

## «LA VITTIMA PIÙ ISTRUTTIVA DEL CRISTIANESIMO» NIETZSCHE LETTORE E INTERPRETE DI PASCAL

«Nietzsche ha sempre dimostrato un interesse del tutto particolare per la personalità di Pascal, e certamente vi era fra i due una notevole affinità spirituale; in relazione al carattere appassionato del pensiero di Pascal, alla sua tensione verso la verità, allo scetticismo, all'avversione verso ogni "autorità" che ne caratterizzava lo spirito»<sup>1</sup>. Così scriveva Franz Overbeck nei suoi *Ricordi di Nietzsche*, editi postumi nel 1906. Qualche anno più tardi, Thomas Mann gli farà eco parlando di due spiriti fraterni<sup>2</sup>. Di fatto, la presenza di Pascal nel pensiero di Nietzsche è un dato difficile da sottostimare. Ne rendono testimonianza più di cento riferimenti – espliciti e non – distribuiti quasi uniformemente in tutti i volumi delle *Opere complete*<sup>3</sup>. Una lunga fedeltà inaugurata da una citazione nella prima *Inattuale*<sup>4</sup> e suggellata in *Ecce Homo* con parole che non abbisognano di commento: «io non leggo ma amo Pascal come la vittima più istruttiva del cristianesimo»<sup>5</sup>. Bastavano già le affinità biografiche e stilistiche ad accomunare i due pensatori. Come lui malato e capace di alimentare il proprio pensiero con la malattia, come lui dedicato alla forma aforistica, l'unica adatta ai «libri più profondi e inesauribili»<sup>6</sup>:

---

<sup>1</sup> FRANZ OVERBECK, *Ricordi di Nietzsche*, a c. di C. Angelino, Genova, il Melangolo 2000, p. 36.

<sup>2</sup> T. MANN, *Considerazioni di un impolitico*, Milano, Adelphi 1997, p. 538.

<sup>3</sup> Citeremo le opere di Nietzsche dall'edizione Colli – Montinari (Milano, Adelphi 1964 sgg.; d'ora in poi *Opere* seguito da volume, tomo e pagina o identificativo del frammento). Utilizziamo altresì, com'è consuetudine, gli acronimi per indicare i titoli delle opere maggiori.

<sup>4</sup> UBDS § 8, *Opere* III/ 1, p. 214. Cfr. *Opere* III/ 3, 2, 28[1]. A nostra conoscenza, la prima menzione di Pascal nell'opera nietzscheana appare in *Opere* III/ 2, p. 369 (§ 2).

<sup>5</sup> EH, *Perché sono così accorto* § 3, *Opere* VI/ 3, p. 293. Il medesimo giudizio si ritrova in una lettera coeva a Brandes (20 novembre 1888) dove si legge: «Pascal, che quasi amo, poiché mi ha insegnato un'infinità di cose: l'unico cristiano logico».

<sup>6</sup> *Opere* VII/ 3, 35[31]: «I libri più profondi e inesauribili avranno certo sempre qualcosa del carattere aforistico e repentino dei *Pensieri* di Pascal». Nel seguito del passo sopra citato (p. 36), anche Overbeck riflette sulle affinità stilistiche tra Nietzsche e Pascal, giungendo peraltro a concludere che «questo è proprio un punto in cui le differenze profonde che li contraddistinguono, si manifestano in modo chiarissimo, a dispetto delle affinità». Un altro carattere stilistico in comune è il ricorso a dialoghi fittizi come strumento argomentativo.

Pascal rappresentava per Nietzsche una sorta di *alter ego*. Ma ben più dei dati esteriori fu la profondità della sua filosofia a farne un «compagno di viaggio» dal quale Nietzsche sempre volle «farsi dare ragione e torto» e sul quale si sforzò di «tenere gli occhi fissi»<sup>7</sup>. All'autore delle *Pensées* Nietzsche riconobbe infatti la qualità più alta: la forza d'animo [*Stärke*]<sup>8</sup> e per questo istituì con lui un ininterrotto «confronto»<sup>9</sup>. Che poi ciò non implicasse in alcun senso una mera dipendenza è cosa ovvia per chi conosca la biografia nietzscheana. L'amicizia che legò Nietzsche ai suoi maestri – reali e ideali – fu sempre ed immancabilmente un sentimento radicale nel quale la massima stima si affiancava alla più spregiudicata sincerità critica. Nel caso di Pascal (e di Schopenhauer), è anzi Nietzsche stesso a riconoscerlo, in un frammento postumo di stupefacente lucidità: «Io ho su di me il disprezzo di Pascal e la maledizione di Schopenhauer! Ed è possibile sentirsi più attaccati a loro di me? Certamente, con quell'attaccamento di un amico [*Anhänglichkeit eines Freundes*] che rimane sincero per rimanere amico, e non diventare amante e zimbello!»<sup>10</sup>. È questa «*Anhänglichkeit eines Freundes*» che ha permesso a Nietzsche di *attaccare* e al contempo *riconoscere* la grandezza del pensatore francese. Per «rimanere amico» di Pascal dovette anche «rimanere sincero», cioè distruggere il «Pascalismus».

Nelle pagine che seguono cercheremo di ricostruire i termini di questo confronto di Nietzsche con l'autore delle *Pensées*<sup>11</sup>. Proprio in virtù della «sincerità» di cui sopra, l'analisi dell'interpretazione nietzscheana di Pascal sarà preceduta da alcune osservazioni più circoscritte su Nietzsche lettore delle *Pensées* (§§ 1; 2). Solo su questo fondo, crediamo, sarà possibile valutare a pieno come Nietzsche faccia propri la figura (§ 3) e il pensiero (§ 4) di Pascal.

<sup>7</sup> VM 408, *Opere* IV/ 3, p. 129.

<sup>8</sup> Cfr. *Opere* V/ 1, 7[174]: «La vostra anima non è forte abbastanza, per portare in alto anche tante minuzie della conoscenza, tante cose meschine e basse! Così siete costretti a mentire sulle cose con voi stessi, per non perdere il senso della vostra grandezza! Diversamente Pascal e io». Per questo testo e quello citato alla nota 9 cfr. M. BRUSOTTI, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, Berlin, de Gruyter 1997: l'analisi dettagliata e profonda che Brusotti dedica a questi testi ci esime dal ritornare su di essi nel prosieguo del nostro lavoro.

<sup>9</sup> *Opere* V/ 1, 7[262]: «Vergleich mit Pascal».

<sup>10</sup> *Opere* V/ 1, 7[191].

<sup>11</sup> Più di un interprete si è soffermato sulla questione: cfr. C. ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard 1958<sup>2</sup>, vol. 1, pp. 118-130; J.R. DIONNE, *Pascal et Nietzsche*, New-York, Burt Franklin 1974 (alle pagine pp. 1-5 si trova anche una discussione della bibliografia precedente); G. LÉVEILLÉ-MOURIN, *Le langage chrétien, antichrétien de la transcendence: Pascal – Nietzsche*, Paris, Vrin 1978; B. DONNELLAN, *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn, Herbert Grundmann 1982, pp. 38-64; L. CATALDI MADONNA, *Nietzsche e Pascal*, «Il cannocchiale», 1982, pp. 52-66; E. VOEGELIN, *Nietzsche and Pascal*, «Nietzsche-Studien», XXV, 1996, pp. 126-171 (si tratta della prima stesura del 1944 di un saggio poi non concluso da Voegelin); J. PAULHEN, *Trois rédempptions du moi. Pascal, Nietzsche, Proust*, Bruxelles, Ousia 1997; V. VIVARELLI, *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, Würzburg, Königshausen und Neumann 1998; C. PIAZZESI, *Nietzsche lettore di Pascal. Il contributo di Ferdinand Brunetière*, in *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*, a c. di M.C. Fornari, Lecce, Milella 2000, pp. 169-221.

### 1. *Gli antecedenti*

I primi approcci di Nietzsche a Pascal sono probabilmente da imputare alla mediazione di alcune letture. In effetti, sia la *Storia del materialismo* di Lange che il *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer, i due testi-guida per Nietzsche negli anni di formazione, citano Pascal. In particolare, Lange ne discute in più punti il pensiero, concentrandosi soprattutto su questioni di ordine epistemologico. Pascal viene presentato come uno scettico che «ha subito l'influenza di Montaigne»<sup>12</sup>. Per quanto riguarda Schopenhauer le citazioni sono invece meno frequenti (due soltanto nel *Mondo* e poche altre nei *Parerga*) e hanno per tema piuttosto la figura di Pascal che il suo pensiero. È il caso in particolare del paragrafo 66 del *Mondo* dove Schopenhauer tratta della giustizia, primo passo dell'ascesi e della negazione della volontà:

Ben esaminata, la giustizia rivela il fermo proposito di non eccedere, nell'affermazione della propria volontà, fino a rinnegare le manifestazioni della volontà altrui, asservendole al proprio vantaggio. Perciò, il giusto sarà sempre disposto a rendere agli altri l'equivalente di quanto riceve. Nel suo grado supremo, il sentimento di giustizia non si distingue più dalla bontà vera e propria, il carattere della quale non è soltanto negativo. Chi ne è signoreggiato, giunge a mettere in dubbio il suo diritto sopra un'eredità, si crede in obbligo di sovvenire ai bisogni del corpo con le sole sue forze fisiche e spirituali, ha scrupolo di farsi servire, si rimprovera ogni forma di lusso, e abbraccia volenterosamente la povertà. Serva d'esempio il Pascal: il quale, dopo che si fu dato all'ascetismo [die asketische Richtung], non volle più accettare servizi, benché avesse tanta gente ai suoi comandi; e, quantunque sempre malaticcio, si rifaceva da sé il letto, andava egli stesso a prendere il cibo in cucina, ecc. (*Vie de Pascal par sa soeur*, p. 19)<sup>13</sup>.

Pascal è il «tipo» ideale dell'ascetismo cristiano, un modello da accostare agli indù o, come farà nei *Supplementi* (§ 48), a «Meister Eckhard, Tauler, Mme de Guion, Antoinette Bourignon e Molinos». In breve, è la biografia di Pascal a interessare Schopenhauer, l'esemplarità della sua vocazione cristiana che incarna il più perfetto tra i «praktische Belege und Beispiele des tiefen Ernstes der Askese»<sup>14</sup>. Singolarmente, Lange e Schopenhauer si trovano

<sup>12</sup> F.A. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Leipzig, Baedeker 1902, Erstes Buch, p. 220: «Die hervorragenden Franzosen des 17. Jahrhunderts standen fast alle unter seinem [sc. Montaigne] Einflusse, Freund und Feind ohne Unterschied; ja man findet sogar, dass er auf Gegner seiner heitern, etwas frivolen Weltanschauung, wie z. B. auf Pascal und die Männer von Port Royal eine bedeutende Wirkung ausgeübt hat». Per una presentazione del rapporto Nietzsche – Lange cfr. J. SALAQUARDA, *Nietzsche e Lange*, in *La «biblioteca ideale» di Nietzsche*, a c. di G. Campioni e A. Venturelli, Napoli, Guida 1992, pp. 19-43.

<sup>13</sup> A. SCHOPENHAUER, *Il Mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it. a c. di G. Riconda, Milano, Mursia 1991, p. 413.

<sup>14</sup> A. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Mannheim, Brockhaus 1988, p. 706. Cfr. anche le note a margine all'esemplare delle *Pensées* riprodotte in A. SCHOPENHAUER, *Der bandschriftliche Nachlass*, herausgegeben von Arthur Hübscher, t. VI: *Randschriften zu Büchern*, Frankfurt am Main, Kramer 1968, p. 122.

così ad indicare in anticipo due dei temi maggiori attorno ai quali Nietzsche concentrerà le sue letture pascaliane. Il rapporto Pascal – ideale ascetico sarà infatti al cuore di tutta la riflessione nietzscheana sulle *Pensées*, in particolare dagli anni ottanta in poi. Mentre il problema dello scetticismo si ripresenterà, pur con significati mutevoli, fin nei frammenti più tardi dove Nietzsche si interroga, ad esempio, sulla natura della «scepti *moralistica*» di Pascal, mettendola in sequenza con «lo scetticismo gnoseologico degli Inglesi» e dei «neoaccademici»<sup>15</sup>.

Ma oltre che da Lange e Schopenhauer, l'interesse di Nietzsche per Pascal poté forse essere stimolato anche da una figura ben più vicina, ovvero il già ricordato Franz Overbeck. Coinquilino di Nietzsche a Basilea, Overbeck diede alle stampe, in contemporanea alla prima *Inattuale*, il pamphlet *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*<sup>16</sup>. Il testo era ben presente a Nietzsche che ne patrocinò l'edizione presso Wagner, ed anzi Overbeck giunse addirittura a definirlo «mitgeschrieben» dall'amico. Ora, all'inizio del cap. II dello scritto, nel trattare della «teologia apologetica dei nostri tempi», l'autore s'impegna a discutere il valore delle prove storiche della religione. E per farlo paragona «l'apologetica odierna» e il progetto pascaliano delle *Pensées*<sup>17</sup>. Gli «ottusi» apologeti contemporanei, che considerano la prova storica la più efficace, dovrebbero riflettere, osserva Overbeck, sul «procedere di Pascal» in proposito, «meno ingenuo, ma appunto perché meditato, più istruttivo». «Il più grande apologeta del Cristianesimo», infatti,

rinuncia del tutto alle cosiddette prove metafisiche del Cristianesimo, ma non a quelle storiche, e anche il *suo* acume non riesce a renderle migliori di quello che sono. Ma egli assegna loro solo l'ultimo posto, egli sa che si tratta in primo luogo di suscitare una ben determinata disposizione dell'animo prima di attendersi un risultato dalle vere e proprie «prove» del Cristianesimo, e dice egli stesso che si deve desiderare che questa religione sia vera.

Con grande finezza, Overbeck segnala, cioè, il carattere strettamente *strumentale* delle prove storiche avanzate da Pascal. Diversamente dagli apologeti ottocenteschi che si pretendono eredi delle *Pensées*, Pascal non parte da sillogismi ma da «una visione della vita cupamente ascetica». Nelle *Pensées* si legge infatti che *soltanto* tramite «les humiliations» l'anima si apre alla fede, «cette foi que Dieu lui-même met dans le cœur, dont la preuve est souvent l'instrument» (L. 7). Dove Overbeck denuncia la prova storica come la «più vuota che si possa dare» e che, «del tutto conformemente alla sua natura, non ha alcun effetto su chi non sia già disposto a credere in essa», Pascal di par suo già affermava: «on ne croira jamais, d'une créance utile et

<sup>15</sup> *Opere* VIII/ 2, 9[3], autunno 1887.

<sup>16</sup> Leipzig, Streit und Friedensschrift 1873. Una traduzione italiana della seconda versione (1903) è stata c.ta da A. Pellegrino per le edizioni ETS (Pisa, 2000), corredata da ampia introduzione, note e bibliografia. Su Overbeck si veda ora il numero monografico di «Humanitas» (4-5, 2009), sempre a c. della Pellegrino.

<sup>17</sup> Le citazioni che seguono vengono tutte dalle pp. 42-44 dell'edizione italiana citata.

de foi si Dieu n'incline le cœur et *on croira dès qu'il l'inclinera*» (L. 380, corsivo nostro). Agli occhi di Overbeck, Pascal si ricongiunge così alle radici più profonde del cristianesimo, a quel suo carattere «antiscientifico» di cui danno testimonianza i Vangeli allorché pongono «accanto alla figura di Cristo presentata dai sinottici quella giovannea». I tentativi odierni di rintuzzare scientificamente le prove storiche dimostrano invece di ignorare «la debolezza della dimostrazione storica per una religione». Debolezza della quale Pascal era ben più che cosciente: «Cette religion si grande en miracles, saints purs, irréprochables, savants et grands témoins, martyrs, rois – David – établis; Isaïe prince du sang; si grande en science, après avoir étalé tous ses miracles et toute sa sagesse, elle réproouve tout cela et dit qu'elle n'a ni sagesse, ni signe, mais la croix et la folie» (L. 291). Conseguentemente, conclude Overbeck, Pascal «cerca *soprattutto* di incutere sgomento tramite il pensiero della morte come porta per l'eternità oscura, e del limitato intelletto umano, che svolazza sbalordito tra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo» (corsivo nostro)<sup>18</sup>. Ma per far ciò «si deve avere una concezione del mondo e della vita ben diversa da quella dei nostri apologeti». Ed anche possedere qualità intellettuali che sicuramente «il professor Luthardt di Lipsia» non può vantare.

Di questa limitatezza [dell'intelletto umano] può parlare un *Pascal*, il quale sostiene allo stesso tempo che pensare correttamente è il fondamento della morale, e non scrittori che da ogni punto di vista peccano contro la morale così concepita, e fanno nascere il sospetto che nel richiamarsi alla limitatezza umana a loro non interessi nient'altro se non di difenderla perché è la caratteristica peculiare dei loro argomenti; Pascal ne può parlare, Pascal che sa trovare la bella espressione: «essere sconvolto dalla ragione (*être ébranlé par la raison*)» e non scrittori che continuano a domandarsi se sia universalmente vero, come Pascal sostiene, che tale sconvolgimento solitamente sopraggiunga nel ventesimo anno d'età.

In breve, il modello pascaliano finisce per esasperare i limiti di quei progetti apologetici che proprio a Pascal pretendevano di rifarsi. *Nemmeno Pascal*, con la sua fede e la sua intelligenza, riuscì a dare dignità alla prova storica: come potrà mai «l'ottusità dell'apologetica odierna»?

Se ci siamo dilungati sulle pagine dello «scrittarello del 1873» è perché, ancor più che nel caso di Lange e Schopenhauer, Nietzsche farà ampiamente tesoro di queste considerazioni per il suo confronto con Pascal. In particolare la lettura e la discussione diretta con Overbeck sembra avergli offerto l'occasione per approfondire un tema che diverrà poi centrale all'epoca di *Aurora*: ovvero quello della *natura* dell'apologetica pascaliana. Sottolineando la priorità della «disposizione dell'animo» sulla prova, Overbeck poneva infatti la questione della *possibilità* stessa della prova. Detto altrimenti: i «mezzi» di grandiosa «potenza» che Pascal fornisce alla

<sup>18</sup> Tenendo conto di queste pagine e della vicinanza con Overbeck durante la redazione di *Über die Christlichkeit...* va forse ridimensionata l'ipotesi che Nietzsche sia giunto a una reale comprensione della logica dell'apologetica pascaliana *soltanto* dopo la lettura di Brunetière nel 1887 (C. PIAZZESI, *Nietzsche lettore di Pascal...*, cit.).

ragione conducono ad una dimostrazione della fede o non piuttosto ad uno «sconvolgimento» della ragione da parte della ragione medesima? Nietzsche farà interamente suo questo interrogativo e ne proporrà, come vedremo, una soluzione radicale.

## 2. Nietzsche lettore delle «Pensées»

Nel corso del suo apprendistato filosofico Nietzsche poté dunque formarsi una precisa seppur sommaria immagine di Pascal. È tuttavia soltanto a partire dagli anni settanta che la lettura diretta delle *Pensées*<sup>19</sup> si affianca alle conoscenze generiche, consentendogli finalmente di impostare un vero e proprio confronto filosofico con l'autore francese. Le opere pubblicate e i frammenti postumi cominciano così a popolarsi di note di lettura e considerazioni sviluppate a margine dell'opera di Pascal. Il più delle volte abbiamo a che fare con ragionamenti in cui Pascal appare come un elemento di conferma: le citazioni dalle *Pensées* vengono cioè introdotte come esemplificazioni di tesi da provare o rigettare, ma non analizzate in se stesse. In qualche occasione però Nietzsche sembra impegnarsi in una vera e propria *lettura* del testo pascaliano. Si tratta di un numero più ristretto di casi, che tuttavia mettono bene in evidenza con quanta attenzione e serietà Nietzsche si concentri anche su singole *pensées*. Ne proponiamo due esempi che mostreranno fino a che punto Nietzsche *interprete di Pascal* sia debitore nei riguardi di Nietzsche *lettore delle Pensées*. a) Uno dei temi ad aver attirato più precocemente l'attenzione di Nietzsche è quello del *divertissement*. Ne dà testimonianza un frammento postumo dell'autunno 1873, preparatorio e parallelo ad un passaggio della prima *Inattuale*<sup>20</sup>. Qui Nietzsche si scaglia contro il «paradosso» della scienza moderna, presa dalla frenesia dei risultati ma indifferente al senso ultimo della propria attività. «l'uomo scientifico [...] si comporta come se l'esistenza non fosse una cosa terribile e preoccupante, bensì un saldo possesso, garantito per un tempo eterno». Si tratta di un atteggiamento con conseguenze della massima gravità, che Nietzsche denuncia con parole infiammate: «all'intorno fissano lo sguardo su di lui, l'erede di poche ore, i più spaventosi precipizi, ogni passo gli dovrebbe ricordare: a che

<sup>19</sup> Nietzsche possedeva una edizione tedesca delle *Pensées* condotta sulla base dell'edizione Faugère del 1844: *Gedanken, Fragmente und Briefe. Aus dem Französischen nach der mit vielen unedirten Abschnitten vermehrten Ausgabe P. Faugère's. Deutsch von Dr. C. F. Schwartz. Zweite Auflage. In zwei Theilen*, Leipzig, O. Wigand 1865 (d'ora in poi FAU, seguito dal volume e la pagina). Per le annotazioni all'esemplare nietzscheano cfr. G. CAMPIONI, P. D'ITORIO, M.C. FORNARI, F. FRONTEROTTA, A. ORSUCCI unter Mitarbeit von R. MÜLLER-BUCK, *Nietzsches persönliche Bibliothek (BN)*, Berlin – New-York, Walter de Gruyter 2002, pp. 442-443. La presenza dell'indicazione manoscritta «mal tradotto» in margine a p. 81 di quest'esemplare (nota in *Opere V/ 1*, p. 641) ha fatto ipotizzare che Nietzsche consultasse anche una edizione originale – probabilmente Havet (1852), dalla quale d'ora in avanti citeremo (per ragioni di comodità, i testi saranno comunque identificati dalla consueta numerazione Lafuma).

<sup>20</sup> UBDS § 8, *Opere III/ 1*, p. 214. Cfr. *Opere III/ 3*, 2, 28[1].

scopo? verso dove? da dove? [Wozu? Wohin? Woher?] Ma la sua anima si infiamma davanti al compito di contare gli stami di un fiore». Questa alienazione nell'attivismo dei «dotti» contemporanei suscita spontaneamente in Nietzsche l'analogia con il *divertissement* di Pascal. Le *Pensées* analizzano infatti il *divertissement* come una alienazione volontaria dell'uomo che cerca nelle distrazioni una protezione contro i quesiti esistenziali fondamentali: «Pascal ritiene in genere che gli uomini si dedichino così assiduamente ai loro affari e alle scienze solo per sfuggire in tal modo ai problemi che ogni solitudine, ogni vero ozio imporrebbe loro, ossia quei problemi circa lo scopo, il donde e il verso dove». Il testo di riferimento nelle *Pensées* è il lungo frammento L. 139 (FAU II, 26):

Divertissement. On charge les hommes, dès l'enfance, du soin de leur honneur, de leur bien, de leurs amis, et encore du bien et de l'honneur de leurs amis. On les accable d'affaires, de l'apprentissage des langues et d'exercices, et on leur fait entendre qu'ils ne sauraient être heureux, sans que leur santé, leur honneur, leur fortune et celle de leurs amis soient en bon état, et qu'une seule chose qui manque les rendra malheureux. Ainsi on leur donne des charges et des affaires qui les font tracasser dès la pointe du jour. Voilà, direz-vous, une étrange manière de les rendre heureux! Que pourrait-on faire de mieux pour les rendre malheureux? Comment! ce qu'on pourrait faire? Il ne faudrait que leur ôter tous ces soins, car alors ils se verraient, ils penseraient à ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont; et ainsi on ne peut trop les occuper et les détourner; et c'est pourquoi après leur avoir tant préparé d'affaires, s'ils ont quelque temps de relâche, on leur conseille de l'employer à se divertir, et jouer, et à s'occuper toujours tout entiers.

Pascal interviene dunque a confermare, con una considerazione astratta, la denuncia di Nietzsche. Ma proprio nel modo in cui sintetizza e riprende ai propri fini il testo delle *Pensées*, Nietzsche rivela una profondità di lettura notevolissima. Negli altri testi in cui Pascal analizza il fenomeno del *divertissement*, la ragione ultima di questo «tendre au repos par l'agitation» è indicata infatti da formule generiche. Si parla di «ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre», di «malheur naturel de notre condition faible et mortelle», di incapacità a sopportare «la vue de ses misères». In rapporto a queste motivazioni, il *divertissement* potrebbe essere interpretato – ed è stato interpretato – come un fenomeno meramente psicologico, del quale Pascal, da buon moralista, svela il meccanismo. Ovvero: con le più svariate attività l'uomo cerca di distrarsi dai pensieri tristi e foschi. In realtà, ad una lettura più attenta, ci si rende conto che le *Pensées* attribuiscono al bisogno di «se divertir» un senso ben più radicale e profondo: il *divertissement* rappresenta infatti un carattere *essenziale* dell'uomo, che si deduce dalla sua stessa natura pensante, o meglio dalla negazione di tale natura. Lo si vede con chiarezza nella *pensée* L. 620:

L'homme est visiblement fait pour penser; c'est toute sa dignité et tout son mérite; et tout son devoir est de penser comme il faut: or l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin. Or à quoi pense le monde? Jamais à cela; mais à danser, à jouer du luth, à chanter, à faire des vers, à courir la bague, etc., à se battre, à se faire roi, sans penser à ce que c'est qu'être roi, et qu'être homme.

La *cogitatio* è (cartesianamente) l'essenza dell'uomo e per questo «être homme» significa portare a perfezione tale natura (pensare secondo l'*ordo cogitandi*). Perciò, conclude Pascal, il *divertissement* è la condizione di chi non riconosce la propria destinazione essenziale: chi pensa come «le monde» rinuncia a «penser comme il faut» e dunque a essere ciò per cui è «visiblement fait». Senza alcun dubbio ci si sta muovendo in un campo che esorbita la mera fenomenologia morale. Ora, soltanto nel frammento ripreso da Nietzsche nell'*Inattuale* questo significato profondo del *divertissement* fa capolino: vi si legge infatti che senza «tous ces soins» gli uomini «se veraient», cioè rifletterebero «à ce que c'est qu'être homme», esercitando la *cogitatio* secondo l'ordine che prescrive di «commencer par soi, et par son auteur et sa fin» (L. 620) precisamente perché «ils penseraient à ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont». La versione tedesca del testo («dann würden sie sich selbst sehen, daran denken, was sie sind, woher sie kommen, wohin sie gehen») permette a Nietzsche di condensare l'analisi in una formula icastica: «die Frage nach dem Warum, Woher, Wohin». Il *divertissement* si rivela così ben altro che il semplice ricorso alla distrazione per fuggire dai dolori e dalle malattie. Si tratta piuttosto di rinunciare a farsi carico della propria «condition faible et mortelle» ovvero di rinunciare a *pensare* la propria *condizione* secondo la triplice questione «Wozu? Wohin? Woher?». Nietzsche lo comprende perfettamente e parla perciò di indietreggiare di fronte ai «problemi più importanti», cioè quelli della *Kultur*: «Dunque rispondeteci almeno su questo punto: da dove viene, dove va e a che scopo tende la scienza [woher, wohin, wozu], se non deve condurre alla cultura?». Pur se circoscritto in una menzione breve nella *Inattuale* su David Strauss, il modo in cui Nietzsche riutilizza le *Pensées* testimonia dunque una attenzione al testo e uno sforzo interpretativo non trascurabili<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Due pagine più tarde in cui il tema del *divertissement* riemerge nuovamente ne forniscono conferma ulteriore: a) la prima appartiene ad *Aurora* ed è l'aforisma 549 intitolato «Fuggire se stessi» («Selbstflucht»). Qui la struttura del *divertissement* viene sfruttata per riunire in un'unica interpretazione le varie forme di «calmanti» adottati dai grandi spiriti per lenire la fatica delle loro passioni intellettuali. Le imprese, le opere e l'«unio mystica» aiuterebbero l'anima a sopportare le «convulsioni spirituali». Nietzsche cerca in Pascal un concetto che permetta di descrivere l'agire come la ricerca di un «fuori di sé»: «E così sarebbe forse l'impulso ad agire nient'altro, in definitiva, che un fuggire se stessi? – ci chiederebbe Pascal. Proprio così!» Il *divertissement*, alienazione volontaria in soddisfazioni immaginarie, è la risposta perfetta: per sopportarsi Byron, Shakespeare e i mistici si lasciano «divertir» da qualcosa altro da sé. Ora, si potrebbe forse obiettare che Nietzsche perde così la specificità dell'analisi pascaliana che sembrava tenere in pugno nella prima *Inattuale*: da misconoscimento delle domande essenziali, il *divertissement* è divenuto qui pura dimenticanza di sé. Ebbene, se si consulta l'originale dell'aforisma di *Aurora* si scopre che di questa infedeltà Nietzsche era pienamente cosciente. Vi si legge infatti: «E così sarebbe forse l'impulso ad agire nient'altro, in definitiva, che un fuggire se stessi? È un'idea che Pascal avrebbe approvato: *ma sarebbe una generalizzazione eccessiva*» (*Opere* V/1, p. 655). La deformazione del concetto di *divertissement* è quindi riconosciuta e imputata ad una volontà di schematizzazione, schematizzazione non giustificata dal testo delle *Pensées*. Nel piegare la nozione di *divertissement* alle sue esigenze Nietzsche, quindi, la impoverisce, ma lo fa con la cognizione di causa di chi altrove (prima *Inattuale*) l'ha compresa in tutta la sua ricchezza. b) A questa medesima conclusione conduce anche un frammento coevo (fine 1880) dove si legge: «Il desiderio di quiete da non interpretare falsamente come Pascal! Così pure quello di movi-

b) Oltre a quello del *divertissement*, l'altro tema pascaliano attorno al quale Nietzsche esercita e mostra la sua intelligenza di lettore è quello della «scommessa» (*pari*). Scelta pressoché obbligata, vista la celebrità dell'argomento, quasi indissolubilmente legato alla figura di Pascal. A tal proposito, gli interpreti si sono concentrati soprattutto su di un frammento postumo degli anni 1885-1886<sup>22</sup>. In esso Nietzsche contrappone la scommessa di Pascal, basata sulla «terribile possibilità» che esista Dio e una infinita dannazione, al «cristianesimo oppiaceo» odierno. Tale «svolta edonistica» in direzione del buddhismo sarebbe il segno che il cristiano attuale «non ha la forza né per creare, lottare, osare, voler esser soli, né per il pascalismo, questo almanaccante disprezzo di sé, per il credere all'indignità umana, per la paura di trovarsi "forse condannati"»<sup>23</sup>. Come si è giustamente osservato, in questo testo Nietzsche non discute il *pari* in se stesso ma si limita ad assumerlo come espressione di una «forza» nella fede che è andata progressivamente estinguendosi nella storia del cristianesimo<sup>24</sup>. Ora, è singolare che a fronte di tanto interesse per un frammento dove il *pari* è menzionato solo incidentalmente, l'unico testo dove Nietzsche cita espressamente l'argomento pascaliano passi quasi sistematicamente sotto silenzio. Si tratta dell'aforisma 116 di *Umano, troppo umano I* (*Opere IV/1*, p. 99):

---

mento!» (*Opere V/1*, 7[282]). In questo caso Nietzsche sembrerebbe prendere le distanze da Pascal. Più propriamente sembrerebbe negare *tout court* il valore dell'analisi pascaliana del *divertissement*: una discussione diretta del testo delle *Pensées* appare perciò preclusa a priori. In realtà anche qui si ha a che fare con una nota a margine che testimonia una volta di più della finezza e dell'acume di Nietzsche lettore. Ciò che Nietzsche nega non è l'analisi del *divertissement* nella sua generalità, ma il modo in cui, in essa, Pascal interpreta («deuten») il desiderio di quiete e quello di movimento. Il riferimento è ad un passaggio ben preciso di L. 136 (FAU II, 29-30) dove si legge: «Ils ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au dehors, qui vient du ressentiment de leurs misères continuelles; et ils ont un autre instinct secret, qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos, et non pas dans le tumulte». Come si vede ciò che Nietzsche non approva è la caratterizzazione dei due «instincts» rispettivamente come effetto «du ressentiment de leurs misères continuelles» e «reste de la grandeur de notre première nature», ovvero come riflessi delle condizioni di peccato e grazia preadamitica. Si tratta di un procedimento del quale Nietzsche accusa regolarmente il cristianesimo, e in *Aurora*, come vedremo, proprio ricordando Pascal. In ciò il caso del *divertissement* doveva risultare emblematico: le analisi di Pascal andavano pienamente sottoscrritte finché si applicavano a «l'état propre de la complexion» dell'uomo, ma rifiutate non appena si affacciava l'interpretazione in termini di «prima» e «seconda natura». Lungi dal testimoniare un allontanamento di Nietzsche da Pascal anche questo frammento 7[282] mostra dunque quanto meticolosamente egli si concentri sul testo delle *Pensées*, discutendone finanche i minimi elementi.

<sup>22</sup> Cfr. soprattutto le opere cit. di Dionne e Donnellan ma anche G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF 1962, pp. 41-43.

<sup>23</sup> *Opere VIII/1*, 2[144].

<sup>24</sup> Henri Birault scrive a proposito che «ce texte, en effet, ne porte pas essentiellement sur le christianisme de Pascal mais d'abord et avant tout sur le christianisme contemporain qui en est comme la dégénérescence» (*Nietzsche et le pari de Pascal*, «Archivio di Filosofia», III, 1962, pp. 67-90; p. 84). Questo giustifica il fatto che Birault medesimo presenti il proprio intervento come una «"défense et illustration" de l'interprétation nietzschéenne du pari de Pascal» portata avanti «à nos risques et périls» (p. 68).

*Il cristiano ordinario.* Se il Cristianesimo avesse ragione con la sua dottrina del Dio vendicatore, dello stato di peccato universale, della predestinazione e del pericolo di un'eterna dannazione, sarebbe un segno di debolezza di mente e di mancanza di carattere il *non* farsi prete, apostolo o eremita e il non lavorare con timore e tremore unicamente alla propria salvezza; sarebbe insensato perdere così di vista il vantaggio eterno per la comodità temporanea. Ammesso che in genere si *creda*, il cristiano ordinario è una pietosa figura, un uomo che veramente non sa contare fino a tre, e che del resto, proprio a causa della sua irresponsabilità, non meriterebbe di essere punito così duramente come il Cristianesimo gli promette.

Poiché quello che ci preme qui è soltanto mostrare la scrupolosità con cui Nietzsche legge le *Pensées*, ci limiteremo a indicare le fonti di quest'aforisma, senza discuterne il contenuto. L'argomento della scommessa è evidentemente richiamato dall'espressione «sarebbe insensato perdere così di vista il vantaggio eterno per la comodità temporanea». Ma che si tratti di una citazione letterale del *pari* e non di una mera allusione lo dimostra un particolare altrimenti enigmatico. Nietzsche afferma: «il cristiano ordinario [...] non sa contare fino a tre»: espressione incomprensibile se non si tiene presente il testo pascaliano, dove si legge appunto:

Voyons: puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une, vous pourriez encore gager. Mais s'il y en avait trois à gagner, il faudrait jouer [...] et vous seriez imprudent, lorsque vous êtes forcé à jouer, de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois (L. 418, FAU II, 137).

Il cristiano che non sa contare fino a tre è precisamente l'interlocutore della scommessa di Pascal, indotto a verificare l'opportunità di puntare su Dio dall'esempio di «tre vite» da guadagnare contro una da perdere. Anche la caratterizzazione di chi non sa «scommettere» come «insensato» [unsinnig] e affetto da «debolezza di mente e mancanza di carattere» [Schwachsinn und Charakterlosigkeit] viene direttamente dall'originale pascaliano. Appena dopo il passaggio citato, Pascal scrive infatti: «vous agiriez de mauvais sens de refuser de jouer une vie contre trois» espressione che il traduttore tedesco aveva reso con «unvernünftig». L'aforisma di *Umano* si presenta dunque come una riscrittura puntuale della *pensée* L. 418. Anzi, nella sua fedeltà a Pascal, Nietzsche giunge a delle conseguenze ancora più estreme dell'originale. Dove infatti il *pari* si voleva soltanto una «micro-apologia» per libertini, Nietzsche ne fa un argomento che riconosce nel martire l'unico vero fedele.

Gli esempi del *divertissement* e del *pari* hanno mostrato a sufficienza, speriamo, con quanta attenzione Nietzsche si accosti ai testi di Pascal<sup>25</sup>. A

<sup>25</sup> Un altro caso analogo potrebbe essere quello del frammento 18[32] (*Opere* IV/2) da accostare a L. 978 (FAU II, 47ss). Altri casi di citazioni o riferimenti alle *Pensées* in *Opere* III/2, p. 369: cfr. L. 803 (FAU II, 85); *Opere* IV/3, 36[3]: cfr. FAU I, 113; M 46, *Opere* V/1, p. 40: cfr. FAU I, 316; *Opere* V/1, 7[21]: cfr. L. 919 (FAU II, 242ss); *Opere* V/1, 7[208]: cfr. FAU I, 369-370; *Opere* VII/3, 34[12]: cfr. L. 552 (FAU I, 193) e forse *Opere* IV/2, 17[102], 18[56]: cfr. L. 978 (FAU II, 47ss). I frammenti 7[271-272] (*Opere* V/1) sono invece citazioni dalle *Provinciali* (rispettivamente XVIII e V), forse lette per via indiretta.

differenza ad esempio di Descartes, spesso criticato ma pochissimo discusso nell'*opus* nietzscheano, l'opera pascaliana rimane sempre un referente diretto e concreto. Per giungere ad «amare» Pascal, come dice in *Ecce Homo*, Nietzsche l'ha prima lungamente «letto». Anzi, solo la base di una rigorosa *lettura* gli ha permesso di proporre un'interpretazione profonda come quella che andremo ora ad analizzare.

### 3. «Pascal als Typus»

Per Nietzsche la «questione Pascal» è innanzitutto quella della definizione di un *tipo*. Ai suoi occhi, infatti, l'autore delle *Pensées* è meno un individuo che l'incarnazione di un concetto. A partire dalla fine degli anni ottanta nei frammenti postumi apparirà addirittura il lemma «Pascalismus»<sup>26</sup>, a significare la completa cristallizzazione di un «caractère»<sup>27</sup> dai tratti ben definiti, autonomo rispetto al Pascal storico. Ma il «Typus» è tale solo in riferimento ad un archetipo. E nel caso di Pascal non è difficile indovinare di quale si tratti: «Per un modo di pensare (come quello cristiano) bisogna immaginare l'uomo ideale, fatto per esso – per esempio, Pascal» (*Opere* VII/2, 26[191]). La vita e le opere del filosofo francese testimoniano tutte le qualità che l'ideale ascetico impone all'umanità. In lui infatti il cristianesimo ha espresso le sue forze più nobili e sofisticate, facendone l'esemplare di una specie di vita della quale Lutero incarna la forma più comune e mediocre. Nello specifico, la *tipicità* cristiana di Pascal è data dalla maniera in cui la valutazione morale si è impadronita in lui di ogni istinto. Nietzsche indica questo processo col termine «idiosincrasia morale» e lo pone come uno degli interrogativi centrali per la questione del *valore* della morale: «com'è possibile che uno abbia rispetto di sé soltanto in riferimento ai valori morali, che *subordini* e tenga in poco conto ogni altra cosa in confronto a bene, male, miglioramento, salvezza dell'anima, ecc.? [...] per esempio Pascal»<sup>28</sup>. Come abbiamo già ricordato in precedenza, Nietzsche identifica il fondo del cristianesimo in un errore di interpretazione. Di fronte alla forza inquietante degli istinti, il cristiano trova nei valori morali uno «schema interpretativo» con cui «sopportarsi»<sup>29</sup>. Invece di affrontare il male, la morale lo interpreta. E così

qualunque cosa provenga dallo stomaco, dagli intestini, dal battito cardiaco, dai nervi, dalla bile, dallo sperma – tutti quei disturbi, quelle debilitazioni, quelle sovraccitazioni, l'intera casualità della macchina a noi tanto ignota – tutto questo un cristiano come Pascal deve prenderlo per un fenomeno morale-religioso, sollevando il problema se qui dentro ci sia Dio o il diavolo, il bene o il male, la salvezza o la dannazione<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Cfr. ad esempio *Opere* VII/2, 25[121] e VIII/2, 10[125]; 10[144].

<sup>27</sup> Come ricorda un frammento postumo della fine del 1880 anche La Bruyère, nella sua opera dedicata giustappunto alla descrizione dei vari *Caractères*, nomina Pascal: cfr. *Opere* V/1, 7[273]: «Il grande Condé, Richelieu, Pascal, Bossuet sono nominati da La Bruyère».

<sup>28</sup> *Opere* VIII/2, 10[121].

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> M 86, *Opere* V/1, p. 63.

L'«idiosincrasia» di Pascal è tanto più stupefacente quanto più si ricordi la sua formazione cartesiana, una formazione che doveva avergli reso ben chiaro che il corpo dell'uomo non è che una «Maschine». La verità dell'organismo e delle sue pulsioni viene occultata senza scrupoli. La perfetta cristianità di Pascal sta proprio nel prendere alla lettera il dettato paolino: «Io non vivo, ma Cristo in me» (*Gal.* II, 20). Dove in realtà, osserva Nietzsche, «dire “è Dio che fa ciò dentro di noi” [*Philip.* II, 13] come Pascal, non è annullare l'uomo e mettere Dio al suo posto: bensì la grazia che egli invoca è il massimo sforzo della natura umana. Egli chiama Dio ciò che di esaltato e di più puro sente in sé»<sup>31</sup>. In questo senso, un particolare della biografia del filosofo francese appare a Nietzsche il marchio perfetto del «Typus»: la sua malattia. Nella *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* Pascal teorizza infatti il valore della propria malattia come stato di perfetta conformazione al Cristo e perciò come la condizione più augurabile per il fedele: «Faites-moi bien connaître, que les maux du corps ne sont autre chose que la figure et la punition tout ensemble des maux de l'âme». Contro questo ennesimo errore di interpretazione, Nietzsche non può trattenersi dal denunciare «l'ignoranza in *physiologis*» dei cristiani:

Il dispregiare e il preconetto non voler vedere le esigenze del corpo, la scoperta del corpo; il presupposto che tutto sia in tal modo conforme alla superiore misura dell'uomo, – che torni necessariamente a vantaggio dell'anima; la riduzione sistematica di tutti i sentimenti complessivi del corpo ai valori morali; la malattia stessa pensata come determinata dalla morale, magari come punizione, o come prova o anche come stato di salvezza, in cui l'uomo diviene più perfetto di quanto potrebbe essere nella salute (l'idea di Pascal)<sup>32</sup>.

Come si sa, Nietzsche considera il cristianesimo un'espressione della *décadence*, come una creazione di una «vita degenerante» che per legittimarsi fa della propria malattia un valore. Ora, Pascal assume questa verità in tutto il suo rigore. E vede nel malato non soltanto un uomo come gli altri, identico all'individuo sano e forte, ma addirittura qualcosa che ha «più valore» del sano<sup>33</sup>. «L'idiosincrasia morale» ha radici tanto profonde in lui da negare addirittura «l'andamento naturale dello sviluppo [...], i valori naturali», l'amore per la propria sopravvivenza. E vedremo più avanti quale effetto ciò produrrà su un altro istinto altrettanto fondamentale quale quello della verità.

Pascal è dunque «il cristiano europeo», colui che dà corpo e parola all'ideale ascetico impersonandolo e sviluppandone con rigore finanche le conseguenze ultime. Ma proprio la sua perfezione di «Typus» condanna Pascal ad un ruolo storico definitivo. Proprio perché incarna alla perfezione il cristianesimo, il filosofo francese ne condivide, cioè, in tutto e per tutto anche il destino. Un destino che agli occhi di Nietzsche è quello di un'imminente

<sup>31</sup> *Opere* V/1, 7[271]

<sup>32</sup> *Opere* VIII/3, 15[89]; il riferimento alla *Prière* ci sembra più pertinente che quello, suggerito dal curatore, alla *pensée* L. 638.

<sup>33</sup> *Opere* VIII/3, 14[5]; 15[110].

scomparsa, come sancisce l'annuncio della morte di Dio. Vedremo più avanti cosa ciò significhi in dettaglio. Per ora ci preme soltanto sottolineare come Nietzsche riconosca in Pascal non soltanto il cristiano perfetto ma anche la perfezione del cristianesimo, ovvero il suo compimento e la sua necessaria fine. A differenza dei Gesuiti, capaci di adattare alle esigenze della sopravvivenza il rigore dei dogmi, Pascal si conduce con tale intransigenza nella fede da mostrarne al contempo tutte le potenzialità, ma anche tutti i limiti. Per Nietzsche, in effetti, è la storia stessa della cristianità a conoscere nel XVII secolo un tornante essenziale: solo nella Francia dell'Ancien Regime, scrive infatti in *Aurora*, «il cristianesimo ha raggiunto i suoi tipi più perfetti»<sup>34</sup>, lì «i più difficili ideali cristiani si sono trasformati in esseri umani e non sono restati soltanto idea, disposizione iniziale, mediocrità». Gli esempi sono Fénelon, «la perfetta e affascinante espressione della *cultura ecclesiastica* in tutta la sua forza», Rancé, «colui che ha dato all'ideale ascetico del cristianesimo la sua estrema severità», Madame de Guyon, Francesco di Sales<sup>35</sup>. Ma soprattutto Pascal, «*il primo* di tutti i cristiani nell'aver fatto del suo ardore, della sua intelligenza e onestà una cosa sola» (corsivo nostro). La «Vorstellung» disegnata da Paolo si compie quindi in suolo francese, dopo un millennio e mezzo di tentativi. Ma proprio per questo «le pagine del Pascal giudeo rendono manifesta l'origine del cristianesimo, nella stessa misura in cui le pagine del Pascal francese mettono a nudo il suo destino e ciò che lo farà perire»<sup>36</sup>. Compiuto il «Typus», il *dopo* è sempre sinonimo di decadenza. Anzi, nel caso del cristianesimo, è proprio il compimento dell'ideale a imporre la distruzione dell'ideale medesimo. Nietzsche lo ribadisce più volte, in formule difficili da sottostimare: «il colloquio di Pascal con Gesù<sup>37</sup> è più bello di qualsiasi cosa del Nuovo Testamento! [...] Da allora, non si è più continuato a poetare di questo Gesù, perciò dopo Port-Royal il cristianesimo è in decadenza ovunque»<sup>38</sup>. La conoscenza che Pascal mostra della sua fede è «senile», si leggerà altrove, sempre in *Aurora*: in lui si percepisce la saggezza malinconica di un destino compiuto. In breve, e con una formula a dir poco stupefacente: «Da Pascal in poi non è accaduto niente»<sup>39</sup>.

Per Nietzsche il «problema Pascal» è dunque quello della possibilità dell'esistenza cristiana. Ovvero: come può l'interpretazione morale della natura diventare essa stessa natura? Una risposta non va cercata tra i fedeli odierni, ormai insensibili alla «follia della croce». Ma, come osservava Overbeck, Pascal era in grado di «usare mezzi di una tale potenza» da risultare insostenibili alle «forze» dei cristiani del nostro tempo. Dotato delle più alte qualità intellettuali e spirituali, egli poté *vivere* l'ideale ascetico senza doverlo adattare alla misura della mediocrità. La lettura attenta delle *Pensées*, che abbiamo sopra messo in luce, offriva a Nietzsche tutte le testimonianze necessarie in merito. Nietzsche riuscì a trovare in Pascal un «por-

<sup>34</sup> *Opere* V/1, 5[37].

<sup>35</sup> M 192, *Opere* V/1, pp. 136-137.

<sup>36</sup> M 68, *Opere* V/1, p. 49.

<sup>37</sup> Nietzsche fa riferimento alla *pensée* L. 919 (FAU II, pp. 242-244).

<sup>38</sup> *Opere* V/1, 7[29].

<sup>39</sup> *Opere* VII/3, 44[2].

trait abregé» del cristianesimo che gli consentì di sezionarne i differenti caratteri nella carne viva. E così facendo finì col riconoscere in Pascal, come in se stesso, «un destino». La perfezione con cui il filosofo francese assunse la propria fede trasformò la sua vicenda in un apologo dell'intera storia del cristianesimo. In lui la cristianità mostrava la sua essenza e la sua destinazione ultima. In quanto «Typus»<sup>40</sup> dell'ideale ascetico e della morale cristiana Pascal rappresentava dunque l'inevitabile «avversario perfetto» del progetto filosofico nietzscheano.

#### 4. *Odio di sé e passione per la verità*

Più volte Nietzsche conforta il proprio giudizio sul valore della morale cristiana con la forza di due *auctoritates*. Si tratta di due testimoni diretti ed obiettivi del cristianesimo in fasce: Pilato e Tacito. La loro valutazione è affidata a una coppia di *sententiae* delle quali Nietzsche apprezza la stringata profondità: «igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt» (*Annales*, XV, 44) e «Quid est veritas?» (*Job*. XVIII, 37-38). A proposito della prima, Nietzsche si limiterà a chiosare entusiasticamente: «È vero!»<sup>41</sup>. La seconda invece la considererà «l'unica parola» del Nuovo Testamento «che abbia un valore»<sup>42</sup>. Entrambe costituiranno qualcosa come dei «segnavia» nella critica dell'ideale ascetico. Non sarà quindi inopportuno assumerle come punti di riferimento anche nella nostra ricostruzione del nietzscheano «Vergleich mit Pascal».

a) In effetti, la citazione di Tacito appare esplicitamente accoppiata al nome di Pascal in un aforisma di *Aurora*. Si tratta del numero 63, intitolato *Odio del prossimo*:

Posto che noi sentiamo l'altro così come egli sente se stesso, – cosa, questa che Schopenhauer chiama compassione e che più giustamente si dovrebbe chiamare unpassione, dolore all'unisono, – noi dovremmo odiarlo se lui, come Pascal, trova se stesso odioso. E fu ben questo, in complesso, il sentimento di Pascal verso gli uomini, e similmente quello dell'antico cristianesimo, che, come riporta Tacito, veniva «convinto», sotto Nerone, di *odium generis humani*<sup>43</sup>.

Nietzsche pone qui come un paradosso la conciliabilità di due passaggi evangelici sui quali già Agostino si era interrogato (*Sermones* 368): «Qui amat animam suam, perdet illam» (*Job*. XII, 25) e «Diliges proximum tuum sicut te ipsum» (*Mtt.* XXII, 39). E riconosce in Pascal l'esempio del perfetto cristiano che di tale paradosso ha fatto la propria divisa. Il riferimento è ad una *pensée* celebre nella quale si legge che «le moi est haïssable», anzi che

<sup>40</sup> *Opere* VIII/3, 14[6].

<sup>41</sup> *Opere* V/1, 6[300].

<sup>42</sup> AC § 46, *Opere* VI/3 p. 229.

<sup>43</sup> M 63, *Opere* V/1, p. 48.

esso è «*toujours haïssable*»<sup>44</sup> in quanto essenzialmente tarato dall'ingiustizia del peccato originale. A partire da Pascal, Nietzsche si limita a dedurre sillogisticamente, avendo come premessa minore il precetto evangelico («ama il prossimo tuo come te stesso»). Il risultato è la *sententia* tacitiana che, derivata al contempo dalle parole di Cristo e del più perfetto dei cristiani, conferma la sua profonda verità. La volontà di Nietzsche in questa *reductio ad absurdum* è ovviamente quella di denunciare il carattere eminentemente decadente del cristianesimo: i valori altruistici di cui si ammanta l'ideale ascetico hanno la loro radice in una tendenza negatrice della vita: «per ritenere che l'umanità meritasse un sacrificio da parte di un dio, bisognava disprezzarla profondamente e degradarla ai propri occhi»<sup>45</sup>. Ma, al di sotto della denuncia, si percepisce anche lo stupore di un interrogativo: ovvero, com'è possibile sopportare un ideale del genere? In effetti, come scriverà altrove negli stessi anni, «se il cristianesimo, concepito in tutta la sua forza, dominasse, [...] in breve tempo provocherebbe la fine del genere umano». Ed anzi, «certi padri della Chiesa ammettono questa coerenza: non vi vedono né un rimprovero né un'obiezione»<sup>46</sup>. L'esistenza del cristiano si pone cioè come un paradosso vivente: l'odio di sé e dell'uomo in generale non consente, a chi lo assuma con coerenza, di sopravvivere alla propria fede. Ora, Pascal vuole insieme la coerenza e il cristianesimo<sup>47</sup> e per questo Nietzsche ne fa una sorta di esperimento su cui studiare la *sostenibilità* dell'ideale cristiano. La questione diventa allora: come poté Pascal essere cristiano e amare se stesso?

Questo problema, seppur diversamente formulato, era stato uno dei primi a farsi avanti nella riflessione nietzscheana sul cristianesimo. Se ne trova traccia, infatti, già in un lungo frammento postumo dell'estate 1875, una serie di note che Nietzsche stese a margine de *Il valore della vita* di E. Dühring<sup>48</sup>. Si tratta per lo più di un riassunto del testo originale, ma in conclusione Nietzsche aggiunge alcune pagine intitolate «mie considerazioni finali» dove, scrive, «esporrò finalmente il mio vangelo». Il termine evoca chiaramente il problema del cristianesimo e ancor più l'argomento, ovvero proprio quello dell'impossibile amore di sé:

Non si ama ciò che si onora: questo è noto. E amerebbe nel modo più puro colui che fosse costretto non già ad onorare la cosa amata, bensì a disprezzarla. Il disprezzo riguarda il cervello. Se qualcuno fosse in grado di *amare in modo perfettamente puro* se stesso – ossia con un amore di sé completamente purificato – costui dovrebbe al tempo stesso disprezzare se stesso. Ama te stesso e nessuno al di fuori di te perché puoi conoscere soltanto te; ama gli altri, se sei in grado di farlo, cioè se sei in condizione di conoscerli completamente, e di disprezzarli come disprezzi te stesso.

<sup>44</sup> L. 597 (FAU I, 190).

<sup>45</sup> *Opere* V/1, 6[143], dove anche è citata la *sententia* di Tacito.

<sup>46</sup> *Opere* V/1, 3[105].

<sup>47</sup> Ricordiamo la definizione della lettera a Brandes del 1888: «Pascal, l'unico cristiano logico».

<sup>48</sup> E. DÜHRING, *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung von Dr. E. Dühring, Docent der Philosophie und Nationalökonomie an der Berliner Universität*, Breslau, E. Trewendt 1865 (cfr. *Nietzsches persönliche Bibliothek*, cit., p. 202).

so. Questa è la posizione di Cristo di fronte al mondo. Si tratta dell'*amore di sé* per commiserazione: qui sta il nocciolo del cristianesimo, a prescindere da ogni involucri e da ogni mitologia<sup>49</sup>.

Partendo da un assioma («amare» ed «onorare» sono inconciliabili) Nietzsche deduce l'essenza dell'amore di sé cristiano: «l'amore del cristiano si fonda sul disprezzo»<sup>50</sup> ed è perciò un amore «per commiserazione». Il problema che più tardi sarà al centro dell'aforisma di *Aurora*, nel '75 veniva dunque risolto da Nietzsche con una sorta di ribaltamento dei termini: in *Aurora* l'odio verso l'uomo in quanto peccatore rendeva incomprensibile l'amore. Qui invece è proprio il disprezzo verso se medesimi e gli altri a costituire la condizione essenziale di un amore che si voglia veramente tale. Si ama perfettamente soltanto ciò che si disprezza e, per questo, soltanto il cristiano può perfettamente amare visto che in lui il dogma del peccato ha reso disprezzabile l'umanità intera. Il paradosso incarnato da Pascal si scioglie dunque grazie ad una analisi psicologica più profonda: è il *factum* dell'inconciliabilità di amore e venerazione, che Nietzsche dà per assodato, a spiegare l'esistenza cristiana; meglio, a rendere la religione dell'«odium generis humani» anche la religione della «caritas». Ora, quel che è singolare è che Nietzsche ricorre, in questi frammenti postumi, proprio a testi pascaliani per risolvere il paradosso da Pascal stesso impersonato. Una lunga *pensée*, opportunamente intitolata «Eigenliebe»<sup>51</sup> nella traduzione tedesca, sviluppa in effetti un ragionamento analogo a quello nietzscheano:

La nature de l'amour-propre et de ce MOI humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime [Gegenstand der Liebe] ne soit plein de défauts et de misères: il veut [er will] être grand, et il se voit [steht sich] petit; il veut être heureux, et il se voit misérable; il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections; il veut être l'objet de l'amour et de l'estime [Gegenstand der Liebe und Achtung] des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer; car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts.

Pascal oppone «amour» e «consideration», «vouloir» e «voir», «objet de l'amour» e «objet de l'estime» così come Nietzsche dichiarava inconciliabili «amore» e «onore». L'assonanza nell'impostazione e nella scelta dei termini appare notevole. E diventa ancora più marcata se si osserva un altro frammento postumo vergato un anno più tardi (settembre 1876) dove Nietzsche ricopia con piccole variazioni le proprie note finali a Dühring. Qui infatti si legge che «la cosa più difficile e rara sarebbe l'unione dell'amore massimo e del più basso grado di stima [Achtung, come nel testo di Pascal];

<sup>49</sup> *Opere* IV/1, 9[1], specificamente pp. 232-235.

<sup>50</sup> *Opere* IV/1, 5[166].

<sup>51</sup> L. 978 (FAU II, 47-51; la copia appartenuta a Nietzsche presenta più di un segno di lettura in corrispondenza di queste pagine).

dunque il disprezzo come giudizio della testa [Urtheil des Kopfes] e l'amore come impulso del cuore [Trieb des Herzens]»<sup>52</sup>. Dove chiaramente viene evocata la celeberrima *pensée* su «le cœur» che «a ses raisons, que la raison ne connaît point», alla fine della quale, per l'appunto, Pascal domanda al proprio interlocutore: «est-ce par raison» ovvero per «un giudizio della testa» «que vous vous aimez?»<sup>53</sup>. Nietzsche rende dunque comprensibile il paradosso che Pascal è, utilizzando proprio ciò che Pascal dice. Pascal poté essere cristiano e amare se stesso perché onore e amore non solo *non sono* conciliabili ma *non devono* essere conciliati. Nietzsche usa quindi le *Pensées* come palinsesto per costruire la sua spiegazione psicologica; cosicché l'«ambiguità»<sup>54</sup> con cui il cristianesimo fa dell'amore il proprio vessillo appare con ancor maggior chiarezza. Il frammento su Dühring si conclude infatti con queste considerazioni: «Che nonostante ciò l'uomo ami ancora se stesso, può sembrare una grazia miracolosa. Questo non è l'amore dell'egoismo avido e cieco. Per solito, un siffatto amore purificato ed incomprensibile viene attribuito ad un dio. Siamo noi stessi, tuttavia, che siamo capaci di un siffatto amore». Incapace di comprendere che si ama per pietà, il cristiano trova una giustificazione all'amor di sé interpretandolo. Esso è l'effetto di una grazia, di un intervento esterno. L'odio di sé è l'unico sentimento legittimo quando ci si considera e ci si riconosce peccatori: perciò, conclude Pascal, la nostra *dignitas*, ciò che ci rende degni d'amore e spiega l'amore che proviamo per noi stessi, è soltanto la «capacité de la grâce» (L. 354). Altrove Nietzsche svilupperà il ragionamento ancora più esplicitamente domandandosi a chiare lettere: «come è possibile che uno si disprezzi in tutto e per tutto (sappia di essere radicalmente «peccatore») eppure ami se stesso?»

La spiegazione scientifica è del tutto diversa da quella che si dà l'uomo religioso. Egli attribuisce quell'amore a Dio: [...] l'amore, con il quale egli in fondo ama se stesso, riceve l'apparenza di un amore divino. Esso non è meritato, ragiona ancora l'uomo, è grazia<sup>55</sup>.

Ancora una volta «l'essenza del cristianesimo» si rivela una «interpretazione fantastica dei motivi». Una falsa psicologia, meglio, un'ignoranza psicologica dei moventi finanche di Cristo stesso, fanno sì che il cristiano attribuisca ad un agente esterno – la grazia divina – quella che in verità è «una grazia resa a se stesso, redenzione di sé»<sup>56</sup>. Nietzsche si vede dunque costretto ad avanzare anche contro Pascal, del cui acume di psicologo non dubita certo, le medesime accuse che al cristianesimo tutto. Se infatti fosse stato veramente devoto al suo «animo logico» fino in fondo, il filosofo francese avrebbe dovuto sottoscrivere la «proposta» che Nietzsche avanza in *Aurora*, pochi aforismi più avanti a quello dal quale abbiamo preso le mosse. Ovvero:

<sup>52</sup> *Opere* IV/2, 18[34].

<sup>53</sup> L. 423 (FAU II, 142).

<sup>54</sup> Cfr. *Opere* IV/1, 5[166] e VM 95, *Opere* IV/ 3, p. 38. La critica nietzscheana dell'idea di «amore» in Cristo e in Paolo necessiterebbe di una trattazione a sé stante.

<sup>55</sup> *Opere* IV/2, 22[20].

<sup>56</sup> MA 134, *Opere* IV/2, p. 107.

Se il nostro io, secondo Pascal e il cristianesimo, è sempre odioso, come potremo anche soltanto permettere e accettare che gli altri lo amino – siano essi Dio o gli uomini? Sarebbe contrario a tutte le buone convenienze farsi amare e saper benissimo, al contempo, che si *meriterebbe* soltanto odio, per tacere di altri sentimenti di repulsione. «Ma questo è per l'appunto il regno della grazia». Così per voi il vostro amore del prossimo è una grazia? Una grazia la vostra pietà? Ebbene, se questo vi riesce possibile, fate ancora un passo avanti: amate voi stessi per grazia, – allora non avrete più nessuna necessità del vostro Dio, e l'intero dramma del peccato originale e della redenzione si consumerà in voi stessi fino alla fine!<sup>57</sup>.

Le considerazioni svolte da Nietzsche nei frammenti analizzati sopra si condensano qui in un sillogismo che prende avvio dalla *pensée* pascaliana sul «moi haïssable». Di fronte all'impossibile amor proprio, Pascal si rifugiava nel regno della grazia. Nietzsche lo accusa di rinunciare, con questa mossa, alla propria intelligenza: ciò che gli manca è «fare un passo avanti», liberarsi della falsa interpretazione della redenzione così come di quella del peccato. Il rigore, l'esemplarità del «Typus Pascal» risiede nell'aver affermato a chiare lettere la necessità dell'odio di sé. E perciò, pur finendo poi per ricorrere alla «grazia» per giustificare la sopravvivenza del cristiano, egli avrebbe portato «l'odio per il *moi*»<sup>58</sup> tanto vicino al «passo avanti» quanto glielo consentiva la sua fede. Come Nietzsche scriverà ancora nel 1887: «Pascal, l'ammirevole *logico* del cristianesimo, è giunto fino al punto» di affermare che «“non farsi amare” gli sembrava cristiano»<sup>59</sup>. Il riferimento è alla *pensée* L. 396 (FAU I, 191-192)<sup>60</sup>, un biglietto autografo che risulta menzionato anche nella biografia di Pascal redatta dalla sorella: «Il est injuste qu'on s'attache à nous, quoiqu'on le fasse avec plaisir et volontairement. Nous tromperons ceux à qui nous en ferons naître le désir; car nous ne sommes la fin de personne, et nous n'avons pas de quoi les satisfaire». Per andare oltre, Pascal avrebbe dovuto essere libero dal giogo della propria fede, farsi irresponsabile o morire per essa.

Se il cristianesimo è innanzitutto «odium generis humani», Pascal ne è dunque il tipo perfetto. Di contro al cristianesimo «gesuita» che cerca di coniugare peccato e amore per l'umanità, il filosofo francese proclama a chiare lettere la priorità della negazione di sé, fin quasi a farne la propria divisa. Si è cristiani soltanto se *non* ci si fa amare e *non* si ama il genere umano. Ma allora, osserva Nietzsche, a rigore Pascal dovrebbe concludere come quei «padri della Chiesa» che s'auguravano la scomparsa dell'uomo. Delle due, l'una, quindi: o la sua logica non fu abbastanza conseguente, o le premesse erano imperfette. Il tipo compiuto del cristianesimo è dunque, come annunciavamo, quello che più si avvicina a decretarne la scomparsa. In fondo, per Nietzsche, se Pascal non giunse a fare l'ultimo «passo avanti» non fu per negligenza ma soltanto perché «il cristianesimo è il terreno su cui la

<sup>57</sup> M 79, *Opere* V/1, pp. 60-61.

<sup>58</sup> *Opere* VIII/2, 10[125]: «l'odio per il *moi*» ovvero il «pascalismo»

<sup>59</sup> *Opere* VIII/2, 10[128].

<sup>60</sup> Nel frammento citato alla nota precedente Nietzsche richiama il testo di Pascal con l'indicazione: «p. 162», probabilmente un refuso per «192».

[sua] passione per il pensiero ha iniziato a manifestarsi e a maturare»<sup>61</sup>. Altrove, ad esempio tra un «popolo di pensatori» come quello indiano, la sua «pianta» sarebbe, forse, «venuta alla luce»<sup>62</sup> in modo diverso.

b) Il carattere di tipo compiuto (che è anche compimento del tipo) che Nietzsche attribuisce a Pascal emerge con ancor maggior chiarezza riguardo al problema posto da Pilato: «Quid est veritas». In un frammento postumo tanto capitale quanto conciso si legge infatti: «*Profondamente* interessato alla verità – da dove? Debito verso il cristianesimo – Pascal»<sup>63</sup>. La questione che qui Nietzsche ellitticamente pone è quella del legame tra ideale ascetico e volontà di verità. Si tratta di un interrogativo che dominerà tutte le ultime opere da *Al di là del bene e del male* in poi. Ma che trova la sua espressione più diretta in una pagina celebre di *Gaia scienza*:

È pur sempre una fede metafisica quella su cui riposa la nostra fede nella scienza – anche noi uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il nostro fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina<sup>64</sup>.

La volontà di verità che anima la scienza che si «pretende senza presupposti» è espressione della medesima fede che animava il cristianesimo, questo «platonismo per il popolo». In entrambi i casi la verità è posta come un «valore metafisico», come qualcosa di inestimabile, di incriticabile. A giustificare la scienza nella sua opera è sempre un imperativo morale, un «tu devi»: nello specifico «tu non devi ingannare, neppure te stesso». Alla base si nasconde sempre l'opposizione tra il mondo reale e un mondo «vero»: infatti «l'uomo verace [...] afferma un mondo diverso da quello della vita, della natura e della storia; e in quanto afferma questo "altro mondo" [...] deve perciò negare il suo opposto, questo mondo, il *nostro* mondo»<sup>65</sup>.

La consustanzialità tra scienza e ideale ascetico spiega dunque perché Nietzsche dichiara venuto dal cristianesimo il proprio (e generale) «profondo interesse per la verità». Ma spiega anche l'esigenza nietzscheana di costruire una «critica del valore della verità» stessa, ovvero di porre il problema di «che cosa significa ogni volontà di verità». Come infatti si legge in un altro celeberrimo aforisma di *Gaia scienza*, la morte di Dio è opera della morale cristiana: «Dio è morto! Dio resta morto! E noi l'abbiamo ucciso»<sup>66</sup>. Il tramonto del cristianesimo è la necessaria conseguenza del «senso della veridicità altamente sviluppato dal cristianesimo». Poiché «il senso della verità è una delle efflorescenze più forti del senso morale»<sup>67</sup> il cristianesimo

<sup>61</sup> F. OVERBECK, *Ricordi di Nietzsche*, cit., p. 36.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Opere* VII/2, 26[330].

<sup>64</sup> FW 344, *Opere* V/2, p. 207.

<sup>65</sup> *Ibidem*. Il passo di *Gaia scienza* è citato e commentato in GM III, § 24, *Opere* VI/2, pp. 356-357.

<sup>66</sup> FW 125, *Opere* V/2, p. 130.

<sup>67</sup> *Opere* IV/2, 24[28]; cfr. 24[70], [77].

si è «legato la corda al collo»: la morte di Dio non è che l'espressione del «disgusto per la falsità e mendacità di tutta l'interpretazione cristiana del mondo e della storia»<sup>68</sup>. L'avvento del nichilismo, che Nietzsche annuncia, si rivela «la catastrofe di una bimillennaria educazione alla verità, che nel suo momento conclusivo si proibisce la *menzogna* della fede in Dio». Il dio cristiano impone ed è la verità; ma l'uomo che assume a pieno quel comandamento si ritrova a dover scoprire Dio stesso come una falsa interpretazione del mondo, una lunga menzogna. Il dogma del cristianesimo crolla quindi sotto i colpi della sua stessa morale: «avendo la veracità cristiana tratto una conclusione dopo l'altra, trae infine la sua *più drastica conclusione*, la sua conclusione *contro* se stessa»<sup>69</sup>. Anzi, l'autosoppressione della morale – per moralità – fa del nichilismo l'erede e il continuatore del cristianesimo: «si vede *che cosa* fu propriamente a vincere sul Dio cristiano: la stessa moralità cristiana, il concetto di veridicità preso con sempre maggior rigore, la sottigliezza dei padri confessori della coscienza cristiana, tradotta e sublimata nella coscienza scientifica, nella pulizia intellettuale a qualsiasi prezzo»<sup>70</sup>. Il cristianesimo è per Nietzsche non solo la ragione dell'«interesse per la verità» ma anche il luogo della valutazione e della messa in questione di tale interesse. L'affresco generale di questa «rispettabile catastrofe» riaffiora, come si vede, più e più volte. Ma meno frequentemente Nietzsche ne mette in luce i protagonisti: la menzione dei padri confessori rimane una vaga allusione e d'altro canto l'analisi del «prete ascetico» in *Genealogia della morale* è concentrata più sull'aspetto consolatorio che non su l'esigenza di veridicità della morale cristiana. Dove cercare dunque un esemplare di «quell'autosuperamento [Selbstüberwindung]» per volontà di verità che il cristianesimo ha imposto all'Europa?<sup>71</sup> Il frammento postumo da cui siamo partiti fornisce la risposta: «*Profondamente* interessato alla verità – da dove? Debito verso il cristianesimo – Pascal». In effetti, Nietzsche riconosce in Pascal non solo, come abbiamo visto, l'esemplare dell'ideale ascetico ma anche colui che con più chiarezza ne impersona la volontà di verità. Scrive infatti in *Al di là del bene e del male*: «se si volesse decifrare e mettere in chiaro che genere di storia sino a oggi ha avuto il problema della *scienza* e della *coscienza* nell'anima degli *homines religiosi*, bisognerebbe forse noi stessi essere tanto profondi, piagati e immensi, come lo era la coscienza intellettuale di Pascal»<sup>72</sup>. Pascal ha provato il problema della scienza nella sua coscienza di uomo religioso. Il riferimento è in primo luogo all'attività concreta di scienziato e matematico svolta da Pascal: non a caso Nietzsche parlerà altrove di Port-Royal come dell'ultimo esempio di «fioritura [del]la grande scienza cristiana». Ma si tratta soprattutto di caratteristiche profonde dello spirito del filosofo francese: «ardore, intelligenza ed onestà». Pascal ha saputo cioè fare della volontà di verità una passione («ardore»), assumerla nel profondo come un istinto, e ha lasciato che conducesse la sua intelligenza fino alle conclusioni estreme

<sup>68</sup> *Opere* VIII/1, 2[127].

<sup>69</sup> GM III, § 27, *Opere* VI/2, p. 365.

<sup>70</sup> FW 357, *Opere* V/2, p. 229.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> JGB § 45, *Opere* VI/2, p. 53. Cfr. *Opere* VII/3, 34[147].

(«onestà»). Ma proprio per questo il sapere si è trasformato in lui in una «piaga», così come per il cristianesimo tutto, il quale, dopo aver fatto della scienza un peccato originale, è morto a causa di quel peccato. Nietzsche trova quasi il simbolo di tutto ciò in una figura centrale delle *Pensées*, il *deus absconditus*. Nell'aforisma 91 di *Aurora* si legge infatti che

intorno al «nascosto Iddio» e alle ragioni di tenersi nascosto e di rivelarsi sempre soltanto a metà con la parola, nessuno è stato più eloquente di Pascal, segno questo che egli non se n'è mai potuto dar pace: ma la sua voce risuona con tale sicurezza, come se si fosse messo a vedere una volta dietro il sipario. Egli aveva subodorato un'immoralità<sup>73</sup> nel «*Deus absconditus*» e nutriva la più grande vergogna e timore di confessarselo: e così, come uno che ha paura, parlava più forte che poteva<sup>74</sup>.

A fronte del cristianesimo plebeo che assume con leggerezza il dovere di Dio di essere verace, Pascal «subodora» l'inganno. La sua volontà di verità lo conduce a sbirciare oltre il sipario e a svelare così il «trucco» dell'ideale ascetico. Ma, afferma Nietzsche, di fronte a questa stupefacente scoperta, Pascal chiude gli occhi e si nasconde dietro la figura del «Dio nascosto». Pascal arriva fino al punto di mettere a nudo l'immoralità dei mezzi con cui la morale si costituisce: ma la sua fede fa da freno al suo istinto di veracità. Altrove, Nietzsche esprime con ancor maggior chiarezza la «situazione» del *Deus absconditus* pascaliano:

I cristiani devono credere alla *veridicità di Dio*: ma insieme assumono purtroppo la fede nella Bibbia e nella «scienza naturale» in essa contenuta; per essi *non è lecito* per nulla ammettere una verità relativa [...]. Il cristianesimo si infrange per il carattere incondizionato della sua morale. – La scienza ha suscitato il dubbio sulla veridicità del Dio cristiano: per questo *dubbio, il cristianesimo muore* (il *deus absconditus* di Pascal)<sup>75</sup>.

Il Dio nascosto è l'ultimo baluardo prima della morte di Dio. Avvicinandosi pericolosamente all'autodistruzione necessaria del cristianesimo, Pascal non può accampare altro alibi per sottrarsi alla deduzione estrema. Il nascondimento di Dio è un maldestro tentativo per tenerlo in vita a dispetto della volontà di verità che lo renderebbe manifesto, ma manifesto nella sua «immorale» origine.

È sullo sfondo di queste considerazioni che Nietzsche comprende e discute anche il progetto pascaliano di apologia del cristianesimo. Per Nietzsche infatti proprio la pericolosità della volontà di verità dovrebbe interdire al cristiano qualsiasi tentativo di applicare gli strumenti dell'intelligenza alle credenze di fede. L'unico argomento apologetico ammissibile (anche se di per sé fallace)<sup>76</sup> è, ai suoi occhi, la cosiddetta «prova della forza». Ovvero la verità del cristianesimo dimostrata dagli effetti che produ-

<sup>73</sup> E non «immortalità» come nella traduzione italiana (in originale «Unmoralität»).

<sup>74</sup> M 91, *Opere* V/1, p. 67.

<sup>75</sup> *Opere* VIII/1, 2[123].

<sup>76</sup> Cfr. MA 30, *Opere* IV/2, p. 38.

ce in chi crede<sup>77</sup>. Ma una volta che la ragione cerca di dimostrare la verità della fede, significa che la ragione è in *malafede* e che la fede stessa manca: «la vostra apologia del cristianesimo ha la sua radice nella vostra mancanza di cristianesimo»<sup>78</sup>. La religione vuole che si *creda* alla sua verità, non che si *cerchi* la verità su di essa. Ora, paradossalmente, Pascal appare a Nietzsche come colui che con più chiarezza ha preso coscienza dell'impossibilità di una vera apologetica cristiana<sup>79</sup>. La pretesa di voler provare il cristianesimo mostra che egli si è «autoingannato». Se la «dimostrazione» fosse stata condotta fino in fondo con tutta l'«onestà» di cui era capace, avrebbe dovuto portarlo ad affermare la radice immorale della fede in Dio. Ma Pascal «*voleva* dimostrare qualcosa», ovvero era incapace di riconoscere nella fede il risultato di istinti umani, troppo umani (nello specifico quello della sicurezza)<sup>80</sup>. Anche lo scetticismo, secondo Nietzsche, non è nelle *Pensées* una istanza autentica: Pascal non sopporta infatti di rimanere *nello* scetticismo, anzi non concepisce nemmeno la possibilità di una vita nello scetticismo. «“Che buon guancia è il dubbio per una testa ben costrutta!” – queste parole di Montaigne hanno sempre indispettito Pascal, poiché nessuno aveva appunto un così forte desiderio di un buon cuscino quanto lui»<sup>81</sup>. Dove Montaigne era il «tipo onesto della storia della filosofia», perché «per volontà di verità» criticava il criterio della verità, Pascal si rivela disonesto, incapace di riconoscere le conseguenze estreme della veridicità. In breve: «Pascal non volle rischiare nulla e rimase cristiano»<sup>82</sup>; il rischio era quello intrinseco ad ogni apologetica: «con la difesa scrivere lo stesso atto di accusa». La denuncia e il rimpianto di Nietzsche è dunque che la splendida ragione di Pascal si sia ad un tratto offuscata. Che le sue qualità intellettuali, perfette per la ricerca della verità, si siano lasciate obnubilare da una passione: «La condizione di Pascal è una passione, essa porta integralmente i segni e le conseguenze della felicità, della miseria e della profondissima duratura severità. Perciò, a dire il

<sup>77</sup> Cfr. MA 120, *Opere* IV/2, p. 100.

<sup>78</sup> VM 98, *Opere* IV/3, p. 41.

<sup>79</sup> Non è un caso che Nietzsche non ricordi mai le prove storiche ma soltanto quelle morali (e anche queste solo in virtù del tramite di Brunetière – e forse, come suggerito sopra, di Overbeck; cfr. *Opere* VIII/2, 9[182]). Anzi, esplicitamente egli menziona soltanto l'invito pascaliano a «s'abêtir» (GM III, § 17, *Opere* VI/2, p. 336), ovvero l'ingiunzione ad assumere il cristianesimo senza ragioni, ma solo per le conseguenze che ne verranno. Per giustificare l'esigenza di «s'abêtir» Pascal scrive infatti: «Quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, sincère, véritable... A la vérité, vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices; mais n'en aurez-vous point d'autres?» (L. 418, FAU II, 140).

<sup>80</sup> Bisogna tener ben distinta questa argomentazione dalle critiche che Nietzsche svolge alle prove del cristianesimo in se stesse. In quel caso è sulla logicità interna che si appuntano le sue obiezioni, non tanto sulla volontà di prova. Si tratta di due paralogismi: *a*) dedurre la verità dalla necessità (*Opere* V/1, 7[233]); *b*) dedurre da un bisogno un'esistenza determinata (7[34]; 8[18]). A ciò Nietzsche obietta che *a*) talvolta esistono errori necessari; *b*) molte cose possono soddisfare il medesimo bisogno, ed anzi, può essere il bisogno stesso ad estinguersi. Queste considerazioni ci sembrano peraltro meno centrali per il «problema Pascal» di quanto si sia talvolta sostenuto.

<sup>81</sup> M 46, *Opere* V/1, p. 40. Cfr. *Opere* VIII/2, 9[3].

<sup>82</sup> *Opere* VIII/3, 15[94].

vero, fa ridere vederlo così sprezzante verso la passione – è una specie di amore che disprezza tutte le altre passioni e commiserà gli uomini perché ne sono privi»<sup>83</sup>. La fede e la volontà di verità, entrambe connaturali all'ideale ascetico, hanno fatto di Pascal un campo di battaglia. L'esito finale fu favorevole alla fede a scapito dell'onestà intellettuale. Partendo «già [con] le interpretazioni cristiano-morali sulla natura dell'uomo» era paralogistico credere di «afferrare il "fatto"», cioè la verità del cristianesimo. Ma Nietzsche ha tanta stima per il filosofo francese che la fine del suo dramma non gli pare per nulla necessaria. Nel manoscritto per la stampa de *Al di là del bene e del male*, nelle ultime righe dell'introduzione, si legge infatti:

Come *pena* lo [l'arco teso, ovvero la tensione dello spirito creata in Europa dall'ideale ascetico] sentì Pascal, quest'uomo, il più profondo dell'epoca moderna, sulla base di una terribile tensione dello spirito inventò per sé quella specie omicida di riso, con cui da allora egli sommerse nel ridicolo i gesuiti. Forse non gli mancò altro se non la salute e un decennio di vita in più – o, con espressione morale, un cielo del sud anziché la coltre nuvolosa di Port-Royal – per sommergere nel ridicolo anche il suo cristianesimo<sup>84</sup>.

L'ipotesi è forte, ma testimonia di quanto profondamente Nietzsche identifichi Pascal al «Typus» del cristianesimo. Se solo la vita gli avesse concesso salute e qualche anno in più Pascal avrebbe adempiuto in sé il medesimo destino che attende la fede cristiana tutta, afferma Nietzsche. Per moralità, per «veridicità», avrebbe scoperto «la teleologia» interna della morale e sarebbe giunto a decretarne la fine. Il *deus absconditus* si sarebbe mostrato nella sua verità di ipotesi non più necessaria. L'Europa degli ultimi due secoli ha compiuto un «valoroso autosuperamento»<sup>85</sup> [Selbst-Überwindung] in direzione dell'ateismo: in Pascal, invece, la «Selbst-Überwindung der Vernunft» pur essendo «il [suo] problema intimo» si risolse alla fine «a favore della fede»<sup>86</sup>. Le premesse erano perfette, le circostanze furono sfortunate. Quella di Pascal è dunque una disfatta che significa, per Nietzsche, una enorme occasione perduta di «scrollarsi di dosso» il cristianesimo. E, correlativamente, dà testimonianza della longevità del cristianesimo medesimo. Se in Pascal il cristianesimo mostra quanto poté «raffinare l'umanità»<sup>87</sup>, allo stesso tempo esprime infatti anche tutta la sua forza di distruzione. La sua anima era, come quella di Meister Eckhart, tra le più «ricche»<sup>88</sup> ma ciononostante la fede cristiana riuscì a «distruggerla»<sup>89</sup>. Si tratta di un delitto imperdonabile, che Nietzsche denuncia più e più volte. In esso si manifesta il «pericolo più grande» insito nell'ideale ascetico: «voler infrangere le anime più forti e nobili» dando luogo a «raccapriccianti rovine»<sup>90</sup> come quella

<sup>83</sup> *Opere* V/1, 7[234].

<sup>84</sup> JGB, *Opere* VI/2, p. 384. Cfr. *Opere* VII/3, 34[148].

<sup>85</sup> FW 357, *Opere* V/2, p. 229.

<sup>86</sup> *Opere* VII/3, 34[35].

<sup>87</sup> Cfr. *Opere* VII/3, 34[92].

<sup>88</sup> *Opere* VII/2, 26[3].

<sup>89</sup> *Opere* VIII/2, 12[1].

<sup>90</sup> *Opere* VIII/2, 11[55].

pascaliana. Il caso del filosofo francese è tanto più parlante perché in lui è la *ragione* stessa a essere corrotta dalla fede, cioè quella tensione alla verità che si trova proprio alla radice del cristianesimo. Nietzsche parla in un aforisma di *Aurora* di una «seconda disperazione» di Pascal: avendo cercato di condurre i suoi lettori «alla disperazione con l'aiuto della conoscenza più tagliente», egli fallì il tentativo, causando la sua seconda disperazione<sup>91</sup>. Che cosa essa sia si comprende da un frammento del 1887 dove Nietzsche confronta Schopenhauer e Pascal. Il primo avrebbe ancora affidato alla conoscenza il compito di liberarci dal mondo apparente mentre il secondo sarebbe giunto alla conclusione che anche la conoscenza è corrotta, «falsificata». E in ciò si dimostrò «ancora più disperato», assumendo che «è necessaria la *rivelazione* per intendere il mondo anche solo come degno di negazione»<sup>92</sup>. La seconda disperazione è la disperazione *della* ragione: cioè la rinuncia alla verità pur di non rinunciare a Dio. Il cristianesimo fa credere a Pascal che il peccato ha pervertito la sua ragione mentre è stato lui stesso a pervertirla<sup>93</sup>. Cosicché la sua disperazione divenne la mancata speranza di una liberazione dal cristianesimo. Come nel caso dell'odio di sé, Pascal è dunque l'esemplare che incarna le conseguenze estreme del tipo. Nietzsche al contempo si compiace di riconoscervi un «avversario perfetto» e prova tristezza a vederlo rimanere avversario.

La relazione di Nietzsche con l'autore delle *Pensées* fu dunque veramente animata dalla «Anhänglichkeit eines Freundes». Nietzsche lo comprese e lo criticò, perché lo *amava* e soffriva per il suo destino. Ma, allo stesso tempo, la violenza degli attacchi non minò mai il rispetto per la grandezza dell'intelligenza di Pascal. Veramente «da Pascal in poi non è accaduto niente»; e se «di fronte a lui i filosofi tedeschi non sono da prendersi in considerazione», è alla Francia del Seicento che Nietzsche deve uno dei suoi pochi «perfetti avversari»<sup>94</sup>.

ALBERTO FRIGO

<sup>91</sup> M 64, *Opere* V/1, p. 48.

<sup>92</sup> *Opere* VIII/2, 10[150].

<sup>93</sup> AC § 5, *Opere* VI/3, pp. 171-172.

<sup>94</sup> Desidero ringraziare il prof. G. Campioni e la dottoressa C. Santini per aver letto e discusso in più occasioni queste pagine.