L’abbandono di fronte alle cose e l’apertura al mistero – scrive Heidegger – [...] ci offrono la possibilità di soggiornare nel mondo in un modo completamente diverso, ci promettono un nuovo fondamento, un nuovo terreno su cui poterci stabilire, su cui poter restare senza pericolo all’interno del mondo della tecnica. <sup>146</sup>

Con questa tesi, decisamente controcorrente, Heidegger arriva a proporre un superamento dell’identità di volere e potere, ma mantiene il ruolo del pensiero (seppur inteso non nella forma usuale teoretico-conoscitiva, ma in quella della meditazione), lasciando intravedere che «pensare e volere non sono semplicemente due facoltà diverse dell’ente enigmatico chiamato ‘uomo’, ma sono in opposizione». <sup>147</sup> Il mutamento della ‘volontà di volontà’ nel ‘lasciar-essere’ non si conclude quindi difendendo la specifica configurazione autonoma del volere rispetto alla sfera del pensare, ma introducendo una nuova forma di pensiero (*Denken*) in grado di arginare l’imporsi di quel volere che vuole se stesso. Rispetto a questa configurazione metafisica del volere, dominante nel mondo tecnicizzato, il «pensiero meditante» è in realtà un «agire ancora più elevato che però non è affatto un’attività». <sup>148</sup> Contrapponendosi a ogni riduzione degli enti alla misura conoscitiva del soggetto umano e alla sua tendenza alla manipolazione, esso valorizza invece la disponibilità dell’uomo all’ascolto

<sup>145</sup> Heidegger 1983, 49.

<sup>146</sup> Heidegger 1983, 39.

<sup>147</sup> Arendt 1987, 504 e 515, che considera la concezione dell’«abbandono» una soluzione che finisce per subordinare la volontà al pensiero, disconoscendone la sua autonomia.

<sup>148</sup> Heidegger 1983, 49.

e all'attesa della parola salvifica dell'essere. Un punto di arrivo per certi versi sconcertante, che valuta negativamente il lungo e complesso percorso seguito dal termine 'volontà' verso il conseguimento della sua autonomia e che non tiene conto dell'evoluzione delle sue molteplici stratificazioni semantiche e concettuali avvenute nelle diverse epoche storiche, ma che proprio per questa ragione ci stimola a intraprendere nuove ricerche intorno a questo fondamentale concetto filosofico sulla via dell'approfondimento di ulteriori prospettive interdisciplinari.

## Bibliografia

- Abel, G. (2019). *Nietzsche: Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. 2. Auf. Berlin; New York: de Gruyter.  
<https://doi.org/10.1515/9783110827873>
- Arendt, H. (1987). *La vita della mente*. Trad. di G. Zanetti. Bologna: Il Mulino.
- Baeumer, M.L. (1976). «Nietzsche and the Tradition of the Dionysian». O'Flaherty, J.C.; Sellner, T.F.; Helm, R.M. (eds), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 165-89.
- Barbera, S. (1994). «Ein Sinn und unzählige Hieroglyphen. Einige Motive von Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer in der Basler Zeit». Borsche, T.; Geratana, F.; Venturelli, A. (Hrsgg), *'Centauri Geburten'. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin; New York: de Gruyter, 81-96.  
<https://doi.org/10.1515/9783110901771.217>
- Barbera, S. (1998). *Il mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci.
- Brusotti, M. (2019). «Die Autonomie des 'souveränen Individuums' in Nietzsches Genealogie der Moral». *Nietzsche-Studien*, 48, 26-48.  
<https://doi.org/10.1515/nietzstu-2019-0003>
- Camera, F. (2004). «Il confronto di Heidegger con l'ontologia schellinghiana». *Giornale di Metafisica*, 26, 91-128.
- Cancik, H. (2000). *Nietzsches Antike: Vorlesung*. 2. Auf. Stuttgart; Weimar: Metzler.
- Cartesio, R. (1992). *Opere filosofiche*. 4 voll. Trad. di E. Garin. Roma-Bari: Laterza.
- Cassan, M. (2022). *Animus. Studio sulla psicologia di Seneca*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.  
<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-630-5>
- Cattanei, E.; Maso, S. (a cura di) (2021). *Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.  
<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-630-5>
- Decher, F. (1984). *Wille zum Leben – Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann.  
<https://doi.org/10.1163/9789004510050>
- Dihle, A. (1982). *The Theory of the Will in Classical Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Ernout, A.; Meillet, A. (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck.
- Fabris, A. (2006). s.v. «Volontà». *Enciclopedia filosofica*, 12, 12241-61. Milano: Bompiani.
- Fichte, J.G. (1998). *Saggio di una critica di ogni rivelazione*. Trad. di M.M. Olivetti. Roma-Bari: Laterza.



- Fichte, J.G. (1994). *Diritto naturale*. Trad. di L. Fonnesu. Roma-Bari: Laterza.
- Figl, J. (1991). «Nietzsches Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk. Unter Heranziehung eines frühes unverhöffentliches Exzerptes». Schirmacher, W. (Hrsg.), *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Wien: Passagen, 89-100.
- Fuchs, D. (1997). «Der Wille zur Macht: Die Geburt des „Hauptwerks“ aus dem Geiste der Nietzsche-Archivs». *Nietzsche-Studien*, 26, 384-404.  
<https://doi.org/10.1515/niet.1997.26.1.384>
- Gadamer, H.-G. (1996). «Storia dei concetti come filosofia». *Verità e metodo* 2. Trad. di R. Dottori. Milano: Bompiani, 135-49.
- Gadamer, H.-G. (2000). *Verità e Metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*. Trad. di G. Vattimo. Milano: Bompiani.
- Gentili, C. (2001). *Nietzsche*. Bologna: il Mulino.
- Gerhardt, V. (1996). *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin; New York: de Gruyter.  
<https://doi.org/10.1515/9783110874464>
- Goedert, G. (1978). «Nietzsche und Schopenhauer». *Nietzsche-Studien*, 7, 1-27.  
<https://doi.org/10.1515/9783110244274.1>
- Grimm, J. und W. (1984). *Deutsches Wörterbuch*. München: Deutsches Taschenbuch Verlag.
- Hegel, G.W.F. (2000). *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Parte terza, *Filosofia dello Spirito*. Trad. di A. Bosi. Torino: UTET.
- Heidegger, M. (1976). «Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?». *Saggi e discorsi*. Trad. di G. Vattimo. Milano: Mursia, 66-82.
- Heidegger, M. (1983). *L'abbandono*. Trad. di A. Fabris. Genova: Il melangolo.
- Heidegger, M. (1994a). *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*. Trad. di E. Mazzarella; C. Tatasciore. Napoli: Guida.
- Heidegger, M. (1994b). *Nietzsche*. Trad. di F. Volpi. Milano: Adelphi.
- Horn, Ch. (1996). «Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs». *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50, 113-32.
- Horn, Ch. (2002). «Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen (§§ 1-3, 19-26)». Höffe, O. (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 43-63.  
<https://doi.org/10.1524/9783050050317.43>
- Horn, Ch. (2004). s.v «Wille». *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 12, 763-9. Basel: Schwabe.
- Janaway, Ch. (2004). s.v. «Nietzsche, Schopenhauer». Pink, Th.; Stone, M.W.F. (eds) 2004, 173-96.
- Kant, I. (1988). *Fondazione della metafisica dei costumi, Critica della ragion pratica*. Trad. di V. Mathieu. Milano: Rusconi.
- Kant, I. (1991). *La metafisica dei costumi*. Trad. di G. Vidari; revisione di N. Merker. Roma-Bari: Laterza.
- Kenny, A. (1977). «La volontà in Descartes». Gori, G. (a cura di), *Cartesio*. Milano: Ise-di, 179-221.
- Kuhn, E. (1999). «„Der Wille zur Macht“. Aspekte des Philosophems, des Projekts und der Editions-geschichte». Schirmer, A.; Schmidt, R. (Hrsgg), *Entdecken und Verraten: zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*. Weimar: Hermann Bohlau Nachfolger, 319-31.  
[https://doi.org/10.1007/978-3-476-03269-0\\_23](https://doi.org/10.1007/978-3-476-03269-0_23)
- Lévy, C. (2006). «Philosophie et langage: la passion, la volonté et le plaisir dans les Tusculanes». Casti, F. (a cura di), *Il latino dei filosofi a Roma antica*. Como; Pavia: Ibis, 21-39.

- Lypp, B. (1984). «Dionysish-apollinisch: ein unhaltbarer Gegensatz». *Nietzsche-Studien*, 13, 356-73.  
<https://doi.org/10.1515/9783110244328.356>
- Maso, S. (2010). *L. Ph. G. Lingua Philosophica Graeca. Dizionario di greco filosofico*. Milano; Udine: Mimesis.
- Maso, S. (2021). «'Desiderium voluntas non est'». Cattanei, Maso 2021, 73-96.  
<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-583-4/003>
- Moiso, F. (1993). «La volontà di potenza in Friedrich Nietzsche. Una riconsiderazione». *Aut-Aut*, 253, 119-36.
- Müller-Lauter, W. (2000). *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*. Trad. di C. La Rocca. Trieste: Edizioni Parnaso.
- Negrone, B. (1988). «L'essenziale ambiguità della volontà in Schopenhauer». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 69, 139-54.
- Nietzsche, F. (1964). *Opere*. Trad. di G. Colli; M. Montinari. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (1991). *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*. Trad. di P. Di Giovanni. Torino: Bollati Boringhieri.
- Norman, J. (2002). «The Logic of Longing: Schelling's Philosophy of Will». *British Journal for the History of Philosophy*, 10, 89-107.
- Orsucci, A. (2000). «Antike, römische». Ottmann, H. (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 379-81.
- Pagani, P. (2021). «Agostino. Volere e potere». Cattanei, Maso 2021, 199-232.
- Péron, G. (2000). *Schopenhauer: la philosophie de la volonté*. Paris: L'Harmattan.
- Pink, Th.; Stone, M.W.F. (eds) (2004). *The Will and Human Action. From Antiquity to Present Day*. London; New York: Routledge.
- Pohlenz, M. (1962). *L'uomo greco*. Trad. di B. Proto. Firenze: La Nuova Italia.
- Pohlenz, M. (1978). *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. 2 voll. Trad. di O. De Gregorio. Firenze: La Nuova Italia.
- Ponton, O. (2002). «Premières pensées de Nietzsche sur la 'volonté de puissance'». *Salter* 2002, 195-207.
- Ramelow, T.-A. (2004). «Der Begriff des Willens in seiner Entwicklung von Boethius bis Kant». *Archiv für Begriffsgeschichte*, 46, 29-67.  
[https://doi.org/10.28937/9783787336784\\_2](https://doi.org/10.28937/9783787336784_2)
- Ranouil, V. (1980). *L'autonomie de la volonté: naissance et évolution d'un concept*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Rodis-Lewis, G. (1997). «La volonté chez Descartes et Malebranche». *Le développement de la pensée de Descartes*. Paris: Vrin, 176-90.
- Salter, Ph. (éd.) (2002). *La Volonté*. Paris: Ellipses.
- Schelling, F.W.J. (1996). *Criticismo e idealismo*. Trad. di C. Tatasciore. Roma-Bari: Laterza.
- Schelling, F.W.J. (1997). *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Trad. di F. Moiso; F. Viganò. Milano: Guerini e Associati.
- Schelling, F.W.J. (2002). *Filosofia della rivelazione*. Trad. di A. Bausola. Milano: Bompiani.
- Schopenhauer, A. (1989). *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Trad. di A. Vighiani. Milano: Mondadori.
- Schopenhauer, A. (1997). *La quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*. Trad. di A. Vigorelli. Milano: Guerini e Associati.
- Schopenhauer, A. (2002). *Il primato della volontà*. Trad. di G. Gurisatti. Milano: Adelphi.
- Seubert, H. (2000). *Zwischen erstem und anderem Anfang. Heidegger Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens*. Köln; Weimar; Wien: Böhlau.
- Snell, B. (1963). *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Trad. di A. Solmi Marietti. Torino: Einaudi.

- Stanek, V. (2002). «L'objet de la volonté chez Schopenhauer». *Salter* 2002, 173-82.
- Stekeler-Weithofer, P. (1990). «Willkür und Wille bei Kant». *Kant-Studien*, 81(3), 304-20.  
<https://doi.org/10.1515/kant.1990.81.3.304>
- Stolzenberg, J. (1998). «Reiner Wille. Ein Grundbegriff der Philosophie Fichtes». *Revue internationale de Philosophie*, 52(203), 617-39.
- Stump, E. (2001). «Augustine on Free Will». Stump, E.; Kretzman, N. (eds), *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 124-47.  
<https://doi.org/10.1017/ccol0521650186.011>
- Tilliette, X. (1972). *Attualità di Schelling*. Trad. di N. De Sanctis. Milano: Mursia.
- Van de Wiele, J. (1976). «Schopenhauer et le volontarisme. Aux sources de Nietzsche». *Revue philosophique de Louvain*, 84, 375-400.  
<https://doi.org/10.3406/phlou.1976.5895>
- Vetö, M. (2003). *La naissance de la volonté*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Voelke, A.-J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- von Hartmann, E. (2020). *La filosofia positiva di Schelling come unità di Hegel e Schopenhauer*. Trad. di A. Medri. Torino: Accademia University Press.  
<https://doi.org/10.4000/books.aaccademia.204>

