



NOCTUA

La tradizione filosofica dall'antico al moderno
History of Philosophy from the Ancient to the Modern Age

Firenze-Parma-Torino, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno XII, n. 1, 2025

PASCAL E LA SUA EREDITÀ:
DAL GIANSENISMO A TOLSTOJ

ISSN 2284-1180

Noctua

La tradizione filosofica dall'antico al moderno

History of Philosophy from the Ancient to the Modern Age

Anno XII, n. 1, 2025

Pascal e la sua eredità: dal giansenismo a Tolstoj

E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Firenze, Parma, Torino

ISSN: 2284-1180



This volume is open access under a CC BY license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). This license allows re-users to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

Questo volume è a libero accesso secondo la licenza CC BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Questa licenza permette di distribuire, modificare, adattare e creare opere derivate dall'originale, anche a scopi commerciali, a condizione che venga riconosciuta una menzione di paternità adeguata.

Peer Review

Ogni contributo pubblicato su *Noctua* è sottoposto a revisione paritaria. La valutazione dei manoscritti ricevuti si compone di due passaggi principali: (1) revisione interna da parte dei membri della redazione; (2) invio dei manoscritti che superano la revisione interna a revisori esterni. Nei confronti dei revisori esterni la rivista adotta un meccanismo di revisione “double-blind”, secondo il quale l’autore non conosce l’identità del revisore e viceversa.

Every essay published by *Noctua* is peer-reviewed. The evaluation of manuscripts consists of two main stages: (1) internal review by the editors; (2) review of manuscripts by external experts. With regard to external reviewers, the journal uses a double-blind review process, where the identity of the reviewers is not known to the authors and vice versa.

NOCTUA

Direttore

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

Co-direttore

Andrea Strazzoni (Università degli Studi di Torino)

Redazione

Sara Bonechi (Museo Galileo, Firenze)

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

Simone Fellina (Università degli Studi di Parma)

Erika Gisler (Staedtische Toechterhandelschule Luzern)

Ludovica Marinucci (Università degli Studi di Salerno – Consiglio Nazionale
delle Ricerche, Roma)

Marco Storni (Université libre de Bruxelles)

Andrea Strazzoni (Università degli Studi di Torino)

Comitato scientifico

Vlad Alexandrescu (Universitatea din București)

Fabrizio Amerini (Università degli Studi di Parma)

Maria Rosa Antognazza (King's College London, 1964-2023)

Delphine Antoine-Mahut (École normale supérieure de Lyon)

Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce)

Carlo Borghero (Università degli Studi di Roma «La Sapienza» - Accademia
delle Scienze di Torino)

Antonella Del Prete (Università degli Studi di Torino)

Eva Del Soldato (University of Pennsylvania, Philadelphia)

Marco Forlivesi (Università degli Studi «Gabriele D'Annunzio», Chieti-Pescara)

James Hankins (Harvard University, Cambridge MA)

Alain de Libera (Collège de France, Paris)

Martin Mulsow (Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt)

Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli)

Vittoria Perrone Compagni (Università degli Studi di Firenze)

Pasquale Porro (Università degli Studi di Torino)

Fiorella Retucci (Universität zu Köln - Università del Salento, Lecce)

Aurélien Robert (Centre national de la recherche scientifique, Paris)

Sophie Roux (École normale supérieure, Paris)

Han van Ruler (Erasmus Universiteit Rotterdam)

Tad M. Schmaltz (University of Michigan, Ann Arbor)

Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce)

NOCTUA

La tradizione filosofica dall'antico al moderno

History of Philosophy from the Ancient to the Modern Age

Firenze-Parma-Torino, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno XII, n. 1, 2025

PASCAL E LA SUA EREDITÀ: DAL GIANSENISMO A TOLSTOJ

<i>Prefazione</i>	I
Chiara Catalano <i>Da Giansenio a Pascal: nascita e sviluppi del giansenismo dall'(im)possibilità dei comandamenti alla critica del potere prossimo</i>	1
Angela Dioletta Siclari <i>Riflessioni sul tema "Il pensiero di Pascal in Russia"</i>	43
Lucie Lebreton <i>Pascal, ou le règne de la force</i>	140
Alberto Peratoner <i>Par sentiment de cœur. Polisemia di un luogo etico-antropologico pascaliano</i>	171
Alberto Siclari <i>Kierkegaard, Pascal, e il modello socratico</i>	196
Giada Silenzi <i>« Mourir effectivement au monde » : l'écriture spirituelle de Jacqueline Pascal entre mortification et renouvellement intérieur</i>	247
Indice dei nomi	272

PREFAZIONE

Si raccoglie qui una serie di contributi che intendono portare alla luce taluni aspetti particolari del pensiero e dell'eredità di Blaise Pascal, in occasione del quattrocentesimo anniversario della nascita (1623-2023). Muovendosi fra il moderno e il contemporaneo, fra storia della filosofia, storia intellettuale, e storia della letteratura, i saggi qui presentati prendono in esame il suo trattamento delle nozioni di potere, forza, e cuore, il cammino spirituale della sorella Jacqueline, la ricezione del suo pensiero in ambito giansenista e la sua ripresa da parte di Søren Kierkegaard e Lev Tolstoj.

LA REDAZIONE

DA GIANSENIO A PASCAL: NASCITA E SVILUPPI DEL GIANSENISMO DALL' (IM)POSSIBILITÀ DEI COMANDAMENTI ALLA CRITICA DEL POTERE PROSSIMO

CHIARA CATALANO

Abstract: This essay stems from the origins of Jansenism, from the publication of Cornelius Jansenius's *Augustinus* (1640) to the conflict between Jansenists and Jesuits (1641–1643; 1649–1653), culminating in the condemnation of the Five Propositions. It examines the meaning of the First Proposition on the impossibility of observing the commandments in Augustine and, through a comparison between Jansenius and Pascal, explores the same theme in the *Provinciales* and *Écrits sur la grâce*. It focuses on the notion of proximate power and the criticism of the Jesuits, as well as the alleged proximity to the Thomists. The analysis highlights recurring themes in Jansenius and Pascal, derived from their common Augustinian reference, but also notes some contextual and stylistic differences between the two authors.

Keywords: Cornelius Jansenius; Blaise Pascal; Augustine; proximate power

English title: *From Jansenius to Pascal: The Origins and Developments of Jansenism from the (Im)possibility of the Commandments to the Critique of Proximate Power*

1. Dalla pubblicazione dell'*Augustinus* alla campagna de *Les Provinciales*

1.1 Le prime reazioni: giansenismo e antigiansenismo e il riaccendersi della controversia de auxiliis

Nel 1640 esce postumo l'*Augustinus* di Giansenio¹, rinnovando le controversie attive a Lovanio sin dai tempi della condanna da parte di papa Pio V (con la bolla *Ex omnibus afflictionibus* del primo ottobre 1567) di settantasei o settantanove proposizioni di Baio² (già censurate dalle Università di Salamanca e di Alcalá).

Frutto di un lavoro ventennale di studi³, l'opera s'inserisce nel contesto della *querelle de auxiliis gratiae*, sorta nella metà del XVI secolo in seguito alla pubblicazione del *Concordia liberi arbitrii* (1588-1589) di Luis de Molina, e che ha avu-

1 Occorre ricordare che i termini "giansenismo" e "giansenista" in principio sono utilizzati innanzitutto dagli avversari con accezione negativa: cfr. LE GUERN 2003, 462-463.

2 Si veda la bolla in DENZINGER 1996, (n. 1901-1980) 759-775; cfr. anche SALES SOUZA 2010, 496.

3 ORCIBAL 1989, 96, n. 11. Cfr. CATALANO 2016, 39 ss.

to quali protagonisti i gesuiti molinisti e i domenicani capeggiati da Domingo Bañez. Le *Congregationes de auxiliis* (1598-1607) istituite da papa Clemente VIII, per placare le dispute, si chiudono senza la condanna di Molina, come auspicato dai tomisti, e senza una decisione (in realtà non ne verrà mai presa una); segue un decreto del Sant'Uffizio (primo dicembre 1611) sotto papa Paolo V, che impone il divieto di pubblicare testi sugli aiuti della grazia, anche sottoforma di commento a Tommaso, senza il parere dell'Inquisizione, divieto ribadito anche nel 1625⁴.

Papa Paolo V in una lettera al re di Spagna Filippo III, in riferimento alle Congregazioni, rivela le ragioni della mancanza di una decisione: 1) «per accertare bene et perché il tempo insegna et mostra la verità delle cose»; 2) «perché si l'una et l'altra parte conviene nella sostanza con la verità cattolica, cioè che Dio con la efficacia della sua grazia ci fa fare et facit de nolentibus nolentes et flectit et immutat hominum voluntates»; 3) «perché in questi tempi in che ci sono tante heresie conviene molto conservare et mantenere la riputazione et credito di queste due religioni, e con discreditarle una può seguire gran danno»⁵.

Per il pontefice è più proficuo in tempi di diffusione delle eresie preservare l'unità della Chiesa e focalizzarsi sulla lotta contro luterani e calvinisti, valorizzando i punti di convergenza e il sostanziale accordo tra le due fazioni (gesuiti e frati predicatori) nel riconoscere la grazia efficace, piuttosto che farne emergere le differenze. D'altra parte, lo stesso Concilio di Trento nella sessione VI, nei decreti sulla giustificazione, riconosce la grazia come dono di Dio che muove il libero arbitrio, non senza l'assenso dell'uomo stesso, ma non entra nel merito del modo in cui essa opera⁶. Il punto controverso e cruciale nello scontro teolo-

4 DENZINGER 1996, 784-785. Per un quadro storico più dettagliato sulle *Congregationes de auxiliis* cfr.: SERRY 1709; VANSTEENBERGHE 1929, in particolare 2154-2166; BROGGIO 2006; DE FRANCESCO 2009(2), 597-603; SALES SOUZA 2010, 496-497; CALÌ 2021, 60-70; TORRIJOS 2022.

5 DENZINGER 1996, (n. 1997a) 786.

6 DENZINGER 1996, (n. 1997a) 786: «Se si dicesse che converrà sapere quale fede si ha da tenere in questa materia, si risponde che sia da seguitare et tenere la dottrina del Concilio Tridentino nella sessione VI de iustificatione che è chiara et dilucida et in che consiste l'errore et heresia dei Pelagiani et Semipelagiani et quello di Calvino et insegna la dottrina cattolica che è necessario che il libero arbitrio sia mosso, eccitato et adjuvato dalla grazia di Iddio et può liberamente assentire et dissentire et non entra in questa questione del modo che opera la gratia, la quale fu tocca dal Concilio et fu lasciata come inutile et non necessaria» (corsivo mio).

gico tra le fazioni è il modo in cui la grazia interviene rispetto al libero arbitrio e come la volontà si accorda alla grazia, come riconosce lo stesso papa Paolo V:

del che ci è questione [*scil.*: come opera Dio sulla volontà umana], ma solo sono discrepanti nel *modo*, perché i Domenicani dicono che predetermina la nostra volontà fisice, hoc est realiter et efficienter, et i Gesuiti tengono che lo fa congrue et moraliter, opinioni che l'una et l'altra si possono defendere⁷.

Il papa fa notare le differenze tra gesuiti e tomisti: i primi si rifanno alla dottrina della “grazia congrua”, mentre i secondi a quella della “predeterminazione fisica”.

Anche Giansenio nell'*Augustinus*, da teologo e accanito studioso di Agostino e dei Padri⁸, più vicino alla teologia positiva e critico nei confronti di quella scolastica⁹, ricostruendo le posizioni dei gesuiti e dei tomisti¹⁰ richiama le accuse di eresia che ciascuna fazione indirizza rispettivamente all'altra¹¹, nonostante fossero vietate dalla formula di chiusura delle *Congregationes de auxiliis* (5 settembre 1607)¹². Nell'ottavo libro *De Gratia Christi* del terzo tomo dell'*Augustinus* (cap. 1) scrive:

Doctores igitur hujus temporis qui de gratia efficaci magno conatu disputant, in duas capitales opiniones distracti sunt. Alij naturam ejus in quadam Dei motione aut impulsu collocant, quæ ex se voluntatem efficaciter determinet ad consensum, ita scilicet et ut ea posita et passive recepta in voluntatem, statim consensus ejus præsto sit, simulque stare non possit ut dissentiat. [...] Alij existimantes istiusmodi operationis efficaciam directe evertere arbitrij libertatem, excogitarunt aliud gratiæ genus, cujus operationis modus isti priori ex diametro adversetur. Dicunt enim gratiam efficacem esse sitam non

7 DENZINGER 1996, (n. 1997a) 786.

8 Giansenio ha dedicato molta della sua formazione allo studio di Agostino e dei Padri della Chiesa, soprattutto durante il suo soggiorno a Camps-de-Prat, vicino Bayonne in Francia, presso l'amico Jean Duvergier de Hauranne (1581-1638) con cui studiava circa quattordici ore al giorno: si veda ORCIBAL 1989, 71.

9 Giansenio definisce i tomisti più aristotelici che agostiniani (JANSENIUS 1640, VIII, II, 821: «magis profecto Aristotelici quam Augustiniani sunt»).

10 Cfr. a riguardo CATALANO 2016, 379 ss.

11 JANSENIUS 1640, VIII, I, 817: «Hinc adversariorum criminatione illis Calvinismus, ab aliquibus istis Pelagianismus impingitur». Cfr. CATALANO 2016, 383, n. 140.

12 Cfr. PAULUS V, *Formula pro finiendis disputationibus de auxiliis ad Praepositos Generales O.P. et S.I. missa*, 5 Sept. 1607, in DENZINGER 1996, (n. 1997) 784 ss.

in tali motione voluntatem prædeterminante, sed in quadam illuminatione intellectus et motibus voluntatis, quibus Deus et allicit voluntatem ut velit, et vires volendi tribuit, simulque concurrat cum voluntate si voluerit¹³.

Diversamente dal papa, Giansenio insiste maggiormente sulle differenze tra le fazioni, allo scopo di mostrarne la distanza rispetto alla dottrina agostiniana: i tomisti collocano la grazia efficace in una certa mozione (*motio*) o impulso (*impulsus*) da parte di Dio che “predetermina” la volontà umana e la chiamano predeterminazione fisica (*prædeterminatio physica*), i gesuiti (tra i quali Suárez, Lessio e Molina), per preservare la libertà dell’arbitrio umano, la collocano nell’illuminazione dell’intelletto (*illuminatio intellectus*) e nei moti della volontà (*motus voluntatis*)¹⁴. Su tale nodo della controversia tornerà anche Blaise Pascal ne *Les Provinciales*¹⁵ sin dalla prima lettera, sottolineando che tutta la questione si gioca attorno al significato da attribuire all’espressione *pouvoir prochain*, come si vedrà più avanti.

Quanto all’*Augustinus*, contravvenendo al silenzio imposto in materia *de auxiliis*, già prima della sua apparizione lo scritto suscita clamore: da un lato, le reazioni avverse dei gesuiti («les premières réactions»)¹⁶ e dall’altro i tentativi degli amici fedeli a Giansenio (Calenus e Froidmont) di pubblicare il testo e di farlo prima che la stampa sia interrotta dalle autorità competenti, cosa che in realtà non si verifica, in quanto i gesuiti e l’internunzio, pur in accordo con Francesco Albizzi (1593-1684), giurista di formazione e assessore del Sant’Uffizio, non riescono a far valere il decreto papale del 1625, in quanto mai recepito nei Paesi Bassi spagnoli¹⁷.

13 JANSENIUS 1640, VIII, I, 816.

14 JANSENIUS 1640, VIII, I, 817: «Primi vocant communiter gratiam illam suam prædeterminationem physicam, secundi congruam. Illa fere defenditur a sectatoribus sancti Thomæ; hæc a Francisco Suarez, Lessio, Molina, et alijs multis».

15 L’opera non nasce come unitaria, ma, clandestinamente, tra il gennaio 1656 e il maggio 1657, le diciotto lettere sono pubblicate singolarmente. Nell’opera Pascal polemizza soprattutto contro i gesuiti e il padre François Annat, cela la sua identità utilizzando uno pseudonimo, Louis de Montalte, ed intrattiene un rapporto epistolare con un fittizio amico di provincia sulle vicende delle condanne di Arnauld e delle cinque proposizioni (il destinatario è tanto fittizio quanto il mittente). La censura da parte dell’Inquisizione arriva dopo qualche mese dalla chiusura della campagna, il 6 settembre 1657. Cfr. QUANTIN 2014, 587.

16 CEYSSENS 1979(1), 393.

17 Ceyssens ricostruisce minuziosamente le circostanze legate al tentativo di fermare la

Ciononostante, i gesuiti si mobilitano¹⁸ e sempre con l'appoggio di Albizzi riescono ad ottenere dei provvedimenti papali contro lo scritto: è la prima fase dello scontro tra giansenisti ed antigiansenisti (1640-43). Il primo agosto del 1641 l'*Augustinus* è censurato da parte del Sant'Uffizio per violazione dei decreti papali precedenti (1611 e 1625), il 6 marzo del 1642 la bolla di papa Urbano VIII *In eminenti* (pubblicata a Roma 19 giugno 1643), scritta da Albizzi, condanna l'opera ribadendo i provvedimenti precedenti e richiamandosi alla costituzione apostolica contro gli errori di Baio (*ex omnibus afflictionibus* 1567). Sostanzialmente gli interventi del Papa e dell'Inquisizione negli anni 1641-43 sono di carattere disciplinare e legati al mancato rispetto del divieto di scrivere in materia *de auxiliis*¹⁹.

stampa dell'*Augustinus* presso Zegers: vi sono coinvolti l'internunzio (operante sotto la supervisione del nunzio di Colonia, Ferdinando di Wittelsbach) Richard Pauli-Stravius (1584-1654), desideroso di consolidare il suo potere, con l'appoggio dei gesuiti, perorando la loro causa antigiansenista, i gesuiti stessi e Francesco Albizzi, che offre una possibile soluzione, ossia utilizzare il decreto del 1625 di Urbano VIII. Tuttavia, il provvedimento non è recepito nelle Fiandre cattoliche e neppure applicato fino ad allora per nessuna pubblicazione. Cfr. CEYSSENS 1979(1), 378-379, 384-391.

18 Cfr. CEYSSENS 1971(1), 457, n. 3. I gesuiti di Lovanio sono subito attivi: risalgono al 22 marzo 1641 le *Theses theologicæ de gratia, libero arbitrio, prædestinatione, etc. in quibus doctrina theologorum Societatis Jesu contra Corn. Jansen. Augustinum defenditur* di Jean de Jonghe (1595-1669) e Johannes Groll (DE JONGHE, GROLL 1642), che considerano la dottrina gianseniana contraria al Concilio di Trento, vicina alle tesi baiane condannate dai papi Pio V e Gregorio XIII, vicina al calvinismo e distante non solo dai teologi della Compagnia, ma anche dai Padri della Chiesa. Si veda a proposito delle prime "prese di posizione" dei gesuiti e dei tentativi d'impedire la pubblicazione dell'*Augustinus* e sul ruolo di Francesco Albizzi: CEYSSENS 1979(1), 383 ss. Occorre ricordare che i provvedimenti di condanna dell'Inquisizione, e dunque la messa all'Indice, non riguardano solo l'*Augustinus*, ma anche le opere in risposta *de auxiliis* e dunque le *Theses theologicæ* (cfr. *Index librorum prohibitorum* 1852, 234).

19 Neveu sostiene che la qualificazione di una proposizione come eretica dipende dall'«attitude» della stessa e dalla «situation de qui tient cette proposition» e su tali basi non esclude che le prime condanne del giansenismo fossero frutto di una concezione inquisitoriale di eresia (NEVEU 1981, 244). Infatti, la bolla *In eminenti* non è una censura dottrinale (censura dogmatica, teologica), bensì disciplinare, ovvero inquisitoriale. Non è questo un fatto secondario: «Les critères de l'«hérésie» inquisitoriale sont beaucoup plus étendus que ceux de l'hérésie théologique, ou du moins ils instaurent de nouveaux degrés dans la preuve comme dans les erreurs. Il ne s'agit plus tant de preuves formelles, d'une contradiction avec une vérité de foi révélée et définie par l'Église, que de présomptions» (NEVEU 1981, 244). Un'attestazione del ricorso a *présomptions* nella prassi inquisitoriale è la condotta assunta da Albizzi (cfr. anche CEYSSENS 1977, in particolare 248-253), mosso da devozione al Papato romano ed animato dalla convinzione, non supportata da prove materiali, che Giansenio come Baio sia sospetto di eterodossia *sensu auctoris* (NEVEU 1981, 250). Sulle censure degli anni 1641-43, cfr. NEVEU 1981, 240-244, NEVEU 1993, 533, DE FRAN-

In seguito, gli antigiansenisti proseguono nella loro lotta, nella speranza di ottenere una censura dottrinale. In questo senso va letta la seconda fase dello scontro: gli eventi degli anni 1649-1653 che si sviluppano da Parigi²⁰ a Roma, dalle censure da parte della Facoltà di Teologia della Sorbona alla bolla *Cum occasione* (31 maggio 1653), che condanna cinque proposizioni²¹ attribuite all'*Augustinus*²².

Come ai tempi della controversia *de auxiliis*, si rinnova una polemica e per di più si assiste alla nascita di una nuova fazione, che si mostra ben presto attiva nella difesa dall'accusa di eresia nei confronti dell'*Augustinus*: quella dei giansenisti. Infatti, a partire dal 1643 la *querelle* della grazia vede lo scontro di tre partiti teologici: gesuiti molinisti, domenicani tomisti, giansenisti agostiniani²³.

1.2 Dall'affaire delle cinque proposizioni alla campagna de Les Provinciales

Il fervore teologico che scuote la Francia nel XVII secolo conduce a due significative condanne delle proposizioni attribuite a Giansenio: quella della Sorbona e quella romana. Tali eventi hanno ripercussioni dirette sulla carriera accademica di Antoine Arnauld (1612-1694), una delle figure di spicco del giansenismo, con un ruolo di rilievo a Port-Royal, soprattutto dopo la morte dell'abate di Saint-Cyran (Jean-Duvergier de Hauranne, 1581-1643), dal momento che conducono alla sua espulsione dalla Sorbona.

CESCHI 2009(2), 603, MAIRE 2010, 683-686, in particolare 684.

20 QUAGHEBEUR 2005, 131: «le jansénisme comme hérésie théologique est né en 1649 dans la Faculté de théologie de Paris avec le sept propositions soumise à l'examen des docteurs».

21 DENZINGER 1996, (nn. 2001-2005) 790: «1. Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant. 2. Interiori gratiae in statu naturae lapsae numquam resistitur. 3. Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. 4. Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare. 5. Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse».

22 Per una dettagliata ricostruzione storica degli eventi e delle condanne riferibili all'*Augustinus* cfr. NEVEU 1981, 236 ss.

23 Cfr. DE FRANCESCHI 2009(2), 595 ss.

Le controversie, come si è detto, prendono le mosse all'interno della Facoltà di Teologia dell'università parigina. Infatti, Nicolas Cornet (1572-1663), allora sindaco della Sorbona e vicino ad Albizzi²⁴, tenta di far condannare sette proposizioni attribuite a Giansenio. Questa mossa porta alla formulazione di una bozza di censura da parte della Facoltà, successivamente inviata a Roma assieme a sette proposizioni attribuite a Giansenio per un esame ulteriore²⁵. L'arrivo del documento a Roma nell'ottobre 1649 induce l'assessore del Sant'Uffizio a richiedere un parere a quattro qualificatori e ad affidar loro il compito di esaminare il contenuto delle proposizioni. Tra essi solamente Ilarione Rancati (1594-1663) non si pronuncia pienamente a favore della condanna e sostiene la necessità di lasciare ai teologi il compito di censurare le proposizioni; diversamente gli altri tre ne sostengono la condanna²⁶.

Il clamore parigino è ben lungi dall'estinguersi ed anzi nel 1651 due lettere arrivano a Roma, entrambe riguardanti cinque proposizioni attribuite all'*Augustinus*: la prima lettera, firmata da ottantasei vescovi francesi capeggiati da Isaac Habert (1598-1668), vescovo di Vabres dal 1645²⁷, si rivolge a papa Innocenzo X (1644-1655) per chiedere una condanna delle proposizioni, già censurate dalla Sorbona; la seconda, firmata da dieci vescovi, tra cui Louis Henri de Gondrin (1640-1691), consegnata al Papa da Louis Gorin de Saint-Amour (1619-1687), nega l'attribuzione delle proposizioni incriminate all'opera di Giansenio²⁸.

Segue la decisione del pontefice di affidare l'esame delle proposizioni prima ad una commissione composta da cardinali di formazione giuridica e dopo ad una commissione speciale composta da tredici teologi²⁹.

24 Sull'amicizia di Cornet e Albizzi e l'influenza nell'*affaire* delle cinque proposizioni si veda CEYSSENS 1977, 134, 159-160.

25 STELLA 2006, 2.

26 CEYSSENS 1971(1), 461-462, 492-493; STELLA 2006, 3.

27 Come fa notare LE GUERN 2003 (p. 465), è per iniziativa di Richelieu – contro la cui politica estera e la cui alleanza con i calvinisti Giansenio scrive il *Mars gallicus* (1635) – che Habert inizia dei sermoni contro il teologo lovaniense. I primi risalgono al 1642 (anno della morte dello stesso cardinale). Habert sarebbe, dunque, un antigiansenista accanito e attivo sin dagli inizi del dibattito francese tra giansenisti e antigiansenisti. Infatti, come fa notare Ceyssens, a lui si deve nel 1643 un estratto delle tesi dei gesuiti di Lovanio, risalenti al 1641, contro l'*Augustinus*: cfr. CEYSSENS 1971(1), 459 e *supra*, n. 18.

28 CEYSSENS 1971(1), 496; STELLA 2006, 4 ss., CATALANO 2022, 254.

29 Cfr. SCHILL 1883, 298; CEYSSENS 1971(1), 466-474, 475-490; CEYSSENS 1971(2), 227-228; STELLA 2006, 6-7; CATALANO 2022, 254-255. La commissione è istituita il 12 aprile 1651, ma comin-

Nelle fasi preliminari e preparatorie alla bolla promulgata da papa Innocenzo X³⁰, come già nel primo periodo delle reazioni antigianseniste, Francesco Albizzi ha una rilevante influenza, in virtù del suo ruolo presso il Sant'Uffizio ed in virtù dei suoi legami con i gesuiti: a lui si devono la scelta dei qualificatori e la redazione della bolla, di cui si occupa assieme al cardinale qualificatore Fabio Chigi (1599-1667), poi futuro papa Alessandro VII (1655-1667)³¹, che rinnoverà da pontefice la condanna con la bolla *Ad Sanctam beati Petri sedem* (16 ottobre 1656)³². Non secondario è il ruolo giocato dal legame di Albizzi con il padre gesuita francese François Annat (1590-1670)³³, che scrive contro Arnauld e contro la campagna de *Les Provinciales*³⁴, dopo essere stato stretto collaboratore di Albizzi a Roma ai tempi dell'esame delle cinque proposizioni³⁵.

In tale contesto, legato alle condanne contro le tesi gianseniane e alle lotte tra gesuiti e giansenisti, s'inserisce la pubblicazione de *Les Provinciales*. Più in particolare prendono le mosse dall'*affaire Arnauld*. Il primo febbraio 1655 il vicario di Saint-Sulpice durante la confessione si rifiuta di concedere l'assoluzione al duca de Liancourt, chiedendogli insistentemente di interrompere i rapporti con Arnauld e Port-Royal³⁶. In seguito a tali circostanze, Arnauld scrive due lettere (*Lettre d'un docteur de Sorbonne à une personne de condition* del 24 febbraio 1655 e *Seconde lettre à un Duc et Pair de France* del 10 luglio 1655³⁷), che sono una difesa del giansenismo, collocandosi in un contesto di scontri animati, soprattutto dopo la condanna papale delle cinque proposizioni.

Come ai tempi di Nicolas Cornet, Denis Guyard († 1674), già curato di Saint-Landry, ora nuovo sindaco della Facoltà di Teologia della Sorbona, peral-

cia i lavori a partire dal primo ottobre 1652 e termina il 20 gennaio 1653.

30 Il papa nella bolla non condanna solo le cinque proposizioni, ma anche altre tesi dell'Augustinus: «Non intendentes tamen per hanc declarationem et definitionem super praedictis quinque propositionibus factam approbare ullatenus alias opiniones, quae continentur in praedicto libro Cornelii Iansenii», DENZINGER 1996, (n. 2007) 790.

31 Sui rapporti tra Albizzi e Chigi cfr. CEYSSENS 1977, 73-80.

32 DENZINGER 1996, (nn. 2011-2012) 792 ss.

33 Su Annat si segnala: VAN HOVE 2024.

34 Le ultime due lettere pascaliane sono dirette contro di Annat e contro il suo scritto *La bonne foi des jansénistes* (1656).

35 CEYSSENS 1971(1), 456; CEYSSENS 1977, 87, 118-121; CEYSSENS 1979(2), 427.

36 DE FRANCESCHI 2009(2), 604.

37 Segue una lettera di sottomissione al giudizio di Papa Alessandro VII: *Alexandro VII Pontifici maximo Antonii Arnaldi epistola*, Augusti 27 anno 1655. Cfr. DE FRANCESCHI 2009(2), 605.

tro amico del primo, sollecita un esame accurato della *Seconde lettre* di Arnauld³⁸. Dopo ventinove sedute³⁹ (la prima del 4 novembre 1655) Arnauld è condannato ed allontanato dalla Sorbona: per la questione di fatto, per aver negato la presenza delle cinque proposizioni nell'*Augustinus*, il 14 gennaio 1656 e per la questione di diritto, per aver sostenuto la prima proposizione⁴⁰ condannata dalla bolla *Cum Occasione* ed aver dunque affermato che a Pietro è mancata la grazia⁴¹, il 31 gennaio 1656.

Non cessano i provvedimenti contro le cinque proposizioni: il primo settembre 1656 l'Assemblea del Clero di Francia compone un formulario di condanna delle cinque tesi da sottoporre alla firma dei vescovi. La condanna successiva di papa Alessandro VII riguarda le proposizioni nel senso in cui sono intese da Giansenio (*in sensu ab eodem Cornelio Iansenio intento*): non è un caso che sia emanata dal papa che da cardinale (Chigi) ha partecipato ai lavori preliminari alla bolla *Cum Occasione* e che quest'ultima vi sia esplicitamente richiamata⁴².

Tuttavia, le ultime condanne sono differenti rispetto a quelle degli anni 1641-1643: si riferiscono in maniera esplicita all'*Augustinus* ed alle cinque proposizioni. Dopo la seconda bolla papale il clero francese redige un altro formulario (17 marzo 1657) e nello stesso periodo, dopo pochi giorni Blaise Pascal compone la diciottesima lettera Provinciale (24 marzo 1657), l'ultima edita⁴³.

38 Cfr. DE FRANCESCHI 2009(2), 605; LUEZ 2017, 160-163, in particolare 162.

39 Diciotto sedute riguardano la sulla questione di fatto ed indici quella di diritto.

40 Cfr. *supra*, n. 21.

41 ARNAULD 1655, 220: «[Augustin] A-t-il voulu dire par ces paroles et par un grand nombre d'autres semblables qui sont respandues dans ses livres, que jamais aucun juste, tel qu'estoit S. Pierre, ne manque de la grace interieure qui luy est necessaire pour pouvoir vaincre toutes sortes de tentations, lors qu'il dit au contraire, que S. Pierre en a manqué : que Dieu l'avoit abandonné en cette rencontre : qu'il ne pouvoit s'exposer à mourir pour Iesus-Christ : qu'il n'avoit pas des forces capables de luy faire mespriser la mort, et que tous les hommes doivent voir dans la chute du chef de l'Eglise privé du secours de la grace, qu'ils ne peuvent rien sans la grace ?». Cfr. ARNAULD 1655, 218-220.

42 DENZINGHER 1996, (nn. 2011-2012) 792 ss.

43 Un *Fragment d'une dix-neuvième Lettre Provinciale, adressée au P. Annat* (scritta tra aprile o maggio 1657) è stato pubblicato per la prima volta nell'edizione delle *Ceuvres* di Pascal nel 1779 (t. I, 422-424). Cfr. PASCAL 2020, 3008 (n. 745), 1321.

2. Sulla prima proposizione: da Giansenio a Pascal

La prima delle cinque proposizioni riguarda l'impossibilità per gli uomini giusti di adempiere alcuni comandamenti⁴⁴. Per analizzare i relativi riferimenti testuali in Giansenio occorre risalire al terzo tomo dell'*Augustinus*, al capitolo tredicesimo del terzo libro⁴⁵ dedicato alla grazia sufficiente ovvero l'aiuto *sine quo non*. Per gli scolastici moderni, la grazia sufficiente (o aiuto sufficiente) è tale in quanto «nihil aliud ex parte Dei per modum principii necessarium est, ut homo velit aut operetur»⁴⁶. Giansenio critica tale aiuto ritenendolo non semplicemente "insufficiente", ma, dato che concede troppo all'arbitrio umano, inutile e pericoloso⁴⁷. In base alla dottrina agostiniana (*De correptione et gratia* 12, 34)⁴⁸ da lui ripresa, esso è distinto dall'aiuto *quo*, quello efficace⁴⁹, necessario e "medicinale", che è ammesso anche da alcuni tomisti (Álvarez⁵⁰, Zumel, Navarrete, Du Bois)⁵¹, quelli che Pascal chiamerà "nuovi tomisti"⁵².

44 DENZINGER 1996, (n. 2001) 790-791: «Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant». Cfr. le altre proposizioni attribuite a Giansenio in DENZINGER 1996, (nn. 2001-2007) 790-791.

45 Denzinger rinvia a tale luogo testuale: si veda DENZINGER 1996, 790.

46 JANSENIUS 1640, III, I, 249: «vocamus autem illam sufficientem gratiam, seu sufficiens adiutorium, praeter quod nihil aliud ex parte Dei per modum principii necessarium est, ut homo velit aut operetur».

47 Cfr. JANSENIUS 1640, III, II, 254 ss.

48 La distinzione tra grazia sufficiente e grazia efficace è di derivazione agostiniana ed è associata dai teologi d'età moderna alla distinzione tra *auditorium sine quo* e *adiutorium quo* (*De correptione et gratia* 12, 34, in *Patrologia Latina* 44, 936-937). Cfr. VAN DER MEERSCH 1920, in particolare 1655 ss.

49 JANSENIUS 1640, III, II, 248: «Nam per istam duplicis adiutorii distinctionem *quo* fit actio, et *sine quo non* fit, ostendi videtur, gratiam sufficientem, non solum non esse Christi Salvatoris gratiam, sed etiam totum istud adiutorii genus ita radicitus evelli, ut humana voluntas concupiscentiali morbo laesa et infirmata, nihil omnino boni cum eo velle vel operari possit». Per la distinzione tra aiuto *quo* e *sine quo non* si veda in particolare: AUGUSTINUS, *De correptione et gratia*, XII, 34, in *Patrologia Latina* 44, 936-937.

50 Pascal nella XVIII Provinciale sostiene contro Annat la convergenza delle posizioni dei giansenisti e dei tomisti e rinvia alla dottrina dell'infallibilità della grazia sostenuta da Álvarez. Cfr. PASCAL 2020, *Provinciales*, XVIII, 1296 (si veda anche *infra*, n. 85).

51 JANSENIUS 1640, III, I, 250: «Nullum igitur jam dari hominibus lapsis adiutorium sufficiens juxta primum sensum, quin sit simul efficax in Augustini principiis exploratum est. Viderunt hoc etiam tradideruntque non pauci recentiores, et in primis Didacus Alvarez, Cumel, Navarrete, Sylvius, denique omnes illi Doctores qui tenent praeter adiutorium sufficiens, quod dat nudum posse, necessarium esse aliud auxilium efficax, quo Deus efficiat ut actualiter operetur».

52 Perlopiù essi sono seguaci del domenicano Diego Álvarez (1550-1635; arcivescovo di Tra-

Diversamente, tenendo fede alla distinzione agostiniana tra la condizione di innocenza di Adamo e quella dell'intera umanità segnata dalla concupiscenza dopo la caduta del primo uomo⁵³, Giansenio critica i congruisti (Suárez) sostenitori della grazia sufficiente, che riconoscerebbero la natura del libero arbitrio come integra e illesa⁵⁴. Posto il sacrificio di Cristo, quale salvifico e medicinale, Giansenio sostiene che per compiere i comandamenti agli uomini occorre l'aiuto della grazia efficace, richiesto con la preghiera e concesso da Dio.

Nel capito tredicesimo, analizzando due argomenti in difesa della grazia sufficiente, fa dipendere la possibilità o l'impossibilità dei precetti divini dalla debolezza della volontà, la quale non riesce a superare alcune tentazioni, in quanto gli mancano la grazia necessaria a superarle e lo spirito della preghiera che permetterebbe di ottenere le forze per farlo⁵⁵. Tale tesi è fondata sull'autorità di Agostino:

Hæc igitur omnia plenissime planissimeque demonstrant, nihil esse in sancti August. doctrina certius ac fundatius, quam esse præcepta quædam, quæ hominibus non tantum infidelibus, excœcatis, obduratis, sed fidelibus quoque et justis, volentibus, conantibus secundum præsentis quas habeat vires, sunt impossibilia; deesse quoque gratiam, qua fiant possibilia: hoc enim sancti Petri exemplo aliisque multis quotidie manifestum esse, qui tentantur ultra quam possint sustinere: nec illam implendi talia præcepta difficultatem inde proficisci, quod actus implendi debeat esse supernaturalis vel meritorius, vel aliquid simile (quæ Augustino nunquam in mentem venerunt) sed ex eo quod vires voluntatis infirmæ sunt, propter concupiscentiam a volendo bono retrahentem; cujus renisu fit, ut vires voluntatis distraherentur, atque ita homo non plene velit, non integre velit, non tota voluntate velit. Talem autem voluntatem non esse idoneam ut superet alteram vetustate roboratam, quia per illam nondum potest homo tantum velle, quantum sufficit ut volendo faciat:

ni dal 1606), che ha preso parte per conto del suo ordine, come Zumel, alle *Congregationes de auxiliis*: cfr. CATALANO 2016, 362-363. Per l'utilizzo dell'espressione "nuovi tomisti" si vedano PASCAL 2020, *Provinciales*, I (1003); II (1010, 1011, 1014); XVIII (1297) e 2969, n. 23.

53 Si rinvia qui al *topos* della *natura vitiata* o *corrupta* del *De natura et gratia*, di cui un'attestazione precedente è rintracciabile nel *De anima* di Tertulliano, in particolare XLI, 1-2 (*Corpus Christianorum Series Latina* 2, 844): si veda VANNESTE 1975, 143-169, in particolare 153.

54 JANSENIUS 1640, III, III, 258: «Quam monstrosa sit gratia sufficiens prout a recentioribus explicatur, et quare excogitata. Gratiae congruæ Auctores non nisi sufficientem habent, sublatoque peccato originali, naturam liberi arbitrii integram et ilæsam inducunt».

55 JANSENIUS 1640, III, XIII, 334: «Proponuntur duo argumenta pro asserenda gratia sufficiente. Disseritur fuse de possibilitate et impossibilitate præceptorum Dei. Esse quandam voluntatis infirmitatem, qua non potest certas tentationes superare, nec adest gratia qua superentur, nec Spiritus orationis, quo vires impetrentur».

poterit autem cum habuerit magnam et robustam. Hanc vero sibi tribuere, non esse potestatis humanæ, sed solius gratiæ Dei, quam propterea assidue ex fide invocamus⁵⁶.

L'impossibilità di adempiere alcuni comandamenti è imputabile alla natura umana, o meglio dipende da un difetto della volontà che non vuole *plene* e che non vuole *integre*: l'uomo «non vuole con tutta la volontà». Giansenio scrive chiaramente che l'atto che l'uomo deve compiere per osservare alcuni comandamenti non è soprannaturale, né meritorio, ma che esso dipende dalle forze della volontà che sono deboli a causa della concupiscenza, che rappresenta un limite, ovvero una «resistenza» (*renisus*) a volere il bene. Senza l'aiuto della grazia che può essere richiesto con la preghiera, la volontà non è in grado di scardinare e superare la sua naturale ed "inveterata" (*vetustate roborata*) debolezza. In altre parole, Giansenio riconosce due volontà, una debole e l'altra grande; ma la prima è propria della natura umana corrotta, mentre la seconda può essere richiesta quale aiuto a Dio.

Sempre seguendo l'autorità di Agostino, Giansenio chiarisce che, se l'uomo non riesce a compiere alcuni precetti, non accade perché Dio comanda cose impossibili. Infatti, Dio dà a tutti la grazia sufficiente a fare ciò che possono, ma questo non basta: è necessario un aiuto ulteriore, la cosiddetta grazia efficace, che è concessa da Dio, richiesta con la preghiera e che permette all'uomo di fare ciò che la sua volontà debole non gli consente.

Giansenio spiega tale dottrina di derivazione agostiniana, riconosciuta come cattolica dal Concilio di Trento e per la quale Dio non comanda agli uomini cose impossibili, ma li spinge a fare ciò che possono e a chiedere quello che non possono. Lo mostra facendo riferimento alla sessione 6 cap. 11 del Concilio⁵⁷, come d'altra parte lo stesso Pascal negli *Écrits sur la grâce* (1655-1656) ed individuando cinque corollari:

1) «esse quædam homini præcepta secundum statum et vires in quibus constitutus est, impossibilia»⁵⁸;

⁵⁶ JANSENIUS 1640, III, XIII, 334.

⁵⁷ JANSENIUS 1640, III, XIII, 325: «Quam Augustini doctrinam Aug. verbis paulo ante citatis Tridentina Synodus tanquam Catholicam sanxit: *Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis*».

⁵⁸ JANSENIUS 1640, III, XIII, 325.

2) «non adesse semper gratiam qua possumus, hoc est, qua illa eadem præcepta implere sufficiamus»⁵⁹;

3) «hanc impotentiam reperiri non solum in excœcatis et obduratis, et infidelibus, de quibus nunquam vel Augustinus vel Ecclesia, sed solum Scholastici nonnulli ex humanis rationibus, dubitarunt, sed etiam fideles et justī, qui et fidem Christi et charitatem justitiæ susceperunt»⁶⁰;

4) «hanc impossibilitatem fidelibus accidere, non tantum quando nolunt præcepta facere, sed etiam quando volunt»⁶¹.

5) «plurimis non dari istam faciendi præcepti possibilitatem quæ præcibus implorari solet»⁶².

Riguardo al primo e al secondo corollario Giansenio spiega l'impossibilità di alcuni precetti in base al fatto che la grazia sufficiente non è sempre presente e che l'uomo deve necessariamente ricorrere alla preghiera. In altre parole, il fatto che l'uomo non abbia il potere di compiere tutto ciò che gli è comandato con la sola grazia sufficiente, che non è sempre presente, è dimostrato dalla necessità della preghiera, attraverso la quale egli chiede di poter effettivamente agire. Del resto, tale conclusione sembra essere fondata anche logicamente: «se già possiamo, perché chiediamo di poter fare?». Riguardo al quarto corollario Giansenio precisa:

Perspicuum est enim eos qui Deum pro impetranda gratia deprecantur, ut valeant facere quod jubetur, jam habere præcepti implendi voluntatem, sed deesse potestatem⁶³.

Non solo non basta agli uomini la sola volontà per fare ciò che Dio comanda, in quanto essa è debole e resta una piccola volontà, ma anche gli stessi fedeli, che

59 JANSENIUS 1640, III, XIII, 325. Cfr. JANSENIUS 1640, III, XIII, 325-326: «Si enim jam adest gratia, qua præcepta implere sufficientes simus et possumus, stultum est orando satagere, ut possumus. Nam quid stultius, ut Aug. ait, quam orare ut possis id quod jam habes in tua potestate? Mendaciter enim petuntur, inquit [Lib. de Sancta Virginit. cap. 41], si ea quæ præcepta sunt, non adiuvante ejus gratia facere possumus». (AUGUSTINUS, De Sancta Virginitate, XLI, 42, in Patrologia Latina 40, 421; Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 41, 286, ll. 8-9).

60 JANSENIUS 1640, III, XIII, 326.

61 JANSENIUS 1640, III, XIII, 326.

62 JANSENIUS 1640, III, XIII, 335.

63 JANSENIUS 1640, III, XIII, 326.

pure hanno la *volontà* al bene (in virtù della fede), non hanno tuttavia il *potere* di compiere il precetto.

Ora tale potere della volontà, che va oltre la volontà dell'uomo, si ottiene solo per ulteriore concessione divina: in esso si esplicita l'efficacia della grazia. Ed è proprio quel potere che è mancato a Pietro quando ha rinnegato Cristo:

Hinc ergo fit ut non semel de sancto Petro etiam volente dicat, cum Christum negaret, invalidas infirmasque fuisse vires ejus, imo non potuisse mortem ferre pro Christo, quamvis hoc et vellet, et se posse judicaret⁶⁴.

Giansenio, sulla scorta di Agostino, riconosce a Pietro una debolezza nelle forze della volontà tale da avergli impedito di mantenere la promessa di morire per Cristo ed afferma:

Itaque causam alibi prodens præsumptuosæ pollicitationis Petri, quod non distingueret inter velle et posse voluntatis, inter parvam magnamque voluntatem et charitatem⁶⁵.

Infatti, «voluntas [...] ejus, hoc est vis, volendi divinitus ei data adhuc parva erat, quam oportebat esse maximam, ne mortis oblatae terrore frangeretur»⁶⁶. Nella volontà umana Giansenio distingue tra volere e poter fare, dipendenti entrambi dalla grazia perché da essa originati o concessi. Infatti, la volontà umana, assediata dalla concupiscenza, dopo la caduta di Adamo, è piccola e debole, non disponendo sempre della grazia e anche se il volere dipende dalle forze del libero arbitrio, essendo queste deboli, è limitato, come, d'altra parte, il potere della volontà che si dà solo grazie all'aiuto della grazia efficace ottenuto con la preghiera. Per far conoscere all'uomo il divario tra la volontà e il potere della volontà e per fargli sperimentare la debolezza della propria volontà – cosa che egli ignora con presunzione, affidandosi all'arbitrio, come i filosofi⁶⁷ – Dio lo mette alla prova delle tentazioni:

64 JANSENIUS 1640, III, XIII, 327.

65 JANSENIUS 1640, III, XIII, 328.

66 JANSENIUS 1640, III, XIII, 328.

67 JANSENIUS 1640, III, XIII, 334: «Non dissimili nempe errore, quam quo Philosophi, laborabat, qui quicquid volendo dumtaxat, seu sola volitione effici sciunt hoc ipso quo se velle sentiunt, etiam se posse arbitrantur, ne videlicet liberæ voluntati fiat injuria. Quasi vere non esset inter velle et posse etiam in ipsa voluntate seu in volitione differentia».

Hæc igitur quoque ratio est, cur multos Deus tentari sinat et cadere. Nempe, ut virium suæ voluntatis capiant experientiam, et qui illas valde magnas esse decepti putant, discant vel statu, vel lapsu, vel imminenti periculo suo, quid facere possint, quid ferre non possint. Sic enim Petrus experientia doctus, deposuit perniciosam presumptionem, quam de suæ voluntatis viribus seu potestate conceperat⁶⁸.

Riguardo al quinto corollario, sul fatto che molti non riescono a compiere i precetti che si richiedono pregando, Giansenio riconosce tre motivi:

1) la presunzione o “superbia nascosta” (*superbia occulta*) dei fedeli che non invocano con la preghiera la grazia da cui dipendono le forze della volontà⁶⁹;

2) l’assenza di fede in aggiunta alla preghiera che deve essere fervente e perseverante⁷⁰;

3) il ritardo o ritiro (per così dire di carattere pedagogico) dell’aiuto della grazia da parte di Dio, così da permettere all’uomo di “cadere e rialzarsi ripetutamente”⁷¹.

Spiegate le ragioni per cui talvolta si dia l’impossibilità dei comandamenti, Giansenio in chiusura chiarisce la sua posizione, servendosi di alcune citazioni di Agostino tratte dal *De peccatorum meritis et remissione*⁷²:

verum esse, quod Deus non jubeat impossibilia, nisi quia quæcumque jubet, hominis voluntate per omnipotentem gratiam Dei adjuta fieri possunt⁷³.

68 JANSENIUS 1640, III, XIII, 329.

69 JANSENIUS 1640, III, XIII, 335: «Primo quidem, quia multi fideles non convertuntur ad invocandam gratiam e qua sola vires illæ voluntatis nasci possunt, atque expectari debent. Plurimi quippe præsumptione pleni se satis fortes esse putant ad præcepta facienda, si tantum velint; qua superbia occulta implicati non invocant adiutorem Deum».

70 JANSENIUS 1640, III, XIII, 335-336: «Secundo quia non omnes etiam qui petunt a Deo vires illas magnas præcepta faciendi et cupiditatem superandi, impetrant id quod petunt, prout nimis experientia et ex ipsa oratione Dominica manifestum est. [...] Non enim quidlibet quælibet impetrat oratio, sed fervens, fide immobilis, perseverans».

71 JANSENIUS 1640, III, XIII, 336: «Ex quo etiam nascitur, ut etiam illis quibus Deus istam voluntatis fortitudinem tribuere constituit, diu tamen sæpe differat gratiam suam, partim ut eis adjuvantis gratiæ necessitas magis ipsa subtractione commendetur. [...] Itaque subinde subtrahit auxilium suum ut eis propriæ infirmitatis agnitio profundius imprimatur, sinens eis interea indentidem longæque tempore cadere et surgere».

72 Cfr. JANSENIUS 1640, III, XIII, 336; AUGUSTINUS, *De peccatorum meritis et remissione* II, 6,7, in *Patrologia Latina* 44, 155; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 60, 78, ll. 14-18

73 JANSENIUS 1640, III, XIII, 336.

Nel brano citato sembrano essere fugati i dubbi sulla presunta posizione gianseniana sull'impossibilità dei comandamenti: la prima proposizione attribuitagli⁷⁴. Come si è visto, in un contesto di riferimento sostanzialmente agostiniano Giansenio ribadisce che i precetti non sono impossibili sia perché Dio non comanda l'impossibile, sia perché l'uomo se si lascia aiutare da Dio, in virtù della carità, può compierli. L'imperfezione, la debolezza della volontà dovuta alla concupiscenza inficia la possibilità che l'uomo possa volere fortemente e poter compiere quel che vuole. Per Giansenio non basta volere o non volere, diversamente da quanto sostengono gli scolastici e i pelagiani:

Eodem enim prorsus modo Scholastici isti arguunt; sed neutri vident, non esse satis velle vel nolle, ut magna quaedam praecepta impleantur, tentationesque superentur, sed propter libidinem internarum et consuetudinum artissimarum pertinacem resistentiam opus esse, ut ardentem et fortiter velit: quod non est semper in hominis potestate. Talis enim ardor vel fortitudo voluntatis, non ex sola libertate hominis proficiscitur, aut haberi potest, sed ex delectationis magnitudine, quam animus ex objecto circa quod versatur capit; atque ideo cælitus inspirari debet⁷⁵.

Se i precetti sembrano impossibili, ciò accade per la debolezza della volontà umana, ma anche perché Dio mette alla prova l'uomo affinché chieda la carità divina con la preghiera. Pascal ritornerà sullo stesso tema, come vedremo più avanti, negli *Écrits sur la grâce*, dove arriva a riconoscere quale «causa prima e dominante» dell'osservanza dei comandamenti «la grazia e il soccorso attuale di Dio» e quale «causa immediata» la volontà dell'uomo⁷⁶. Ora, però, occorre prima far riferimento a *Les Provinciales*, allo scopo di approfondire la lettura gianseniana del dibattito sulle cinque proposizioni ed in particolare sulla prima e sulla nozione di “potere prossimo”.

74 Cfr. a riguardo NADAI 2022, 47: ove si esclude la sovrapponibilità del senso gianseniano a quello della prima proposizione condannata.

75 JANSENIUS 1640, III, XIII, 330-331.

76 Cfr. PASCAL 2020, *Écrits sur la grâce, Discours sur la possibilité des commandements*, II, 18, 1764, 1765 (d'ora in poi: *Discours*).

2.1 La campagna de Les Provinciales: l'ambiguità del "pouvoir prochain" e del filotomismo pascaliano

Sulle orme di Giansenio, Pascal si mostra nelle sue *Provinciales* particolarmente critico nei confronti dei molinisti, mentre riconosce una maggiore vicinanza ai tomisti soprattutto riguardo alla grazia efficace. È quanto emerge nella prima lettera de *Les Provinciales* in cui Pascal-Montalte⁷⁷ interviene in merito al clamore suscitato dalle dispute presso la Sorbona, allo scontro tra gesuiti e giansenisti sulle cinque proposizioni condannate e sulla posizione del giansenista Antoine Arnauld sulla prima proposizione. Tuttavia, nella lettera si muove con circospezione e strategicamente. Dapprima, facendo parlare un dottore del Collegio di Navarra, il signor N., vicino alle posizioni moliniste, fa osservare che le differenze tra le fazioni opposte (molinisti e giansenisti, in questo caso) spesso sono così sottili che esse pertengono più al linguaggio che alla sostanza:

La différence qui est entre nous est si subtile, qu'à peine pouvons-nous la marquer nous-mêmes ; vous auriez trop de difficulté à l'entendre. Contentez-vous donc de savoir que les Jansénistes vous diront bien que tous les justes ont toujours le pouvoir d'accomplir les commandements : ce n'est pas de quoi nous disputons ; mais ils ne vous diront pas que ce pouvoir soit prochain ; c'est là le point.

Ce mot [*scilicet*: prochain] me fut nouveau et inconnu. Jusque-là j'avais entendu les affaires ; mais ce terme me jeta dans l'obscurité, et je crois qu'il n'a été inventé que pour brouiller⁷⁸.

Quanto espresso qui nel brano sembra molto simile a quanto scriveva papa Paolo V nella lettera sopra citata⁷⁹. Il pontefice riconosceva una sostanziale convergenza delle posizioni di gesuiti e domenicani sulla verità cattolica relativa alla grazia efficace e delle differenze solo nel modo in cui essa opera. Pascal qualifica qui come sottile la differenza tra molinisti da una parte e giansenisti dall'altra riguardo al modo d'intendere il potere prossimo e interpreta la differenza delle

77 Il mittente delle lettere è un certo Louis de Montalte, pseudonimo di Pascal. Sulla questione dell'autore delle lettere e sulla scelta dei port-royalisti ricaduta su Pascal cfr. la nota di Maria Vita Romeo in PASCAL 2020, 964-965.

78 PASCAL 2020, *Provinciales*, I, 1000; 1001: «La differenza che c'è tra noi e così sottile che a malapena noi stessi possiamo mostrarla; voi avreste troppa difficoltà a capirla. [...] Questa parola mi giunse nuova e sconosciuta. Fin lì avevo capito le questioni; ma questo termine mi gettò nell'oscurità, e credo che sia stato ideato solo per litigare».

79 Cfr. *supra*, § 1.1.

posizioni come questione più terminologica che sostanziale. La strategia sembra essere simile, ma evidentemente le intenzioni sono diverse: entrambi cercano di smorzare le differenze, ma il papa mira alla concordia, mentre Pascal ha un chiaro bersaglio polemico, ovvero i molinisti.

Diverso sembra essere il giudizio di Pascal sui tomisti. Come è stato ampiamente evidenziato dagli interpreti⁸⁰, nelle *Provinciales* Pascal appare oscillante: nelle prime due lettere si mostra critico nei loro confronti, mentre nell'ultima arriva a mostrare un sostanziale accordo della posizione giansenista e di quella tomista. A tal proposito De Franceschi individua tre correnti interpretative tra gli studiosi: 1) gli evoluzionisti, che ammettono un cambiamento di Pascal nel lasso di tempo che separa le prime due lettere e l'ultima (come Léonce Couture); 2) i continuisti che riconoscono una sostanziale ostilità pascaliana nei confronti del tomismo (come Jean Laporte); 3) i continuisti che sostengono una propensione filotomista pascaliana (come Émile Boutroux)⁸¹. Se è vero da un lato che rispetto alle tre interpretazioni ci sono stati dei riposizionamenti (ad esempio da parte di Jean Laporte, che a partire da un articolo del 1947, si è avvicinato alle posizioni dell'altra corrente continuista, quella di Boutroux), va anche detto, però, che, anche in coloro che intravedono nella campagna delle *Provinciales* del filotomismo, vi è la consapevolezza che quella pascaliana risponda ad una tattica dei giansenisti (Stowski)⁸², come mostra De Franceschi⁸³.

Infatti, Pascal per difendere i giansenisti dalle accuse di eresia evidenzia la convergenza delle loro posizioni con quelle cattoliche dei "nuovi tomisti", ovvero i seguaci di Diego Álvarez⁸⁴, che nella XVIII *Provinciale* considera «l'un des plus considérables» tra i tomisti⁸⁵. Ad ogni modo è assodato che nelle pri-

80 Per un'ampia e completa ricognizione del dibattito storiografico sulle *Provinciales* ed il tomismo, cfr. DE FRANCESCHI 2009(1), in particolare 32-43.

81 Cfr. DE FRANCESCHI 2009(1), 37 ss.

82 Cfr. DE FRANCESCHI 2009(1), 37-38: «Pour Fortunat Stowski, les jansénistes ont constamment essayé, depuis la dénonciation des cinq Propositions par Nicolas Cornet, de gagner les thomistes à leur cause».

83 De Franceschi fa notare: «La tactique philotomiste des disciples de Jansénius, initiée avant la campagne des *Provinciales* et ensuite consolidée par Pascal et par Nicole, avait permis l'introduction de confusions à la faveur desquelles les jansénistes entendaient défendre leur orthodoxe appartenance à la catholicité», DE FRANCESCHI 2009(1), 39.

84 DE FRANCESCHI 2009(2), 620. Su Álvarez e la sua partecipazione alle *Congregationes de auxiliis* si veda ÁLVAREZ 1610; DE FRANCESCHI 2009(2), 598.

85 PASCAL 2020, *Provinciales*, XVIII, 1296.

me lettere non ci sia una traccia così evidente di orientamento filotomista, nella misura in cui Pascal arriva a ridicolizzare l'espressione tomista di "potere prossimo".

In particolare, nella prima *Provinciale* Pascal sembra mettere sullo stesso piano tomisti e gesuiti denunciando l'equivocità dell'espressione "potere prossimo", da entrambi usata, ma intesa in maniera differente. Tuttavia, nel corso della stessa lettera emergono dei distinguo di non poco conto: i giansenisti e i tomisti sostengono la necessità della grazia efficace rispetto ai molinisti. Lo stesso Nicole in una nota della sua traduzione latina della lettera precisa che per potere prossimo i tomisti intendono una virtù interiore che non si traduce in atto, a meno che non vi sia spinta dall'aiuto efficace di Dio, mentre i molinisti un potere a cui non manchi nulla di necessario per agire (ossia la grazia sufficiente) e che i primi, soprattutto seguendo Álvarez, negano che tale potere si possa dare senza la grazia efficace, al contrario dei secondi⁸⁶.

Va detto anche che è una strategia quella di Pascal di volere appiattare le posizioni giansenista e gesuita o giansenista e tomista, astraendo dalle differenze, allo scopo di allontanare l'accusa d'eresia dai giansenisti. Detto in altri termini, se la posizione dei giansenisti si dimostra essere vicina o quantomeno simile ad una riconosciuta come cattolica (gesuita o tomista, a seconda delle circostanze), essa non potrebbe essere tacciata d'eresia. Infatti, nel racconto di Pascal-Montalte circa una fittizia conversazione con il signor N. (molinista) emerge che giansenisti e gesuiti sulla prima proposizione⁸⁷ attribuita a Giansenio non assumono una posizione eretica, in quanto entrambe le parti concordano che tutti i giusti hanno il potere di osservare i comandamenti:

Contentez-vous donc de savoir quel les Jansénistes vous diront bien que tous les justes ont toujours le pouvoir d'accomplir les commandements : ce n'est pas de quoi nous disputons ; mais ils ne vous diront pas que ce pouvoir soit prochain ; c'est là le point⁸⁸.

86 PASCAL, NICOLE 1658, nota prima, 10: «*Potestatis proximæ, sive posse proximi* voces ambiguas esse non est ambiguum. His enim Thomistæ intelligunt virtutem quamdam interiorem, quæ numquam in actum prorumpit, nisi Dei auxilio efficaci ad opus impellatur. Contra Molinistæ illas accipiunt pro ea potestate, cui nihil desit necessarium ad agendum. Utramque notionem accurate distinguit Alvares [...] et Thomisticam adsciscens, Molinianam rejicit; negatque hoc sensu sine gratia efficaci haberi *posse proximum*».

87 Cfr. *supra*, n. 21.

88 PASCAL 2020, *Provinciales*, I, 1000; 1001: «Accontentatevi dunque di sapere che i gianseni-

Il punto in cui divergono riguarda il “potere prossimo”, come risulta evidente dal racconto di Pascal-Montalte che arriva addirittura a sostenere che non ci sia convergenza neppure tra gli stessi molinisti, come gli confessa un giansenista:

Ils sont si peu dans les mêmes sentiments, qu’ils en ont de tout contraires. Mais, étant tous unis dans le dessein de perdre M. Arnauld, ils se sont avisés de s’accorder de ce terme de *prochain*, que les uns et les autres diraient ensemble, quoiqu’ils l’entendissent diversement, afin de parler un même langage, et que, par cette conformité apparente, ils pussent former un corps considérable, et composer le plus grand nombre, pour l’opprimer avec assurance⁸⁹.

Il giansenista individua due posizioni opposte sul potere prossimo, ossia quella di Alphonse Le Moyne (molinista) e quella di padre Nicolai (nuovo tomista). A quel punto Pascal-Montalte interroga prima un allievo di Le Moyne e rileva che egli nega la grazia efficace⁹⁰, in seguito i tomisti del convento domenicano di Sant-Jacques, che gli rispondono che anche i giusti hanno bisogno della grazia efficace, che non è concessa a tutti, «che determina la loro volontà a pregare» e che sarebbe eresia non ammetterla⁹¹. Pascal-Montalte comprende che i gian-

sti vi diranno bensì che tutti i giusti hanno il potere di osservare i comandamenti: non è su questo che disputiamo; ma non vi diranno che questo potere sia prossimo: sta qui il punto».

89 PASCAL 2020, *Provinciales*, I, 1000; 1001: «Essi sono così poco nelle stesse opinioni che ne hanno di totalmente contrarie. Ma, essendo tutti uniti nel disegno di rovinare il signor Arnauld, si sono accordati su questo termine, *prossimo*, che gli uni e gli altri userebbero insieme, pur intendendolo diversamente, per parlare uno stesso linguaggio e, con questa apparente concordanza, poter formare un corpo considerevole, e comporre la maggioranza, per vessarlo sicuramente».

90 PASCAL 2020, *Provinciales*, I, 1002: «J’entends bien, lui dis-je ; ils ont tout ce qui est nécessaire pour prier Dieu de les assister, sans qu’il soit nécessaire qu’ils aient aucune nouvelle grâce de Dieu pour prier. Vous l’entendez, me dit-il. Mais il n’est donc pas nécessaire qu’ils aient une grâce efficace pour prier Dieu ? Non, me dit-il, suivant M. Le Moyne»; 1003: «Capisco bene – risposi – hanno tutto ciò che è necessario per pregare Dio di assisterli, senza che sia necessario che abbiano alcuna nuova grazia da Dio per pregare. Avete capito, mi disse. Ma non è dunque necessario che abbiano una grazia efficace per pregare Dio? Rispose: No, secondo il Le Moyne».

91 PASCAL 2020, *Provinciales*, I, 1002: «Voilà qui va bien, me répondirent mes Pères en m’embrassant, voilà qui va bien : car il leur faut de plus une grâce efficace qui n’est pas donnée à tous, et qui détermine leur volonté à prier ; et c’est une hérésie de nier la nécessité de cette grâce efficace pour prier»; 1003: «Così va bene – mi risposero i miei padri abbracciandomi – così va bene: infatti essi hanno bisogno inoltre di una grazia efficace che non è concessa a tutti, e che determina la loro volontà a pregare; ed è un’eresia negare la neces-

senisti sarebbero allineati alla posizione tomista, se non fosse che non usano l'espressione "potere prossimo", mentre i gesuiti non lo sono, ma la utilizzano e conclude:

Quoi, mes Pères, leur dis-je, c'est se jouer des paroles de dire que vous êtes d'accord à cause des termes communs dont vous usez, quand vous êtes contraires dans le sens⁹².

Il discepolo di Le Moyne alla richiesta se sia eretico sostenere che tutti i giusti hanno sempre il potere di pregare Dio, ma che non possono pregare senza una grazia efficace determinante la volontà e concessa da Dio risponde:

s'il appelle ce pouvoir pouvoir prochain, il sera thomiste, et partant catholique ; sinon, il sera janséniste, et partant hérétique⁹³.

I padri domenicani replicano alla stessa domanda:

Il faut, me dirent-ils tous ensemble, dire que tous les justes ont le pouvoir prochain, en faisant abstraction de tout sens : *abstrahendo a sensu Thomistarum, et a sensu aliorum theologorum*.⁹⁴

Pascal-Montalte comprende che l'uso dell'espressione rappresenta un discrimine tra chi non è eretico e chi lo è, sebbene essa non provenga dalla Bibbia, dai Padri, dai concili o dai Papi, e dunque da nessuna autorità teologica, ecclesiastica⁹⁵. Ciò che è in questione non sono le idee, ma i termini. Nell'analisi che Montalte-Pascal sviluppa è criticata la fedeltà ad una espressione, definita

sità di questa grazia efficace per pregare».

92 PASCAL 2020, *Provinciales*, I, 1004; 1005: «Ma come, miei cari padri – dissi loro – è giocare con le parole il dire che siete d'accordo perché usate termini comuni, mentre siete contrari sul significato».

93 PASCAL 2020, *Provinciales*, I, 1004; 1005: «se egli chiama questo *potere prossimo*, sarà tomista, e quindi cattolico; se no, sarà giansenista, e quindi eretico».

94 PASCAL 2020, *Provinciales*, I, 1004; 1005: «Bisogna dire [...] che tutti giusti hanno il potere prossimo, facendo astrazione da ogni senso: astraendo dal senso dei tomisti e da quello di ogni altro teologo».

95 PASCAL, NICOLE 1658, nota prima, 10: «hæc verba nova ac barbara nullo Scripturæ, nullo Conciliorum, nullo Patrum loco sancita, pro fidei tessera negat habenda, aut a quoquam exigenda esse».

“barbara” da lui stesso e in seguito da Nicole nella sua traduzione latina delle *Petites Lettres*⁹⁶, quella di “*pouvoir prochain*” (*potestas proxima*), ed è accusata la Sorbona⁹⁷ perché più attenta a questioni di natura terminologica che dottrinale. Di contro, Pascal riconosce tra le fazioni contrapposte una sostanziale convergenza su quattro punti:

Je les viens de quitter sur cette solide raison, pour vous écrire ce récit, par où vous voyez qu’il ne s’agit d’aucun des points suivants, et qu’ils ne sont condamnés de part ni d’autre : 1. *Que la grâce n’est pas donnée à tous les hommes.* 2. *Que tous les justes ont le pouvoir d’accomplir les commandements de Dieu.* 3. *Qu’ils ont néanmoins besoin pour les accomplir, et même pour prier, d’une grâce efficace qui détermine leur volonté.* 4. *Que cette grâce efficace n’est pas toujours donnée à tous les justes, et qu’elle dépend de la pure miséricorde de Dieu.* – De sorte qu’il n’y a plus que le mot de prochain sans aucun sens qui court risque.⁹⁸

Nella seconda lettera Pascal accosta il problema del potere prossimo e quello della grazia sufficiente facendo notare che in entrambi i casi la controversia sia di natura politica più che teologica. In particolare, a proposito della grazia sufficiente sostiene che i tomisti «sont conformes aux Jésuites par un terme qui n’a pas de sens», ma «ils leur sont contraires, et conformes aux Jansénistes, dans la substance de la chose»⁹⁹, riconoscendo la necessità di una grazia ulteriore a

96 Cfr. *supra*, n. 86.

97 Pascal 2020, *Provinciales*, I, 1006: «Heureux les peuples qui l’ignorent ! Heureux ceux qui ont précédé sa naissance ! Car je n’y vois plus de remède, si Messieurs de l’Académie, par un coup d’autorité, ne bannissent de la Sorbonne ce mot barbare qui cause tant de divisions. Sans cela, la censure paraît assurée ; mais je vois qu’elle ne fera point d’autre mal que de rendre la Sorbonne méprisabile par ce procédé, qui lui ôtera l’autorité, laquelle lui est si nécessaire en d’autres rencontres»; 1007: «Felici i popoli che la ignorano! Felici coloro che hanno preceduto la sua nascita! Infatti non vedo altro rimedio, se non che i signori dell’Accademia, con un colpo d’autorità, bandiscano dalla Sorbona questa parola barbara che provoca tante divisioni. Senza questo, la censura sembra certa; ma vedo che essa non farà altro male se non quello di rendere la Sorbona esecrabile per questo modo di procedere che le toglierà l’autorità che le è necessaria in altre occasioni».

98 PASCAL 2020, *Provinciales*, I, 1006, 1007: «Su questa solida ragione li lasciai per scrivervi questo racconto, dal quale vedete che non si tratta di nessuno dei seguenti punti, e che essi non sono condannati né da una parte né dall’altra: 1. *La grazia non è concessa a tutti gli uomini.* 2. *Tutti i giusti hanno il potere di osservare i comandamenti di Dio.* 3. *Essi hanno tuttavia bisogno, per osservarli e persino per pregare, di una grazia efficace che determini la loro volontà.* 4. *Questa grazia efficace non è sempre concessa a tutti i giusti, ed essa dipende dalla pura misericordia di Dio.* – Di modo che c’è solo la parola prossimo senza alcun senso, che sia a rischio».

99 PASCAL 2020, *Provinciales*, II, 1008; 1009: «se sono conformi ai Gesuiti per un termine che non ha senso, sono loro contrari, e conformi ai giansenisti, nella sostanza della cosa».

quella sufficiente, ovvero la grazia efficace. Pascal mostra che l'uso da parte dei domenicani dell'espressione "grazia sufficiente" risponde a ragioni di opportunità politica:

Il ne le faut pas, me dit-il ; il faut ménager davantage ceux qui sont puissants dans l'Église. La Société est trop politique pour agir autrement. Elle se contente d'avoir gagné sur eux [i domenicani] qu'ils admettent au moins le nom de grâce suffisante, quoiqu'ils l'entendent en un autre sens.¹⁰⁰

I domenicani sarebbero accondiscendenti sull'espressione "grazia sufficiente", evitando di scontrarsi con il potere dei gesuiti e di ciò questi ultimi sarebbero loro riconoscenti:

La Société est bien satisfaite de leur complaisance. Elle n'exige pas qu'ils nient la nécessité de la grâce efficace ; ce serait trop les presser : il ne faut pas tyranniser ses amis ; les Jésuites ont assez gagné. Car le monde se paye de paroles : peu approfondissent les choses [...]¹⁰¹.

In chiusura, Pascal, particolarmente critico nei confronti dei domenicani, fa notare al suo amico di provincia:

Vous voyez donc par là que c'est ici une *suffisance* politique pareille au *pouvoir prochain*. Cependant je vous dirai qu'il me semble qu'on peut sans péril douter du pouvoir prochain, et de cette grâce *suffisante*, pourvu qu'on ne soit pas Jacobin¹⁰².

100 PASCAL 2020, *Provinciales*, II, 1010; 1011: «bisogna avere molto riguardo per i potenti nella Chiesa. La Compagnia di Gesù è troppo politica per agire altrimenti. Essa si accontenta di avere ottenuto da loro [domenicani] che ammettano almeno il nome grazia sufficiente, per quanto la intendano in altro senso».

101 PASCAL 2020, *Provinciales*, II, 1010; 1011: «La Compagnia è molto soddisfatta della loro condiscendenza; non esige che essi neghino la necessità della grazia efficace; sarebbe sollecitarli troppo: non bisogna tiranneggiare i propri amici; i Gesuiti hanno ottenuto abbastanza. Il mondo, infatti, si appaga di parole: approfondiscono poco le cose».

102 PASCAL 2020, *Provinciales*, II, 1018; 1019: «Con ciò vedete dunque che qui si tratta di una *sufficienza* politica simile al *potere prossimo*. Tuttavia vi dirò che mi sembra si possa senza pericolo dubitare del *potere prossimo* e di questa grazia sufficiente, purché non si sia giacobini».

Nella diciassettesima lettera, indirizzata al gesuita François Annat, Pascal fa riferimento ad una questione affrontata nella prima¹⁰³: l'ambiguità semantica dell'espressione "potere prossimo", utilizzata solo come *vox* comune dai gesuiti e dai tomisti, senza che essi ne condividano lo stesso significato¹⁰⁴. Pascal attribuisce a padre Annat una tendenza, comune a gesuiti e tomisti, già individuata nella prima *Provinciale*, ossia quella ad "astrarre" dal senso preciso di una espressione o formula per utilizzarla nelle controversie allo scopo di creare un fronte comune contro un unico avversario (i giansenisti). In tal modo vi sarebbe convergenza tra le fazioni solo sui termini, mentre sul piano del significato vi sarebbero delle differenze tali da far vacillare la presunta alleanza tra gesuiti e tomisti e far emergere al contrario una vicinanza fondata su basi ben più solide e su una sostanziale convergenza della posizione giansenista con quella tomista.

Pascal, distinguendo tra questione di fatto (ragione) e questione di diritto (fede nell'autorità religiosa)¹⁰⁵, separa la questione della condanna delle cinque proposizioni da quella del senso gianseniano delle proposizioni, nel tentativo di mostrare che i giansenisti sono concordi nell'accettare la condanna papale delle proposizioni, ma non sono disposti a riconoscere una conformità del senso gianseniano a quello attribuito ad esse¹⁰⁶. Al contrario, Annat non distingue-

103 PASCAL 2020, *Provinciales*, XVII, 1284: «Qu'on l'explique donc auparavant, autrement vous nous feriez encore ici un pouvoir prochain, *abstrahendo*, *ab omni sensu*»; 1285: «Lo si spieghi dunque prima, altrimenti anche su questo punto voi ci fareste un potere prossimo, *abstrahendo ab omni sensu*».

104 Cfr. a riguardo l'analisi di Alberto Frigo che, in linea con Jean Mesnard, interpreta il richiamo all'unità alla luce della *lectio* paolina (1 Corinzi 12,12) e soprattutto da un punto di vista politico-teologico: FRIGO 2010, 261.

105 PASCAL 2020, *Provinciales*, XVII, 1278: «qu'on n'a jamais vu les Conciles généraux et légitimes contraires les uns aux autres dans les points de foi [...] on a vu quelquefois ces mêmes Conciles opposés sur des points de fait où il s'agissait de l'intelligence du sens d'un auteur»; 1279: «mentre non si sono mai visti i concili ecumenici e legittimi contrari fra loro sui punti di fede [...] si sono visti talvolta questi stessi concili in contrasto su punti di fatto, in cui si trattava di interpretare il senso di un autore».

106 PASCAL 2020, *Provinciales*, XVII, 1284: «Et comment se pourrait-il faire que des docteurs, qui sont persuadés que Jansénius n'a point d'autre sens que celui de la grâce efficace, consentissent à déclarer qu'ils condamnent sa doctrine sans l'expliquer, puisque, dans la créance qu'ils en ont, et dont on ne les retire point, ce ne serait autre chose que condamner la grâce efficace, qu'on ne peut condamner sans crime ? Ne serait-ce donc pas une étrange tyrannie de les mettre dans cette malheureuse nécessité, ou de se rendre coupables devant Dieu, s'ils signaient cette condamnation contre leur conscience, ou d'être traités d'hérétiques, s'ils refusaient de le faire ?»; 1285: «E come potrebbe mai accadere che dei dottori, convinti che Giansenio non ha altro senso se non quello della

rebbe nettamente le due questioni, appiattendolo la questione di fatto su quella di fede¹⁰⁷. In altri termini, secondo Pascal, una cosa è accettare per rispetto dell'autorità papale la condanna d'eresia di tali tesi, un'altra è la libertà filosofica di discutere del senso della dottrina gianseniana. Inoltre, ritiene possibile una discussione libera su tale senso, anche da parte degli avversari, fondata su una attenta lettura e citazione del testo gianseniano (come scrive Annat, "parola per parola"), purché non si avanzino presunte accuse d'eresia, perché di tali questioni è giudice la ragione e non la fede¹⁰⁸:

Et de là vient que c'est une hérésie de résister aux décisions de foi, parce que c'est opposer son esprit propre à l'esprit de Dieu. Mais ce n'est pas une hé-

grazia efficace, acconsentano a dichiarare di condannare la sua dottrina senza spiegarla, poiché nella persuasione che essi ne hanno e dalla quale non possono essere dissuasi, ciò non significherebbe altro se non condannare la grazia efficace, che non si può condannare senza colpa? Non sarebbe dunque una strana tirannia metterli nella disgraziata necessità o di rendersi colpevoli davanti a Dio, se sottoscrivono questa condanna contro la loro coscienza, o di essere trattati da eretici se rifiutano di farlo?»

107 PASCAL 2020, *Provinciales*, XVII, 1282: «Ainsi, mon Père, toute cette matière est bien éloignée de pouvoir former une hérésie. Mais comme vous voulez en faire une à quelque prix que ce soit, vous avez essayé de détourner la question du point de fait pour la mettre en un point de foi»; 1283: «Perciò, padre, tutta questa materia è ben lontana dal poter costituire un'eresia. Ma siccome volete crearne una a tutti i costi, avete tentato di deviare la questione dal punto di fatto per collocarla su un punto di fede».

108 La questione di diritto che riguarda la fede ed il principio d'autorità non è in discussione e anzi su questo Pascal insiste con fermezza: «l'Église décide les points de foi avec une autorité divine, et elle retranche de son corps tous ceux qui refusent de les recevoir. Mais elle n'en use pas de même pour les choses de fait ; et la raison en est que notre salut est attaché à la foi qui nous a été révélée, et qui se conserve dans l'Église par la tradition, mais qu'il ne dépend point des autres faits particuliers qui n'ont point été révélés de Dieu. Ainsi on est obligé de croire que les commandements de Dieu ne sont pas impossibles ; mais on n'est pas obligé de savoir ce que Jansénius a enseigné sur ce sujet. C'est pourquoi Dieu conduit l'Église, dans la détermination des points de la foi, par l'assistance de son esprit, qui ne peut errer ; au lieu que, dans les choses de fait, il la laisse agir par les sens et par la raison, qui en sont naturellement les juges : car il n'y a que Dieu qui ait pu instruire l'Église de la foi. Mais il n'y a qu'à lire Jansénius pour savoir si des propositions sont dans son livre», PASCAL 2020, *Provinciales*, XVII, 1278; 1279: «La Chiesa infatti decide i punti di fede con una autorità divina e recide dal suo corpo tutti coloro che rifiutano di accettarli. Ma non si comporta allo stesso modo per le cose di fatto. E il motivo è che la nostra salvezza è connessa alla fede che ci è stata rivelata e che si conserva nella Chiesa mediante la tradizione, ma non dipende dagli altri fatti particolari, che non sono stati rivelati da Dio. [...] Perciò Dio guida la Chiesa nella determinazione dei punti di fede con l'ausilio del suo spirito, che non può errare; mentre, nelle cose di fatto, la lascia agire mediante i sensi e la ragione, che ne sono i giudici naturali. Infatti, solo Dio ha potuto istruire la Chiesa sulla fede; e basta invece leggere Giansenio, per sapere se determinate proposizioni sono nel suo libro».

résie, quoique ce puisse être une témérité, que de ne pas croire certains faits particuliers, parce que ce n'est qu'opposer la raison, qui peut être claire, à une autorité qui est grande, mais qui en cela n'est pas infallible¹⁰⁹.

In base a tali presupposti, Pascal-Montalte invita il suo avversario gesuita a non richiedere ai giansenisti di sottoscrivere in astratto, ossia *abstrahendo*¹¹⁰, una condanna del senso gianseniano delle cinque proposizioni senza spiegarlo:

La question demeure donc toujours dans ce point de fait, sans qu'on puisse en aucune sorte l'en tirer pour la mettre dans le droit. Et ainsi on n'en peut faire une matière d'hérésie ; mais vous en pourriez bien faire un prétexte de persécution, s'il n'y avait sujet d'espérer qu'il ne se trouvera point de personnes qui entrent assez dans vos intérêts pour suivre un procédé si injuste, et qui veuillent contraindre de signer, comme vous le souhaitez, *que l'on condamne ces propositions au sens de Jansénius*, sans expliquer ce que c'est que ce sens de Jansénius.¹¹¹

Come si può osservare, l'astrazione dal senso di una dottrina è strumentale ad una lotta politica e risponde ad una strategia, anche nel caso di un tema teologico complesso e controverso come quello della possibilità dei comandamenti. Da una parte Annat e i gesuiti astraggono dal senso specifico attribuito al potere prossimo per avere dalla propria parte i tomisti, dall'altro invitano i giansenisti, come riferisce Pascal, ad astrarre dal senso gianseniano delle cinque proposizioni appiattendolo a una condanna *in sensu auctoris* su una in astratto. Un'intenzione più politica che teologica e dunque simile è quella che muove l'assessore Francesco Albizzi, come ampiamente dimostrato da Ceyssens: l'assessore del

109 PASCAL 2020, *Provinciales*, XVII, 1278; 1279: «Ne consegue che è un'eresia contrastare le decisioni di fede; poiché significa opporre il proprio spirito allo spirito di Dio. Non è invece eresia, pur potendo essere una temerità, il non credere a certi fatti particolari, poiché questo significa opporre soltanto la ragione, che può essere chiara, a un'autorità che è grande, ma che in ciò non è infallibile».

110 Cfr. PASCAL 2020, *Provinciales*, I, 1004; XVII, 1284.

111 PASCAL 2020, *Provinciales*, XVII, 1284; 1285: «La questione si mantiene dunque sempre su questo punto di fatto, senza che si possa in alcun modo sottrarla per collocarla nel campo del diritto. E così non se ne può fare materia d'eresia; ma voi potreste ben farne un pretesto di persecuzione, se non ci fosse motivo di sperare che non ci sarà nessuno a tal punto coinvolto nei vostri interessi da seguire un procedimento così ingiusto, e da voler costringere a sottoscrivere, come voi vi augurate, *che si condannino queste proposizioni nel senso di Giansenio*, senza spiegare che cosa sia questo senso di Giansenio».

Sant'Uffizio cerca di orientare i lavori della commissione speciale dei teologi qualificatori durante l'esame delle cinque proposizioni, prima decidendo la composizione della commissione, poi in qualche modo facendo passare la prassi di censurare le tesi non solo *in abstracto*, ma anche *ad mentem Jansenii*, nonostante la maggioranza dei censori concordasse per lasciare libertà a ciascuno di decidere. Un ulteriore intervento riguarda i suggerimenti che fornisce al papa in merito alla redazione della bolla, ossia di preferire una condanna delle proposizioni singolarmente e non globalmente e soprattutto non semplicemente *in abstracto*, ma anche del senso gianseniano¹¹². Nel memoriale indirizzato a papa Innocenzo X (19 maggio 1653) Albizzi scrive:

nel modo che le à proferite Giansenio non ammettono sana interpretazione, ma quando la potessero ricevere, per condannare un articolo di fede, basta che gli abbia un solo senso falso, che possa indurre in errori gli incauti. [...] Dimostrata la necessità di venire alla definizione di queste proposizioni, pare puranco necessario di farla nel modo richiesto da' vescovi di Francia¹¹³, cioè chiara e distinta sopra ciascheduna proposizione¹¹⁴.

Infatti, riferendosi alla bolla di condanna di Leone X (*Exsurge Domine*, 15 giugno 1520) contro quarantadue proposizioni di Lutero, generalmente definite eretiche, scandalose, false, senza che si precisi e si attribuiscono i singoli gradi di censura alla rispettiva proposizione, Albizzi sostiene che essa ha dato adito ai maligni di affermare che ci fosse più dubbio di quanto ve ne fosse prima della censura e che sarebbe stata necessaria una censura «più certa e più specifica per poter distinguere l'eresia dalla falsità, e lo scandalo dell'inganno»¹¹⁵. Aggiunge:

quando si tratta, come ora si fa, di cinque sole proposizioni, le quali anco con verità si riducono a quattro, anzi si può dire che si riducono ad una sola, non pare espediente di definirle con una censura più numerosa di gradi che non sono le medesime proposizioni, per non render ridicola la definizione e dar campo ai jansenisti di calunniarla¹¹⁶.

112 Cfr. la bolla in cui sono definiti i singoli gradi di censura per ciascuna proposizione: DENZINGER 1996, (nn. 2001-2007) 790-791.

113 Cfr. *supra*, § 1.2

114 CEYSSENS 1971(2), 721.

115 CEYSSENS 1971(2), 722.

116 CEYSSENS 1971(2), 722.

2.2. Pascal negli *Écrits sur la grâce*: il “*pouvoir prochain*” e la possibilità dei comandamenti

Negli *Écrits sur la grâce*, in particolare nella *Lettre sur la possibilité des Commandements* (autunno-inverno 1655-56), Pascal insiste su un altro punto problematico relativo alla questione del potere prossimo e che riguarda la prima delle proposizioni gianseniane: la “possibilità dei comandamenti per l’avvenire”¹¹⁷. Scrive:

Remarquez donc que toutes ces questions ne sont qu’une même :

1. Si les justes, au premier instant de la justice, ont le pouvoir prochain d’accomplir les préceptes dans l’instant suivant.

Si tous les justes, dans le premier instant de leur justice, ont le pouvoir prochain d’y persévérer (car accomplir les commandements à l’avenir et persévérer n’est qu’une même chose).¹¹⁸

Come si è visto nelle *Petites Lettres*, per Pascal gesuiti, tomisti e giansenisti concordano sul fatto che i giusti hanno in generale il potere di osservare i comandamenti, nel senso che questi ultimi non sono per loro impossibili. Tuttavia, essi divergono nel modo d’intendere come ciò avvenga.

Negli *Écrits sur la grâce* Pascal ritorna sull’argomento e distingue due cause della possibilità dell’uomo giusto di adempiere ai comandamenti e due possibili interpretazioni: la carità da un lato e la natura umana, ovvero «la force pour les accomplir, ou d’en demander le moyen à l’instant futur» dall’altro¹¹⁹. Tuttavia, di queste due solo una è riconosciuta nel senso cattolico, come attestato da Agostino¹²⁰ e dal Concilio di Trento: i comandamenti non sono impossibili alla carità¹²¹ ed essa sola può adempierli¹²².

117 PASCAL 2020, *Écrits sur la grâce, Lettre sur la possibilité des commandements* (d’ora in poi: *Lettre*), I, 10, 1692, 1693.

118 PASCAL 2020, *Lettre*, I, 12, 1692; 1693: «Osservate dunque che tutti questi problemi si riducono ad uno solo: 1. Se i giusti, nel primo istante della giustizia, hanno la capacità prossima [*pouvoir prochain*] di adempiere i precetti nell’istante successivo. Se tutti i giusti, nel primo istante della loro giustizia hanno il potere prossimo di perseverarvi (perché osservare i comandamenti in futuro e perseverare sono la stessa cosa)».

119 PASCAL 2020, *Lettre*, I, 9, 1692; 1693: «la forza di compierli o di chiedere il mezzo per l’istante successivo».

120 In generale sull’utilizzo dell’autorità agostiniana e in particolare del *De correptione et gratia* da parte di Pascal nelle *Provinciales* e negli *Écrits sur la grâce*, cfr. SELLIER 2019, 114 ss.

121 PASCAL 2020, *Lettre*, I, 9, 1692, 1693.

122 PASCAL 2020, *Lettre* I, 1, 1690: «Saint Augustin et les Pères qui l’ont suivi n’ont jamais par-

Posto il ruolo fondamentale della carità¹²³, come già in Giansenio¹²⁴, Pascal tratta di potere prossimo in riferimento al perseverare nella giustizia, ossia nell'osservare i comandamenti anche in futuro. Su questo punto ci sono due possibili sensi: uno afferma che i giusti hanno il potere di perseverare nella giustizia, l'altro che i comandamenti sono possibili grazie alla carità. Entrambi possono essere riassunti con: "i comandamenti sono possibili ai giusti"¹²⁵.

Pascal, come già nelle *Provinciales*, osserva che la tesi comune è equivoca e si presta a due possibili interpretazioni, entrambe eretiche: i nuovi pelagiani (gesuiti) affermano che i giusti possono *sempre* osservare i comandamenti; i luterani, invece, sostengono che i comandamenti sono impossibili. Contro tali eresie si è espresso il Concilio di Trento, spiegando (sessione VI, cap. 11) che il giusto può osservare i comandamenti grazie alla carità di Dio, ma non ha sempre il *potere prossimo* di conservare la carità che li rende possibili¹²⁶.

Ora, in tale discussione, come già Giansenio, Pascal si schiera contro i nuovi pelagiani, che ammettono la sola grazia sufficiente, ovvero il potere prossimo per i giusti di compiere "sempre" i comandamenti. Nel *Discours sur la possibilité des commandements* scrive:

Mais, comme il se trouve aujourd'hui des personnes qui refusent ce sens tout naturel et véritablement propre pour lui donner celui-ci, Que les commandements sont toujours possibles à tous les justes, de ce pouvoir prochain et auquel il ne manque rien de la part de Dieu pour agir, en quoi ils ajoutent à la décision du Concile, ou le terme de *toujours*, comme font la plupart, ou le

lé des commandements qu'en disant qu'ils ne sont pas impossibles à la charité, et qu'ils ne nous sont faits que pour nous faire sentir le besoin que nous avons de la charité qui seule les accomplit»; 1691: «Sant'Agostino e i Padri che l'hanno seguito non hanno mai parlato dei comandamenti se non per dire che essi non sono impossibili alla carità, e che ci sono stati dati solo per farci avvertire il bisogno che abbiamo della carità, che sola può adempierli».

123 PASCAL 2020, *Lettre*, II, 23, 1700: «Je croie qu'il [Augustin] ne l'a presque jamais dit sans l'avoir expliqué de la sorte : c'est-à-dire que les commandements ne sont pas impossibles à la charité et qu'ils sont impossibles sans la charité ; et que la seule raison pour laquelle ils sont donnés est pour faire connaître le besoin qu'on a de recevoir de Dieu cette charité»; 1701: «Credo che non l'abbia quasi mai detto senza averlo spiegato in questo modo: cioè che i comandamenti non sono impossibili alla carità e sono impossibili senza la carità, e il solo motivo per cui sono dati è di far conoscere il bisogno di ricevere da Dio la carità».

124 Cfr. *supra*, § 2.

125 PASCAL 2020, *Lettre*, II, 6, 1696, 1697.

126 PASCAL 2020, *Lettre*, II, 10, 1696, 1697.

sens de ce terme, comme ils font tous, il est à propos de leur faire entendre que c'est corrompre le sens de cette proposition, non seulement contre les règles de la grammaire, mais encore contre l'intention du Concile, et contre l'explication qu'il en fait au même lieu d'où les paroles sont prises¹²⁷.

Nella *Lettre*, seguendo il Concilio di Trento (cap. XIII, canoni 16 e 22), Pascal fa notare contro i semipelagiani che il giusto può osservare i comandamenti grazie alla carità, ma non ha sempre il potere prossimo di conservare tale carità, ossia «le pouvoir de persévérer dans la justice sans un secours spécial»¹²⁸. Il Concilio nega che i giusti, privi di un soccorso speciale, possano avere non solo «la persévérance actuelle», ma anche «le pouvoir de persévérer» ovvero la capacità (*pouvoir spécial*) speciale di osservare i comandamenti negli istanti successivi¹²⁹. Infatti, se, come spiega Pascal, avere la capacità di perseverare nella giustizia significa avere il potere prossimo di osservare i comandamenti nell'istante successivo, il Concilio negherebbe ai giusti tale potere se manca un aiuto speciale, così come il potere prossimo di perseverare nella preghiera. La ragione è che se i giusti potessero sempre perseverare nella preghiera, avrebbero il potere prossimo di perseverare nella giustizia, che da esso dipende, e dunque di osservare sempre i comandamenti. Ma tale potere, come quello di perseverare nella preghiera, necessita di un soccorso speciale (una grazia attuale, che si aggiunge alla grazia santificante¹³⁰), di un dono di cui Dio non lascia sguarnito l'uomo, se non è da lui prima abbandonato. Su questo stesso punto Giansenio scriveva:

*et orare Deum gratiae spiritalis est, ut Ambrosius ait; et ut Augustinus, et hoc ipsum est donum Dei*¹³¹ [...] Ex quo efficitur ut et istam gratiam orandi seu postulandi vires voluntatis Deus cui voluerit et quantum voluerit largiatur¹³².

127 PASCAL 2020, *Discours*, I, 2, 1756; 1757: «Ma, poiché ci sono oggi persone che rifiutano questo senso del tutto naturale e veramente preciso per dargliene un altro: che i comandamenti sono sempre possibili a tutti i giusti, di quel potere prossimo a cui non manca niente da parte di Dio per agire, e per far questo aggiungono alla decisione del Concilio o il termine *sempre*, come fanno i più, oppure il senso di questo termine, come fanno tutti, è giusto far capire cosa significa corrompere il senso di quest'affermazione, non solo contro le regole della grammatica, ma addirittura contro l'intenzione del Concilio, e contro la spiegazione che esso ne dà nello stesso luogo da cui sono prese queste parole».

128 PASCAL 2020, *Lettre*, II, 11, 1696; 1697: «di perseverare nella giustizia senza un soccorso speciale».

129 PASCAL 2020, *Lettre*, II, 12, 1698, 1699.

130 PASCAL 2020, *Discours*, I, 13, 1760, 1761.

131 AUGUSTINUS, *Contra duas epist. Pelag.* IV, 11, 30, in *Patrologia Latina* 44, 633.

132 JANSENIUS 1640, III, XIII, 336.

Pascal, seguendo un procedimento dialettico¹³³, mostra come risolvere le apparenti contraddizioni nelle affermazioni del Concilio di Trento: da un lato contro i luterani è affermata la possibilità per l'uomo di compiere i comandamenti, dall'altro contro i pelagiani è negata l'assoluta possibilità per l'uomo di compiere *sempre* i comandamenti. Sebbene sembri contraddittorio affermare che Dio non abbandona mai i giusti che perseverano nella preghiera e che i giusti non hanno sempre il potere prossimo di perseverare nella preghiera¹³⁴, tuttavia non vi è contraddizione. Infatti, in un senso (contro i luterani) Dio non abbandona mai i giusti se non è abbandonato, in un altro (contro i pelagiani) Dio abbandona qualche volta i giusti per primo¹³⁵. La difficoltà èolta non solo pensando alle circostanze e agli errori sui quali si è espresso il Concilio, ma anche pensando alla materia stessa trattata. Infatti, la possibilità di perseverare anche per i giusti dipende dalla grazia di Dio, da un soccorso speciale della carità, dottrina che il Concilio ha cercato di preservare.

Dunque, Pascal distingue in astratto due modalità del perseverare, quello della preghiera e della giustizia, ma di fatto le fa coincidere sostenendo che “avere il potere prossimo di perseverare nella preghiera” ed “avere il potere prossimo di perseverare nella giustizia” sono la stessa cosa¹³⁶. Si sofferma a distinguere l'implicazione della perseveranza della giustizia da quella della pre-

133 Jean Mesnard parla di una dialettica tra errore e verità che traspare nel procedimento “geometrico” di Pascal negli *Écrits* e sulla quale ha avuto influenza l'*Ésprit géométrique*: cfr. PASCAL 1991, in particolare 634, 636-637. Gaetano Lettieri rinviando agli studi di Plai-nemaison, Carraud, Descotes e Cariou parla di una «dialettica anfibologica» di Pascal attraverso la quale egli evidenzia «la frequentissima equivocità dei termini teologici, per chiarirla e specificarla escludendone interpretazioni contraddittorie», LETTIERI 1999, 193. Cfr., sulla dialettica pascaliana degli *Écrits* in vista delle *Pensées*, LETTIERI 1999, 190 ss.

134 PASCAL 2020, *Lettre*, II, 28, 1702: «D'où vous voyez combien il se conclut nécessairement qu'encore qu'il soit vrai en un sens que Dieu ne laisse jamais un juste, si le juste ne le laisse le premier, c'est-à-dire que Dieu ne refuse jamais sa grâce à ceux qui le prient comme il faut, et qu'il ne s'éloigne jamais de ceux qui le cherchent sincèrement, il est pourtant vrai en un autre sens que Dieu laisse quelquefois les justes avant qu'ils l'aient laissé ; c'est-à-dire que Dieu ne donne pas toujours aux justes le pouvoir prochain de persévérer dans la prière»; 1703: «Da ciò vedete come necessariamente segua che, per quanto sia vero in un senso che Dio non abbandona mai un giusto, se il giusto non lo abbandona per primo, cioè che Dio non rifiuta mai la grazia a quelli che lo pregano nel modo dovuto, e non si allontana mai da quelli che lo cercano sinceramente, è tuttavia vero in un altro senso che Dio talvolta abbandona i giusti prima che lo abbiano abbandonato: cioè che Dio non dona sempre ai giusti il potere prossimo di perseverare nella preghiera».

135 PASCAL 2020, *Lettre*, II, 29, 1702, 1703.

136 PASCAL 2020, *Lettre*, II, 27, 1702, 1703.

ghiera, che non è tuttavia vicendevole, dato che la seconda, al contrario, è solo “dono speciale di Dio” e non è meritoria come la prima:

la persévérance dans la justice peut être méritée par la persévérance dans la prière ; mais la persévérance dans la prière ne le peut être ; et c'est proprement elle qui est ce don spécial de Dieu dont parle le Concile ; et c'est ainsi que la persévérance en commun est un don spécial, et que la persévérance qui peut être méritée, est la persévérance des oeuvres [...] ¹³⁷.

Sebbene sembri contraddittorio affermare che i giusti hanno sempre la possibilità di perseverare, ma non sempre la attuano, questa apparente contraddizione si dissolve comprendendo che la possibilità di perseverare dipende sia dalla volontà di Dio sia dalla cooperazione¹³⁸ del giusto, come è evidente anche a proposito dell'abbandono. Infatti, distinguendo ancora dialetticamente tra abbandono da parte di Dio e abbandono da parte dell'uomo, Pascal fa dipendere il primo dal secondo, nella misura in cui Dio non abbandona per primo, ma solo se abbandonato, mentre il secondo dal primo, nella misura in cui l'uomo abbandona Dio perché non chiede il suo aiuto, non avendo ricevuto la grazia della preghiera¹³⁹. A proposito del primo differenzia a sua volta l'abbandono da parte

137 PASCAL 2020, *Lettre*, IV, 11, 1722; 1723: «la perseveranza nella giustizia può essere meritata con la perseveranza nella preghiera; ma la perseveranza nella preghiera non può esserlo; ed è proprio essa il dono speciale di Dio di cui parla il Concilio; ed è così che la perseveranza in generale è un dono speciale, e che la perseveranza che può essere meritata è la perseveranza delle opere».

138 Cfr. PASCAL 2020, *Lettre*, II, 42, 1707; III, 1; 2, 1709.

139 PASCAL 2020, *Lettre*, IV, 12, 1722: «Dieu ne le laisse auparavant sans ce secours, puis que, tant qu'il lui plaît de le retenir, l'homme ne s'en sépare jamais, il ne laisse pas de dire en quelques endroits que Dieu ne quitte point le juste, que le juste ne l'ait quitté, parce que ces deux choses subsistent ensemble, à cause de leur différent sens. Car Dieu ne cesse point de donner ses secours à ceux qui ne cessent point de les demander. Mais aussi l'homme ne cesserait jamais de les demander, si Dieu ne cessait de lui donner la grâce efficace de les demander ; de sorte qu'en cette double cessation, il arrive qu'en Dieu commence l'une toujours, et qu'il ne commence jamais l'autre»; 1723: «Dio non lascia il giusto se il giusto non lo ha lasciato, perché queste due cose vanno insieme, a causa del loro differente significato. Perché Dio non cessa di donare i suoi soccorsi a coloro che non cessano di chiederli. Ma anche l'uomo non cesserebbe mai di chiederli se Dio non cessasse di donargli la grazia di chiederli; sicché in questa specie di doppio venir meno, accade che in Dio cominci sempre uno, e non cominci mai l'altro».

di Dio¹⁴⁰ quale prova¹⁴¹ o quale punizione per l'uomo¹⁴². Ancora a proposito di tali distinzioni precisa:

Il ne faut que remarquer qu'il y a deux manières dont l'homme recherche Dieu ; deux manières dont Dieu recherche l'homme ; deux manières dont Dieu quitte l'homme ; deux dont l'homme quitte Dieu ; deux dont l'homme persévère ; deux dont Dieu persévère à lui faire du bien [...].

L'intelligence de ces différences éclaircit toutes les difficultés et toutes les contradictions apparentes, et qui ne le sont pas en effet, parce que des deux propositions qui semblent opposées, l'une appartient à l'une de ces manières, et l'autre à l'autre¹⁴³.

Tale dualità sarebbe quella tra il senso cattolico e quello semipelagiano, e dunque tra due forme di perseveranza (della preghiera e della carità), ma anche di aiuti (per perseverare nella preghiera e per perseverare nelle opere)¹⁴⁴. Essa è funzionale a negare il potere prossimo come inteso dai molinisti "semipelagiani". Pascal scrive:

Qui ne voit dans tous ces principes la fausseté de cette proposition, Que les justes ont toujours un pouvoir prochain de persévérer au moins dans la prière ? Car si cela est, et que ce pouvoir soit prochain – et non pas tel que la grâce suffisante des thomistes, qui n'a jamais son effet, mais qu'il soit prochain – il s'ensuit que les justes même reprouvés peuvent être persévérants ; qu'il n'y a nulle différence entre la persévérance d'Adam, ou des anges, et celle d'aujourd'hui : qu'il n'y a plus de mystère dans le discernement de ceux qui persévèrent d'avec ceux qui ne persévèrent pas : et enfin toutes les absurdités contraires aux chefs de la doctrine du Docteur de la grâce¹⁴⁵.

140 Cfr. anche PASCAL 2020, *Lettre*, III, 17, 1714, 1715.

141 PASCAL 2020, *Lettre*, III, 13, 1712: «la rechute est permise pour apprendre à n'espérer qu'en Dieu»; 1713: «la ricaduta è permessa per insegnare loro a sperare solo in Dio».

142 PASCAL 2020, *Lettre*, III, 12, 1712: «ce délaissement est toujours conduit en sorte que premièrement Dieu laisse l'homme sans le secours nécessaire pour prier, et qu'ensuite l'homme cesse de prier, et qu'ensuite Dieu laisse l'homme qui ne le prie plus»; 1713: «quest'abbandono è sempre condotto in modo che all'inizio Dio lasci l'uomo senza il soccorso necessario per pregare, in seguito l'uomo smetta di pregare, e alla fine Dio lasci l'uomo che non lo prega più».

143 PASCAL 2020, *Lettre*, II, 31; 37, 1704; 1705: «Basta osservare che ci sono due modi in cui l'uomo cerca Dio; due modi in cui Dio cerca l'uomo; due modi in cui Dio abbandona l'uomo; due in cui l'uomo persevera; due in cui Dio persevera nel fargli del bene. [...]. La comprensione di queste differenze chiarisce tutte le difficoltà e tutte le contraddizioni apparenti, e che in effetti non lo sono, perché delle due proposizioni che sembrano opposte, l'una appartiene al primo dei modi, e l'altra al secondo».

144 PASCAL 2020, *Lettre*, III, 12, 1712, 1713.

145 PASCAL 2020, *Lettre*, III, 20, 1714; 1715: «Chi non vede in tutti questi principi la falsità di

Nel brano citato Pascal distingue la tesi della grazia sufficiente ovvero del potere prossimo pelagiano-molinista da quello tomista e critica la prima, perché porterebbe a negare la dottrina agostiniana della distinzione tra la perseveranza di Adamo e degli angeli e quella degli uomini. Pascal insiste sull'equivocità del termine "potere" che è tale da indurre fraintendimenti anche in Agostino e da renderne possibile un'interpretazione "semipelagiana"¹⁴⁶:

si l'on appelle une chose être en notre puissance, lorsque nous la faisons quand nous voulons, ce qui est une façon de parler très-naturelle et très-familière, ne s'ensuivra-t-il pas qu'il est en notre pouvoir, pris en ce sens, de garder les commandements et de changer notre volonté, puisque, dès que nous le voulons, non seulement cela arrive, mais qu'il y a implication à ce que cela n'arrive pas. Mais si l'on appelle une chose être en notre pouvoir, lors seulement qu'elle est au pouvoir qu'on appelle *prochain*, ce qui est aussi une façon fort ordinaire d'employer le mot de pouvoir, en ce sens, nous n'aurons plus ce pouvoir que quand il nous sera donné de Dieu¹⁴⁷.

Pascal distingue un modo "naturale" e "familiare" d'intendere il potere e un "senso comune" (condiviso dalle scuole teologiche cattoliche)¹⁴⁸: nel primo il potere è inteso come capacità della volontà, nel secondo come prossimo. Nel

quest'affermazione, che i giusti hanno un potere prossimo di perseverare almeno nella preghiera? Perché se così fosse, e questa capacità fosse prossima, e non come la grazia sufficiente dei tomisti, che non produce mai l'effetto, ne segue che anche i giusti reprobati potrebbero perseverare; che non c'è alcuna differenza tra la perseveranza di Adamo o degli angeli e quella di oggi; che non c'è più mistero nel giudizio che distingue quelli che perseverano da quelli che non perseverano; e infine tutte le assurdità contrarie ai principi della dottrina del Dottore della grazia».

146 PASCAL 2020, *Lettre*, IV, 10, 1722: «vous ne pouvez pas douter qu'il n'y ait aucune proposition semi-pélagienne qui ne soit aussi augustinienne»; 1723: «non potete dubitare che non ci sia nessuna proposizione semipelagiana che non sia anche agostiniana».

147 PASCAL 2020, *Lettre*, IV, 9, 1722; 1723: «se diciamo che una cosa è in nostro potere se la facciamo quando vogliamo, che è un modo di parlare molto naturale e familiare, non ne seguirà che, in questo senso, è nella nostra capacità osservare i comandamenti e mutare la nostra volontà, poiché, dal momento che lo vogliamo, non solamente ciò accade, ma c'è implicazione a che ciò non accada. Ma se diciamo che una cosa è in nostro potere solo quando è nel potere che si chiama prossimo, e anche questo è un modo del tutto comune di usare la parola potere, in questo senso, non avremo più tale capacità se non quando ci sarà data da Dio».

148 Jean Mesnard identifica tale senso con «les principes communs aux diverses écoles théologiques» (PASCAL 1991, 628) e riconosce in Port-Royal una strategia, quella di definire un senso comune rispetto al quale gli avversari rappresentano un'eccezione, un senso che Pascal arriva a definire, per così dire, *via negationis*, smontando di volta in volta le eventuali obiezioni. Cfr. PASCAL 1991, in particolare 628-629.

caso dei comandamenti il potere non sta nella volontà di compierli o non compierli ed il potere prossimo dipende dall'aiuto di Dio. Dunque, il potere della volontà sola non può permettere all'uomo di compiere i precetti. L'intento di Pascal, ancora una volta, è quello di smontare l'interpretazione pelagiana-molinista del potere prossimo, anche da un punto di vista agostiniano, come nel caso del Concilio di Trento e anche laddove i testi sembrano contraddirsi. Preservare la coerenza del "senso comune" significa preservare l'unità e la coerenza del senso cattolico, agostiniano e tridentino contro un'idea di potere prossimo, quella pelagiano-molinista che arriva a rendere fluttuante lo stesso piacere della grazia per assecondare la volontà umana:

Vous voyez par-là combien ce pouvoir prochain est contraire et *aux lumières du sens commun et aux maximes de saint Augustin*, outre qu'il est si ridicule de lui-même, qu'il ne peut être proposé sérieusement ; car comme l'homme change à toute heure et ne peut jamais demeurer en même état, il faudrait qu'à mesure qu'il s'attache ou détache des choses du monde (ce qu'il est toujours dans son pouvoir de faire, plus ou moins, quoique non pas entièrement), il faudrait que cette *délectation de la grâce*, qui le mettrait toujours dans ce pouvoir prochain, changeât aussi à toute heure pour suivre son inconstance, et (ce qui serait monstrueux à la grâce) qu'elle augmentât à mesure qu'il s'attache plus au monde, et qu'elle diminuât sa force à mesure qu'il s'en détache¹⁴⁹.

Pascal arriva a parlare di piacere della grazia, *delectatio*, partendo da una discussione agostiniano-gianseniana¹⁵⁰ sulla preghiera quale effetto della grazia efficace¹⁵¹ e sulla volontà dipendente dal potere¹⁵² prossimo in quanto attuale

149 PASCAL 2020, *Lettre*, VI, 48, 1746; 1747: «Da ciò vedete come questo potere prossimo sia contrario ai lumi del senso comune e alle massime di sant'Agostino, oltre a essere così ridicolo in sé stesso da non poter essere proposto seriamente; infatti, poiché l'uomo cambia continuamente e non può mai rimanere nella stessa condizione, sarebbe necessario che, a misura che si attacca o stacca dalle cose del mondo (ciò che può sempre fare più o meno, ma mai definitivamente), sarebbe necessario che il *piacere della grazia*, che lo porrebbe sempre nel potere prossimo, cambiasse a sua volta continuamente, per seguire la sua incostanza, e (cosa mostruosa per la grazia) che aumentasse quanto più egli si attacca al mondo e che diminuisse quanto più egli se ne stacca» (corsivo mio).

150 Cfr. in particolare JANSENIUS 1640, III, 13, 336.

151 PASCAL 2020, *Lettre*, VI, 21, 1738, 1739.

152 PASCAL 2020, *Lettre*, VI, 19, 1736: «Donc ceux qui n'ont pas la volonté même, n'ont pas le pouvoir»; 1737: «Dunque coloro che non hanno la volontà, non hanno il potere». Cfr. PASCAL 2020, *Lettre*, III, 25, 1717.

per la grazia efficace e non “remoto”¹⁵³ come la possibilità che tutti gli uomini hanno di essere salvati¹⁵⁴.

Egli esclude in tal modo che vi sia un potere prossimo e sufficiente¹⁵⁵ che negherebbe, al contrario, quale unica causa della fede e della preghiera l’efficacia della grazia¹⁵⁶. Pascal chiarisce con Agostino e Giansenio che il potere prossimo sufficiente non può darsi nella condizione dell’umanità dopo la caduta¹⁵⁷, in cui l’uomo è schiavo del piacere delle concupiscenze della carne e dello spirito¹⁵⁸ e che non abbia alcun senso:

Si c’est un principe ferme dans la doctrine de saint Augustin, que le libéral arbitre n’est plus maintenant capable de se servir d’un secours prochainement suffisant, n’aurons-nous pas sujet de conclure qu’il n’y a rien de plus absurde que de dire que les justes ont un secours prochainement suffisant pour ne point s’éloigner de Dieu dans la prière ?¹⁵⁹

Partendo dalla distinzione tra possibilità e potere¹⁶⁰ e in base al fatto che non si dà relazione necessaria tra i due, Pascal dimostra che compiere i comandi non è nel potere dell’uomo, in quanto l’effetto non dipende interamente dall’uomo. Sebbene possa esserlo in quanto la volontà umana ne è la “causa immediata”, non lo è in quanto la volontà dipende dalla grazia ovvero dal soccor-

153 Sulla distinzione tra potere prossimo e remoto si veda la nota di Romeo in PASCAL 2020, 2968-2969, n. 21.

154 PASCAL 2020, *Lettre*, VI, 20, 1738, 1739.

155 PASCAL 2020, *Lettre*, VI, 20, 1738: «quand il est dit qu’on ne peut avoir la volonté de prier, si elle n’est donnée de Dieu, il est certain que cette impuissance est pour le moins à l’égard du pouvoir prochainement suffisant»; 1739: «quando si dice che non si può avere la volontà di pregare se non è donata da Dio, è certo che questa impotenza riguarda il potere prossimo e sufficiente».

156 PASCAL 2020, *Lettre*, VI, 21, 1739.

157 PASCAL 2020, *Lettre*, VI, 28, 1742: «Dieu ne veut pas que ce soit autre chose que sa grâce qui fasse maintenant qu’on ne s’éloigne pas de lui, c’est-à-dire qu’on cesse de le prier ; au lieu qu’il l’avait laissé au libéral arbitre d’Adam»; 1743: «Dio non vuole che qualcosa d’altro, tranne la sua grazia, faccia sì che ora non ci si allontani da lui, cioè che non si cessi di pregare; mentre l’aveva concesso al libero arbitrio di Adamo».

158 PASCAL 2020, *Lettre*, VI, 33-42, 1742-1744, 1743-1745.

159 PASCAL 2020, *Lettre*, VI, 32, 1742; 1743: «Se nella dottrina di sant’Agostino è un principio saldo che ora il libero arbitrio non è più capace di servirsi di un soccorso prossimo e sufficiente, non avremmo motivo per concludere che non c’è nulla di più assurdo di dire che i giusti hanno un soccorso prossimo e sufficiente per non allontanarsi da Dio nella preghiera?».

160 PASCAL 2020, *Discours*, II, 1-9, 1762, 1763.

so attuale di Dio, che è “causa prima e principale”¹⁶¹. Se in questo caso Pascal applica la distinzione tomista di causa prima e seconda¹⁶², sempre da Tommaso recupererà la nozione di “impossibilità”¹⁶³, riferendosi al fatto che è possibile che un uomo possa avere in suo potere adempiere i precetti con l’aiuto della grazia efficace, ma che non possa al contempo avere in suo potere adempiere i precetti senza la grazia efficace¹⁶⁴.

Conclusione

La presente analisi mostra senza dubbio una ricorrenza di temi e motivi comuni in Giansenio e Pascal in virtù del comune riferimento agostiniano: dalla distinzione tra la condizione di Adamo e quella umana post-lapsaria a quella tra grazia sufficiente e grazia efficace e tra aiuto *sine quo non* e *quo*, fino al ruolo “pedagogico” del ritardo della grazia o delle tentazioni o dell’abbandono da parte di Dio, solo per citarne qualcuno. Su alcuni temi si può parlare di assonanza, somiglianza, in quanto il lessico non è sempre sovrapponibile, ma vi è una sostanziale convergenza, come, ad esempio, a proposito della dottrina della possibilità dei comandamenti. Giansenio distingue tra *volere* proprio della volontà umana e *potere della volontà* dipendente dalla grazia efficace, e fa dipendere il primo dal secondo ed entrambi dalla grazia efficace, mentre Pascal distingue tra *possibilità* dipendente dalla volontà umana e *potere* dipendente dalla grazia efficace, ovvero tra causa immediata e causa principale e fa dipendere la prima dalla seconda in base ad uno schema aristotelico-tomista.

Inoltre, occorre segnalare delle differenze di contesto e stile. Giansenio da teologo mira ad una ricostruzione della dottrina agostiniana ed alla restituzione del suo senso corretto, pur avendo quale bersaglio polemico precipuo i molinisti congruisti. Pascal da polemista e scienziato si muove con maggiore circospezione e strategia, a partire dalla campagna de *Les Provinciales*, in cui, celando

161 PASCAL 2020, *Discours*, II, 18, 1764, 1765.

162 Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, II, 42 e 45.

163 Cfr. PASCAL 2020, *Discours*, II, 24-27, 1766, 1767.

164 Lettieri chiama il primo «un potere ipotetico, una possibilità incondizionata», il secondo «un potere categorico o effettivo, una possibilità assoluta, indipendente da condizioni esterne» e vi scorge l’influenza di Giansenio e della distinzione tra “senso diviso” e “senso composito”. Cfr. LETTIERI 1999, 211, n. 51.

la sua identità e fingendosi estraneo a Port-Royal, sottolinea la vicinanza delle tesi gianseniste a quelle tomiste per criticare i molinisti e fugare eventuali accuse d'eresia. Negli *Écrits sur la grâce* procede dialetticamente con metodo "geometrico" e risolve l'apparente contraddittorietà delle proposizioni tridentine o agostiniane allo scopo di evidenziare il senso cattolico e "comune" contro quello molinista-pelagiano (che definisce "naturale" e "familiare"). In entrambi i casi, i due autori si mostrano più concilianti e meno critici nei confronti dei tomisti seguaci di Álvarez o come li chiama Pascal "i nuovi tomisti". Tuttavia, si può forse dubitare di tale "presunta" vicinanza in Pascal. Infatti, come sembrerebbe attestare l'analisi dei testi e come confermano gli studi anche più recenti¹⁶⁵, essa risponde ad una strategia difensiva giansenista e antimolinista piuttosto che ad un autentico filotomismo.

CHIARA CATALANO
UNIVERSITÀ DEL SALENTO*

¹⁶⁵ Cfr. *supra*, § 2.1.

* catkia@gmail.com; Università del Salento, Dipartimento di Studi Umanistici, Centro dipartimentale di Studi su Descartes "Ettore Lojacono" (CESDES), Piazza Angelo Rizzo 1, 73100 Lecce LE, Italia. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9848-1753>.

BIBLIOGRAFIA

ÁLVAREZ 1610 = DIDACUS ALVAREZ, *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus, et libertate ac legitima eius cum efficacia eorundem auxiliorum concordia, libri duodecim*, Roma, Apud Stephanum Paulinum, 1610.

ARNAULD 1655 = ANTOINE ARNAULD, *Seconde Lettre de Monsieur Arnauld, Docteur de Sorbonne, à un Duc et Pair de France*, Paris, s.e., 1655.

BROGGIO 2006 = PAOLO BROGGIO, «Ordini religiosi tra cattedra e dispute teologiche: note per una lettura socio-politica della controversia “de Auxiliis” (1582-1614)», *CHEIRON* 43-44 (2006), 53-86.

CALÌ 2021 = CRISTIANO CALÌ, «La grazia e l’uomo come ‘evento’. La controversia *de auxiliis* tra premesse filosofiche e conclusioni teologiche», *Quaderni di Inschibboleth* 15/1 (2021), 59-80.

CATALANO 2016 = CHIARA CATALANO, *Philosophie et philosophes dans l’Augustinus de Cornélius Jansénius*, Paris, Honoré Champion, 2016.

CATALANO 2022 = CHIARA CATALANO, «Sforza Pallavicino and the Condemnation of Jansenius’ Five Propositions», in MAARTEN DELBEKE (ed.), *Sforza Pallavicino. A Jesuit Life in Baroque Rome*, 253-274, Leiden-Boston, Brill, 2022 (Intersections. Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture, 83).

CEYSENS 1971(1) = LUCIEN CEYSENS, «Les cinq propositions de Jansénius à Rome», *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 66(1-2) (1971), 449-501; 66(3-4), 821-886.

CEYSENS 1971(2) = LUCIEN CEYSENS, «La relation de François Albizzi sur la condamnation des cinq propositions de Jansénius», *Augustiniana* 21(1-2) (1971), 218-266, 702-724.

CEYSENS 1977 = LUCIEN CEYSENS, *Le cardinal François Albizzi (1593-1684) : un cas important dans l’histoire du jansenisme*, Roma, Antonianum, 1977.

CEYSENS 1979(1) = LUCIEN CEYSENS, «Les débuts du jansénisme et de l’antijansénisme à Louvain», in *Jansenistica minora*, t. XIII, 367-419, Amsterdam, J. Benjamins, 1979.

CEYSENS 1979(2) = LUCIEN CEYSENS, «Le cardinale François Albizzi et la liberté de professer l’augustinisme», in *Jansenistica minora*, t. XIII, 421-431, Amsterdam, J. Benjamins, 1979.

DE FRANCESCHI 2009(1) = SYLVIO HERMANN DE FRANCESCHI, *Entre saint Augustin et saint Thomas. Les jansénistes et le refuge thomiste (1653-1663) : à propos des 1^{re}, 2^e et 18^e Provinciales*, Paris, Classiques Garnier, 2009 (Univers Port-Royal, 14).

DE FRANCESCHI 2009(2), SYLVIO HERMANN DE FRANCESCHI, «Le moment pascalien dans la querelle de la grâce. Pascal à la croisée des chemins (1655-1657)», *Revue de synthèse* 130(4) (2009), 595-635.

DE JONGHE, GROLL 1642 = JEAN DE JONGHE, JOHANNES GROLL, *Theses theologicæ de gratia, libero arbitrio, prædestinatione, etc. in quibus doctrina thologorum Societatis Jesu contra Corn. Jansen. Augustinum defenditur*, Antverpiæ, Apud Ioannem Meursium, 1642.

DENZINGER 1996 = HEINRICH DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, ed. PETER HÜNNERMANN, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1996. Prima edizione 1854.

FRIGO 2010 = ALBERTO FRIGO, *Pascal filosofo e autore spirituale*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2010.

Index librorum prohibitorum 1852 = *Index librorum prohibitorum SS. Domini Nostri Gregorii XVI Pontificis Maximi*, Romæ, Monteragali, Excudebat Estrus Rossi Impressor Episcopalis, 1852.

JANSENIUS 1640 = CORNELIUS JANSENIUS, *De gratia Christi Salvatoris*, in CORNELIUS JANSENIUS, *Augustinus, seu doctrina S. Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*, vol. III, 3-1073, Lovanii, Typis Jacobi Zegeri, 1640.

LE GUERN 2003 = MICHEL LE GUERN, «Le Jansénisme : une réalité politique et un enjeu de pouvoirs», *Recherches de Science Religieuse* 91(3) (2003), 461-488.

LETTIERI 1999 = GAETANO LETTIERI, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica gian-senista di Agostino*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1999.

LUEZ 2017 = PHILIPPE LUEZ, *Port-Royal et le jansénisme. Des religieuses face à l'absolutisme*, Paris, Belin, 2017 (Collection Histoire).

MAIRE 2010 = CATHERINE MAIRE, «Giansenismo», in ADRIANO PROSPERI (ed.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. II, 683-686, Pisa, Edizioni della Normale, 2010.

NADAÏ 2022 = JEAN-CHRISTOPHE DE NADAÏ, «Retour sur les cinq propositions de la Constitution *Cum Occasione*», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 106

(2022), 37-78.

NEVEU 1981 = BRUNO NEVEU, «Juge suprême et docteur infallible : le pontificat romain de la bulle «In eminenti» (1643) à la bulle *Auctorem fidei* (1794)», *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* 93(1) (1981), 215-275.

NEVEU 1993 = BRUNO NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, Bibliopolis, 1993.

ORCIBAL 1989 = JEAN ORCIBAL, *Jansénius d'Ypres*, Paris, Études augustinienes, 1989.

PASCAL 1991 = BLAISE PASCAL, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par JEAN MESNARD, vol. III, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

PASCAL 2020 = BLAISE PASCAL, *Opere complete*, a cura di MARIA VITA ROMEO, Milano, Bompiani, 2020.

PASCAL, NICOLE 1658 = BLAISE PASCAL, PIERRE NICOLE, *Ludovici Montaltii Litteræ Provinciales, de morali et politica Jesuitorum disciplina a Willelmo Wendrockio Salisburgensi Theologo, e Gallica in Latinam linguam translata et theologicis notis illustrata*, Coloniae, apud Nicolaum Schouten, 1658.

QUAGHEBEUR 2005 = TOON QUAGHEBEUR, «La condamnation des Cinq Propositions selon les archives du Saint-Office», *Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain Journal of Theology and Canon Law* 81(1) (2005), 130-151.

QUANTIN 2014 = JEAN-LOUIS QUANTIN, «"Si mes Lettres sont condamnées à Rome...". Les *Provinciales* devant le Saint-Office», *Dix-septième siècle* 264(4) (2014), 587-617.

SALES SOUZA 2010 = EVERGTON SALES SOUZA, «Disputa de auxiliis», in ADRIANO PROSPERI (ed.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. I, 496-497, Pisa, Edizioni della Normale, 2010.

SCHILL 1883 = Andreas Schill, «Die officielle Relation des römischen Officiums über die Berurtheilung des Jansenismus», *Der Katholik* 63(2) (1883), 298.

SELLIER 2019 = PHILIPPE SELLIER, *Pascal et la littérature, III : De Cassien à Pascal*, Paris, Honoré Champion, 2019.

SERRY 1709 = JACQUES-HYACINTHE SERRY, *Historia congregationum de auxiliis divinae*

gratiae sub summis Pontificibus Clemente VIII et Paulo V, Antverpiae, Sumptibus Societatis, 1709.

STELLA 2006 = PIETRO STELLA, *Il giansenismo in Italia, vol. I: I preludi tra Seicento e primo Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

TORRIJOS 2022 = DAVID TORRIJOS, «*De Auxiliis Controversy*», in MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO, SIMONE GUIDI (eds.), *Conimbricenses.org Encyclopedia* (2022). URL: <https://www.conimbricenses.org/encyclopedia/de-auxiliis-controversy> (ultimo accesso 20 settembre 2022).

VAN DER MEERSCH 1920 = JOSEPH VAN DER MEERSCH, «*Grâce*», in ALFRED VACANT, EUGÈNE MANGENOT, ÉMILE AMANN (eds.), *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique : leurs preuves et leur histoire*, vol. 6/2, 1554-1687, Paris, Letouzey et Ané, 1920.

VAN HOVE 2024 = BRIAN VAN HOVE, *Jesuit Father François Annat and his Role as Minister for Religious Affairs in 17th Century France*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2024.

VANNESTE 1975 = ALFRED VANNESTE, «*Nature et grâce dans la théologie de saint Augustin*», *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 10 (1975), 143-169.

VANSTEENBERGHE 1929 = EDMOND VANSTEENBERGHE, «*Molinisme*», in ALFRED VACANT, EUGÈNE MANGENOT, ÉMILE AMANN (eds.), *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique : leurs preuves et leur histoire*, vol. 10/2, 2094-2187, Paris, Letouzey et Ané, 1929.

RIFLESSIONI SUL TEMA “IL PENSIERO DI PASCAL IN RUSSIA”

ANGELA DIOLETTA SICLARI

Abstract: The article starts from the analysis of the interesting collection of essays by French and Russian scholars, published in Paris in 2020 with the title *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*. This title already reveals in itself a view on the character of the kinship of the Russian intellectuals examined with the thought of the French philosopher. ‘Readings’: therefore an approach directed more by personal fascinations than by a properly scientific interest. Exemplary can be considered the position of Tolstoy who saw Pascal’s greatest merit in moral integrity, while he clearly rejected the authority of any Church in matters of faith itself, and spoke unequivocally against the divinity of Christ. This is not to argue that the reference to Pascal by Russian philosophers and writers is superficial or occasional. The question is not so much about what is accepted and what is omitted from an author’s thought, but rather about the fact that what is accepted also acquires a different meaning in the new context. It is difficult to embrace the idea of a *philosophia perennis*. The lucid essentiality with which Pascal presents the contradictory nature of the human condition imposes itself, forcing to reflect even those who in some way try to ignore it. It is not, in fact, only a question of the common feeling of the precariousness of life, but of *the problem* that emerges from the awareness of this feeling. The question of the meaning of life and the value of thinking always remains the starting point of philosophical reflection, and it is precisely on this level that the encounter with Pascal takes place.

Keywords: Blaise Pascal; Leo Tolstoy; Russian philosophy; French philosophy; religion.

English title: *Reflections on the Theme: Pascal’s Thought in Russia*

L’argomento, trattato in una recente pubblicazione francese: *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd’hui*¹, che raccoglie una serie di saggi di studiosi russi e

1 Curatori: Françoise Lesourd, professore emerito dell’Università Jean Moulin di Lyon, specialista della storia delle idee in Russia, e in particolare di Lev Platonovič Karsavin, autrice di numerosi saggi su letterati e filosofi russi. Ha curato gli atti dei diversi convegni internazionali da lei organizzati. Ha curato, inoltre, contribuendo anche con voci e traduzioni, l’opera di ampio respiro: *Dictionnaire de la philosophie russe*, Lausanne, Editions l’Âge d’homme, 2010, non solo traduzione della *Filosofia russa. Enciclopedia* [Russkaja Filosofija. Ènciklopedija] (diretta da Mikhaïl Maslin: Moskva, Respublika, 1995/Moskva, Komplex, 2007/Moskva, Algoritm, 2007), ma adattamento e integrazione di molte voci dell’edizione russa. Laurent Thirouin, professore all’Université Louis Lumière Lyon 2, è specialista di Pascal. Della sua produzione ricordiamo le opere più recenti: Blaise Pascal, *Pensées sur la justice*, Paris, Editions La Découverte, 2011; *Le hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal, réédition augmentée*, Paris, Vrin, 2011; *Pascal ou le défaut de la méthode. Lecture des Pensées selon leur ordre*, Paris, Honoré Champion, 2015. Il volume *Lectures russes*

francesi, alcuni dei quali specialisti di Pascal, è di particolare attualità, in quanto il 2023 ha segnato la ricorrenza dei quattrocento anni dalla nascita del filosofo francese (19 giugno 1623). La presenza di Pascal nel pensiero russo è molto ampia, e naturalmente variamente significativa. I saggi apparsi nella pubblicazione, anche se non ne prendono in esame tutti i cultori, offrono tuttavia un quadro interessante del carattere dell'influenza del filosofo francese in Russia, a partire dal Settecento, con Nikolaj Novikov, fin verso la metà del Novecento, con Semën Frank. La ricchezza culturale di un periodo storico tanto ampio e complesso che va dall'epoca imperiale di Caterina II, alla rivoluzione, fino alla seconda guerra mondiale, con una serie di importanti trasformazioni politico-sociali, solleva infatti l'interrogativo sul carattere, e i limiti, dell'adesione a un pensatore che aveva posto il senso della propria vita in una visione cristiana piuttosto intransigente e singolare. E non può non sorprendere il fatto che il massimo tributo al suo pensiero sia stato dato in Russia proprio da Tolstoj, che non solo rifiutò a chiare lettere l'autorità della Chiesa nelle stesse questioni di fede, ma si espresse senza equivoci contro la divinità di Cristo, pur accogliendone senza riserve il comandamento dell'amore per Dio e per il prossimo, nella convinzione che amare Dio non si può senza amare anche il prossimo.

1. Uno sguardo generale alle problematiche emergenti

Certamente di Pascal colpì, e colpisce ancora, la lucidità con cui definì la contraddittorietà della natura umana, cogliendone la grandezza nella tensione all'assoluto, al divino, e la miseria nell'attaccamento al limite empirico, al terreno. E ancor di più colpisce (e colpì) l'assolutezza della sua convinzione secondo cui il posare sull'una o sull'altra dimensione è una scelta senza garanzie verificabili, misurabile solo sul valore della posta: l'eternità contro il tempo, altro

de Pascal. Hier et aujourd'hui è dedicato alla memoria di Pierre Caussat (1930-2019), professore di filosofia all'università Paris-Nanterre, specialista di filosofia del linguaggio e studioso del pensiero filosofico dell'Ottocento e Novecento. Studioso del pensiero russo e in particolare di S. Frank, come mostra l'ultimo suo lavoro apparso nel presente volume, ha tradotto con B. Marchader il *Nepostizimoe* di questo filosofo, corredandolo di un'ampia introduzione: *L'inconcevable. Introduction ontologique à la philosophie de la religion de Simon L. Frank*, Paris, Le Cerf, 2007. Di quest'opera segnaliamo anche la traduzione italiana di Pietro Modesto: Semen Ljudvigovič Frank, *L'inattingibile. Verso una filosofia della religione*, Milano, Jaca Book, 1977.

significato infatti non ha il suo “pari”, la scommessa consigliata al libertino, ateo e giocatore.

In questa visione, che per Pascal segnava l'incondizionata dipendenza dell'uomo dal suo Creatore, ci fu chi, come Lev Šestov, rimarcò l'assoluta libertà di Dio nei confronti della sua creatura *soggetta* ai principi della ragione, e chi sottolineò, invece, la precarietà umana attribuendo a Pascal una *modernità* e un'attualità che andava oltre il suo pensiero.

Alcuni dei filosofi presi in esame nella raccolta di saggi sopra citata non concepirono, infatti, la salvezza del singolo come un trascendimento del mondo storico-culturale, ma videro la propria realizzazione nello sforzo di sostenere e diffondere attraverso la cultura i valori etico-religiosi; uno sforzo duplice, dunque, di auto-acculturamento e di culturalizzazione della società, in cui un rilievo notevole acquistavano la critica e l'estetica.

La loro prima discrepanza con la visione del filosofo francese si può cogliere proprio nel significato che attribuivano alla prospettiva culturale, non perché Pascal non fosse stato anche lui un uomo *di cultura* e non soltanto nell'ambito specialistico in cui si manifestò il suo genio, ma per il fatto che la tensione al divino, a suo giudizio, non poteva trovare acquietamento se non per opera di Dio stesso, della sua grazia partecipata all'individuo, senza che questi potesse vantare alcun merito. La mediazione culturale, nella visione pascaliana, poteva soltanto servire, e non sempre, né necessariamente, a *predisporre* l'individuo al riconoscimento della parola di Dio.

Con questo non si vuole sostenere che per Pascal la natura umana avesse smarrito ogni indizio del disegno divino, ché anzi, proprio nella tensione ad elevarsi sul piano etico e conoscitivo il filosofo francese riconosceva la grandezza dell'uomo, e tuttavia riteneva che soltanto l'illuminazione divina potesse dare a questa tensione l'orientamento vero e l'autentica risposta. Perciò quando i preromantici e romantici russi come Ivan Kireevskij, che lo lessero e apprezzarono, vedevano nel percorso storico-culturale umano uno strumento per accostarsi al divino, salvando così non soltanto la propria individualità ma anche il loro mondo, non potevano non scontrarsi con le convinzioni di Pascal, per il quale il mondo dell'uomo restava fuori dal circuito della grazia e della redenzione.

Nella seconda metà dell'Ottocento l'eredità del pensiero di Kant e di Schopenhauer diede impulso, con Tolstoj, a una diversa riflessione su Pascal. Tolstoj non è un filosofo nel senso tradizionale del termine, né intendeva esserlo, e non ha sviluppato il suo pensiero in maniera sistematica seguendo un piano coerente. Le sue considerazioni *filosofiche* nascevano dall'intimo bisogno di chiarirsi il senso della vita per potersi adeguare, il primo, principale problema era infatti per lui stabilire *come si deve vivere*, e la risposta comportava la distinzione tra valori effimeri e valori essenziali. Così, sebbene la sua problematica filosofica non si sviluppasse in un ambito specialistico, a quell'ambito egli si volgeva nella consapevolezza che il problema del *come vivere* ha una valenza universale e tocca l'essenza stessa dell'uomo. Per questo Tolstoj ci appare come uno scrittore che più di tanti altri lascia trasparire nei propri romanzi e racconti una problematica elaborata da una precisa angolatura filosofica. Lo mette ben in luce Laurent Thirouin nel suo saggio *La maladie d'Ivan Ilitch*, rilevando in tutta la vicenda della malattia e morte del protagonista, il filo rosso dei *Pensieri* di Pascal, teso a creare l'*ossatura* del racconto².

La lettura di Kant e l'entusiasmo per Schopenhauer, attestati dai riferimenti che si trovano in *Guerra e pace* [Вojna i mir] e soprattutto dalla corrispondenza personale dell'autore con gli amici, non costituiscono, d'altro canto, né un precedente, né un abbandono di Pascal, e nonostante la diversità che contraddistingue questi filosofi, essi entrano a far parte della riflessione del grande scrittore, offrendogli lo schema per l'articolazione del proprio pensiero. E tuttavia se l'affermazione del limite della conoscenza categoriale lo portava ad esaltare con Pascal l'intuizione del cuore riguardo a Dio, non lo accompagnava però al riconoscimento del valore della scienza, innegabile sotto il profilo conoscitivo e applicativo sia per il filosofo francese che per quello tedesco. Per Tolstoj, con la sua ferma opposizione al positivismo, la scienza sarebbe restata sempre *la superstizione del presente*³, proprio in virtù di quell'avanzamento indefinito delle

2 «Le premier écho pascalien touche à la structure même de la narration, au progrès de la nouvelle. Celle-ci opère en effet une sorte de renversement, symbolique et logique. Ce qui, croyait-on, marque la fin doit en réalité être considéré comme un début. On n'arrive pas à la mort : on part de la mort. [...] On peut dire que le récit conduit le lecteur d'une mort (survenue et annoncée au chapitre 1) à une naissance, ce passage difficile du boyau qui, dans le dernier chapitre, marque enfin l'accès à la vie», THIROUIN 2020, 83.

3 «Избавившись от суеверий отживших религий, люди подпали под суеверия научные

conoscenze che supera sempre, quando non lo smentisce, il passato. A suggerirgli, come conclusione di questo giudizio sul sapere scientifico, la vanità dell'intero mondo empirico, mero tessuto di rappresentazioni, intervenne l'interpretazione tutta personale della *noumenica* Volontà-libertà di Schopenhauer, e la ragione, recuperata nella sua valenza critica come strumento essenziale dell'uomo, gli impose di negare qualsiasi altra autorità nell'ambito delle questioni fondamentali della vita umana. Così sul piano della fede egli scelse Cristo come *maestro di vita vera*, ma rifiutò la Chiesa e la sua dogmatica.

La figura di Tolstoj ha il carattere emblematico in Russia dell'epoca di trapasso, in cui la crisi delle vecchie conformazioni sociali e politiche preannunciava l'affacciarsi di un mondo nuovo ma ancora indefinito, alla cui struttura non solo era possibile, ma doveroso lavorare. In questa prospettiva la *doverosità* implicava una coscienza *forte* della libertà, forte perché non commisurata a valori già stabiliti. In altri termini, e per usare una metafora, non una libertà di scelta tra il Cristo e l'Anticristo ma la libertà di definire chi fosse il Cristo e chi l'Anticristo.

Già Dostoevskij portando l'attenzione sulla dimensione interiore individuale aveva delineato nei suoi personaggi il dramma irresolubile della coscienza scissa tra la visione del valore obiettivo e la chiusura nella propria individualità. In Tolstoj la libertà è invece saldamente ancorata alla morale mentre la scelta

[Gli uomini, dopo essersi liberati dalle superstizioni delle religioni che hanno fatto ormai il loro tempo, sono caduti sotto l'influenza delle superstizioni scientifiche]», TOLSTOJ 1928-1958, t. 29, *Il non agire* [Nedelanie], 183; «La majeure partie de ce qu'on appelle religion n'est que la superstition du passé ; la majeure partie de ce qu'on appelle science n'est autre chose que la superstition du présent. Et la proportion d'erreur et de vérité est, je suppose, à peu près, la même», TOLSTOJ 1928-1958, t. 90, 26. *Le non agir*, che Tolstoj scrisse contro il discorso di E. Zola fatto agli studenti, per esortarli ad essere operosi e a fidarsi della scienza anche se i suoi risultati sono lenti a comparire e talora vengono superati nel tempo, apparve in russo sul *Messaggero del nord* [Severnyj Vestnik], 1893, n. 9. Fu tradotto in francese e pubblicato in Francia sul n. 4 di *Revue des Revues*, ma Tolstoj rimaneggiò la traduzione, per cui il testo risulta leggermente diverso da quello russo, la sua traduzione non fu però pubblicata ed è riportata nel t. 90 di TOLSTOJ 1928-1958 (PSS). Il passo qui citato è preso dalla traduzione rimaneggiata da Tolstoj. Per tutta la vicenda si veda l'articolo *Il non agire. Storia della stesura* [Le non agir. Istorija pisanija]: TOLSTOJ 1928-1958, t. 90, 358-359, e *Il non agire. Storia della stesura e della pubblicazione* [Nedelanie. Istorija pisanija i pečatanija]: TOLSTOJ 1928-1958, t. 29, 408-413. Riguardo alla trascrizione del cirillico, come per il testo, anche per i nomi seguiamo quella francese (basata sulla pronuncia) per le citazioni dal francese, mentre per quelle tratte dai testi russi e italiani quella *scientifica*, che usa i segni diacritici per rispettare i caratteri del cirillico.

relativa al mondo empirico non sarebbe che il frutto del condizionamento da interessi e passioni, come voleva Kant in sostanza, per il quale la libertà della coscienza morale sfugge alla determinazione causale, non appartiene al mondo delle finalità empiriche, neppure di quelle edificanti. Tolstoj, però, ricorre alla metafisica e ciò che per Kant costituiva un *postulato*, in qualche modo garante della *concretezza* della legge morale, è per lui la reale unione con Dio, la vita in Dio di tutti gli uomini che ha la sua espressione appunto nell'amore unitivo. Nell'amore si toccherebbe la vera realtà, superando non soltanto la dimensione puramente razionale e l'empiria, ma la stessa individualità che dell'empiria è non soltanto partecipe, ma è la piena manifestazione.

L'interpretazione da parte di Schopenhauer del noumeno kantiano non nel significato di *limite* della coscienza logica ma di una realtà *metafisica* al di là del limite, trovò molti seguaci, tra la fine dell'Ottocento e il primo Novecento, e non soltanto in Russia, a cominciare, come si può ben capire, dagli artisti. Interessante è il fatto che i simbolisti russi nel leggere Schopenhauer non accolsero il *no alla vita* come rimedio allo slancio fagocitatore della Volontà. Essi certamente intesero l'arte come il modo di considerare le cose indipendentemente dal principio di ragione, ma la creazione artistica *disinteressata* non era per loro il primo grado della liberazione dalla vita, anzi, nella Volontà che s'incarna nell'artista essi rilevarono il carattere positivo dell'impulso creatore che dà origine a un mondo nuovo.

Lo sottolineò con molta chiarezza A. Belyj, che alla lacerazione del velo di Maja, al disvelarsi della fenomenicità di tutto il mondo dell'uomo ricondusse il diffondersi di un nuovo sentire, la tensione al rinnovamento del processo culturale verso nuove forme di religiosità, con lo sviluppo di dottrine sofologiche e antroposofiche, per la ricerca e l'attingimento di una dimensione realmente spirituale e unitiva:

Con tutta la struttura del sistema Artur Schopenhauer rappresenta il rifiuto della *cultura*, il ripiegamento nel "*pre cultura*", nell'"*oriente*" [...]. Eppure è proprio in Schopenhauer, l'anticulturale, il reazionario, il fermento della cultura del XX secolo. Egli ne è il genio; è la chioccia che l'ha covata cento anni fa. Ebbene, almeno nelle opere di Wagner, di Nietzsche, almeno nella sua influenza su Tolstoj, su Hartmann e, attraverso quest'ultimo indirettamente molto sul futuro Solov'ëv, su Steiner persino... segna una svolta. La filosofia

della crisi da sospiro decadente si dispiega nella chiamata a combattere, alla forgia di nuove spade per forgiare la cultura in astrale⁴.

Ma quest'uomo nuovo, considerato non più *portatore*, quanto piuttosto *creatore* del proprio destino, ossia del *modo* e del *significato* dell'essere uomo, si scopriva, però, drammaticamente solo. Se nel pensiero di Pascal il dramma umano scaturiva dalla inadeguatezza della natura *decaduta* al riconoscimento e alla realizzazione del disegno del Creatore, nel pensiero russo che si richiamò a Pascal, soprattutto nel Novecento, il dramma nasceva dalla solitudine del singolo uomo di fronte alla vita nella quale si sentiva impegnato a *costruirsi* una *natura*, un modo di essere aperto al comune. In questo contesto si avvertiva l'angoscia della perdita di valori sicuri e della fragilità umana, e di Pascal si sottolineò la visione della *miseria* dell'uomo.

Françoise Lesourd, rilevando questa interpretazione nella direzione pessimistica e *anticulturale* di Pascal da parte di quegli studiosi russi che a lui si richiamavano, tra cui Lev Šestov⁵, nel suo saggio *La nuit de Gethsémani. Pascal vu par Léon Chestov*⁶ osserva che questa interpretazione *riduttiva* del filosofo francese in un ambito molto esteso della cultura russa potrebbe dipendere anche dal fatto che la Russia, non avendo avuto un vero Rinascimento che desse inizio al processo della secolarizzazione e avendo di conseguenza iniziato il percorso di autonomia del pensiero critico più tardi rispetto all'Occidente, ha sviluppato la propensione a considerare la cultura rinascimentale come l'espressione della sostituzione del valore del divino con il progresso puramente umano: una per-

4 «Всем строим системы Артур Шопенгауэр являет отказ от культуры, уход в „до культуру“, в „восток“ [...] А вот в Шопенгауэре, антикультурнике, реакционере — брожение культуры 20 века; он — гений ее; он насадка, над нею сидевшая сто лет назад; ну хотя бы в творениях Вагнера, Ницше, хотя бы в влиянии его на Толстого, на Гартмана, и через последнего, косвенно очень на будущего Соловьева, на Штейнера даже... себя намечает *сворот*; философия кризиса из декадентского вздоха разворачивается в призыв воевать в ковку новых мечей для ковеня культуры в астрале», BELYJ 1999, 199. Lo stesso Belyj fu attratto dall'Antroposofia già dal 1912, seguì le lezioni di Rudolf Steiner e negli anni 1914-1915 si stabilì a Dornach (Svizzera) per la costruzione dello Ioanneum.

5 Di Šestov la studiosa riporta il giudizio negativo sul Rinascimento: «La Renaissance, qui s'était détournée du Dieu de la Bible», LESOURD 2020(4), 223.

6 «Pour Chestov, comme pour beaucoup d'autres penseurs russes, Pascal irait à rebours de l'histoire, refusant l'orientation donnée par la Renaissance, sa nouvelle vision de l'homme, de sa grandeur et du champ ouvert à son action», LESOURD 2020(4), 223.

dita grave, dunque, che Šestov stesso vedrebbe sottolineata in Pascal nel suo giudizio soprattutto negativo sull'uomo, ossia la constatazione della sua miseria:

Cependant, par l'importance qu'il donne (et que donne la lecture romantique traditionnelle des *Pensées*), à la « misère » de l'homme, Pascal semble s'opposer à la nouvelle vision de l'homme que l'on associe aux idées de la Renaissance. Il s'oppose aussi à ce que se fera jour un peu plus tard : une explication du monde qui peut désormais « se passer de Dieu ». Si l'affirmation de la grandeur de l'homme, que l'on dit propre à la Renaissance, a souvent éveillé la suspicion des penseurs russes (Čestov ici n'est pas original), c'est d'abord que la Russie n'a pas connu cette étape spécifique dans l'histoire des idées⁷.

La studiosa trova comunque sconcertante l'interpretazione da parte di Šestov di un Pascal che coscientemente andrebbe “a ritroso nella storia”, rifiutando la nuova visione dell'uomo apertasi proprio grazie al Rinascimento, tanto più che la stessa attività «scientifique, pratique, sociale, de Pascal semble indissociable de la modernité, et il est difficile de l'imaginer voulant revenir au “moyen âge”»⁸. Tuttavia questa lettura di Pascal da parte di Šestov avrebbe il merito, a suo parere, di offrire del filosofo francese un giudizio sul Rinascimento vicino alla percezione che ne hanno avuto i russi.

Questo modo di pensare il Rinascimento da parte dei filosofi russi può trovare una conferma anche nel pensiero di Semën Frank, che nell'articolo per il cinquantesimo anno dalla morte di Dostoevskij (*Dostoevskij e la crisi dell'umanesimo* [Dostoevskij i krizis gumanizma]), pubblicato nel 1931 su *La via* [Put'] fa risalire appunto al Rinascimento l'origine dell'idea della speciale dignità dell'uomo libero, costruttore della propria vita e dominatore assoluto della natura e «di tutta la sfera della realtà terrena»⁹. Ed è proprio questa immagine di

7 LESOURD 2020(4), 224. Il titolo del saggio nella prima parte si richiama allo scritto del filosofo russo, comparso la prima volta nel 1923 in edizione singola in occasione del tricentenario della nascita di Pascal, e successivamente nel 1929 a Parigi, inserito nella terza parte della raccolta dei suoi scritti intitolata *Sulla bilancia di Giobbe. Viaggio attraverso le anime* [Na vesach Iova. Stranstvovanija po dušam].

8 LESOURD 2020(4), 223.

9 «Под гуманизмом [...] мы разумеем ту общую форму веры в человека, которая есть порождение и характерная черта новой истории, начиная с Ренессанса. [...] Из титанических, „фаустовских“ мотивов ренессанса рождается особое представление об особом достоинстве человека как существа, самовластно и самочинно устрояющего свою жизнь и призванного быть верховным самодержавным властителем над

uomo che Dostoevskij metterebbe in crisi, secondo Frank, scandagliando tutti gli aspetti della perversione umana, e riconoscendo l'umanesimo *vero* nel valore ontologico della persona, perché ogni uomo, anche il più corrotto, porta nel suo essere l'immagine divina.

Tornando a Šestov, bisogna riconoscere che con la sua ricostruzione del pensiero di Pascal egli non intendeva sminuirne la visione dell'apporto scientifico e culturale della mente umana, ma rilevava come proprio quell'aspetto fosse per lo stesso Pascal il meno essenziale dal punto di vista del fine ultimo dell'uomo. Egli evidenziava il fatto che la *Verità* attinta dal pensatore francese attraverso il dubbio e la lacerazione *era il Dio* della rivelazione e della fede, cui si perviene solo per grazia divina, non essendoci verità di ragione che permettano di ridurre la distanza tra finito e infinito. Šestov è interessato essenzialmente al Pascal della fede, quella fede che lo stesso Pascal considerava fonte del *vero sapere* non dedotto dalla ragione logica ma svelato dall'illuminazione del cuore.

D'altronde lo sconcerto della Lesourd è senz'altro condivisibile poiché è anche vero che Pascal non ripudiava il sapere razionale, né indicava la via del Medioevo alla cultura. C'è da dire che Šestov nella ricostruzione del percorso spirituale del filosofo francese si serve dello stesso metodo che usa per tutti gli altri pensatori presi in esame, cercando nello scritto analizzato il punto di interruzione del discorso logico, oltre il quale si affaccia *inconseguentemente* l'altra dimensione del pensiero, quella che fa presa sull'*essere* e porta alla coscienza il vivente legame con Dio.

Pascal, è noto, si ritirò tra i solitari di Port-Royal per vivere senza distrazioni la sua fede, pure, nella *mondanità* della sua epoca c'era ancora uno spazio per la penetrazione della nozione del divino, ma *come vivere* in un mondo che pensa di poter fare a meno di Dio molti studiosi russi se lo dovettero chiedere di fronte alla rivoluzione e a quel che ne seguì, e tra di questi lo stesso Šestov che in tutti i suoi scritti non fece che testimoniare il Dio della rivelazione e della Bibbia, con

природой, над всей сферой земного бытия [Per *umanesimo* [...] intendiamo quella generale forma *di fede nell'uomo* che è il prodotto e il tratto caratteristico della storia moderna, a cominciare dal Rinascimento. [...] Dai motivi titanici, "Faustiani" del Rinascimento si genera la particolare rappresentazione di una particolare dignità dell'uomo, come un essere che costruisce la propria vita in maniera autonoma e arbitraria ed è chiamato ad essere il supremo e assoluto dominatore della natura e di tutta la sfera della vita terrena]», FRANK 1931, 72.

cui Giobbe ebbe l'ardire di discutere, perché a Dio tutto è possibile, anche ciò che alla logica umana risulta impossibile.

Altri pensatori russi dello stesso periodo, come Nikolaj Berdjaev, convinti del fatto che il mondo spirituale dell'uomo non possa essere considerato un'appendice più o meno estranea da amputarsi in maniera indolore e senza conseguenze, avvertirono l'enorme responsabilità di una sua *ricostruzione* sulla base di quel disegno divino che insieme allo stesso Dio si era voluto cancellare.

Come fa notare Artëm Krotov nel saggio *Descartes et Pascal dans la pensée de Nicolas Berdiaev et Boris Vyacheslavtsev*¹⁰, secondo Berdjaev, non tutta la conoscenza deve essere necessariamente ricondotta a procedimenti razionali, lo dimostrerebbe lo stesso sistema di Cartesio che accoglie anche motivi religiosi. In ogni caso, non sarebbe il Rinascimento ad aver perduto il senso spirituale della vita, ma piuttosto l'illuminismo con il suo razionalismo:

Pour Berdiaev il importait de surmonter le « rationalisme des Lumières », qui avait introduit une rupture entre la connaissance et l'existence. L'homme est immergé dans la vie, il ne se trouve pas face à elle. Mais sa rationalisation, qui « dissèque » au moyen des catégories philosophiques, la change en un objet, que l'on oppose à tort au sujet connaissant. La connaissance se trouve ainsi « jetée par-dessus bord » de l'existence. Cette démarche [...] prive de profondeur les recherches portant sur l'existence. Les gens s'en remettent aux idées sur Dieu, non à Dieu lui-même, aux notions de bien et de mal, non à l'état qui les exprime. Pascal, pour Berdiaev, fait partie de ces penseurs éminents, qui n'ont pas été touchés par cette dissociation dont on vient de parler entre la connaissance et l'existence, qui dans leur œuvre, ont su les réunir¹¹.

È Berdjaev, infatti, che insieme a Sergej Bulgakov fondò a Pietroburgo nel 1904 la *Società religioso-filosofica*, e a Berlino, nel 1922, dopo la sua espulsione dalla Russia, creò l'*Accademia Filosofico-religiosa*, e diede vita a Parigi dal 1924 alla rivista *La via* [Put'], su cui scrissero i maggiori esponenti del pensiero religioso russo costretti ad abbandonare il proprio paese. L'intensità della sua attività sul piano culturale poggiava sulla convinzione del valore *ontologico* della libertà e creatività umane. L'uomo, infatti, non sarebbe stato *voluto* come creatura passiva, ma per collaborare alla creazione divina, e perciò la storia, sia degli eventi

10 KROTOV 2020, 209-220.

11 KROTOV 2020, 212-213.

che della cultura, non poteva essere considerata un processo a sé, essa riguarda invece il destino umano. Con questa visione della storia Berdjaev si riallacciava al pensiero degli slavofili, e come anche essi avevano fatto, ne modificava la struttura idealistico-hegeliana, sottolineando la possibilità e il dovere da parte dell'uomo di operare coscientemente, nel processo delle finalità empiriche, alla realizzazione del proprio destino spirituale. In questo senso egli distingueva un tempo storico e una escatologia della storia, la quale, a sua volta, presentava i due volti, quello di una escatologia passiva e quello, di una escatologia attiva. Si legge nel suo scritto *La mia filosofia ultima* [Moja okončatel'na filosofija]:

La seconda venuta del Cristo nella potenza e nella gloria dipende dall'atto creativo dell'uomo. L'uomo è chiamato a preparare la seconda venuta, le deve andare incontro in maniera attiva. L'attesa passiva nell'avvilimento e nel terrore della terribile fine non può preparare la seconda venuta – prepara solo il giudizio universale [...] Non si deve intendere l'Apocalisse come il fato. La fine della storia, la fine del mondo non è fatale. La fine è un'opera divino-umana che non può compiersi senza la libertà dell'uomo, è "opera comune". Perciò io difendo un escatologismo creativamente-attivo. [...] Le disposizioni d'animo apocalittiche passive e sconsolate appartengono al vecchio cristianesimo storico, non al nuovo, quello escatologico¹².

L'escatologia creativa, secondo Berdjaev, umanamente si realizza nella morale. Ogni atto morale, di amore, di misericordia, darebbe inizio alla scomparsa di questo mondo in cui dominano l'odio, la crudeltà, gli interessi. E con l'incremento della coscienza e della morale perirebbe anche il *regno* «solo umano» della cultura, della storia, della *violenza dello stato*, aprendo all'imbarbarimento, alla bestia [zver'] e a quel giudizio universale di cui parla l'Apocalisse. «Ma il regno di Dio verrà e verrà dalla libertà dell'uomo, dall'attività creativa dell'uomo»¹³.

12 «Второе пришествие Христа в силе и славе зависит от творческого акта человека. Человек призван уготовить второе пришествие, должен активно идти ему навстречу. Пассивное ожидание в ужасе и подавленности наступления страшного конца не может уготовлять второго пришествия, — оно уготовляет лишь страшный суд. [...] Нельзя понимать Апокалипсис как фатум. Конец истории, конец мира не фатален. Конец есть дело бого-человеческое, которое не может совершаться без человеческой свободы, есть „общее дело“, к которому призван человек. Поэтому я защищаю творчески-активный эсхатологизм. [...] Пассивные и подавленные апокалиптические настроения принадлежат старому, историческому христианству, а не новому, эсхатологическому», BERDJAEV 1983, 347-348.

13 «Но царство Божье придет и от человеческой свободы, от творческой активности

La coscienza escatologica segna dunque il passaggio dalla storia alla *metastoria*, non come abbandono del mondo storico, ma come apparizione del metastorico nelle categorie dello storico, nelle *fratture* della dimensione storica¹⁴.

Si può affermare che tutto il pensiero di Berdjaev si sviluppa essenzialmente dall'assunzione del principio della libertà a principio ontologico; da qui muove la concezione religiosa dell'autore, e *conseguentemente* la sua filosofia. In questo contesto appaiono anche i limiti del ricorso a Pascal, sebbene Berdjaev non lo avrebbe mai collocato tra i sostenitori dell'escatologia passiva.

Visione analoga della cultura troviamo in Semën Frank che, seppure attratto dal pensiero di Pascal, vi avvertì una limitazione troppo gravosa della ragione critica rispetto alla fede, da cui il rischio di una dissociazione difficilmente sanabile della coscienza; così questo filosofo fece della *conciliazione* il suo programma.

La presenza problematica di Pascal in tutta la produzione di Frank è analizzata attentamente da Pierre Caussat, che nel saggio *Sémion Frank face à Blaise Pascal* rileva in lui un giudizio sofferto e discontinuo sui *Pensieri*, per il fatto che Pascal non avrebbe saputo conciliare l'uso della ragione e il ricorso alla fede:

Pascal, penseur stimulant, exigeant, voir provoquant, mais inaccompli, par défaut d'une synthèse capable d'envelopper les différentes strates d'un discours demeuré éclaté¹⁵.

Ma il continuo ritorno a Pascal lascia pensare che non si tratti di un giudizio *tout-court* negativo. L'analisi di Caussat è dunque una verifica dell'ipotesi di un riavvicinamento nel tempo del filosofo russo alla posizione pascaliana, ma è anche una illustrazione delle ragioni del suo ondeggiamento e della sua incertezza, in

человека», BERDJAEV 1983, 349.

14 «Эсхатологическое сознание означает также переход от истории к метаистории. История происходит в своем историческом времени, вставленном во время космическое. Метаистория же вкоренена во времени экзистенциальном и лишь прорывается во время историческое [La coscienza escatologica denota anche il passaggio dalla storia alla metastoria. La storia si sviluppa nel suo tempo storico inserito nel tempo cosmico. La metastoria, invece, è radicata nel tempo esistenziale e si apre soltanto la strada nel tempo storico]», BERDJAEV 1983, 349-350.

15 CAUSSAT 2020, 186.

parte determinati dal mutamento di prospettiva che di volta in volta si offriva alla sua ricerca sia in ambito gnoseologico che metafisico. L'avvicinamento a Platone, e poi a Plotino e anche a Nicola Cusano rende problematico, secondo l'analisi di Caussat, il riconoscimento di una condivisione, sia pur limitata, delle idee esposte nei *Pensieri*. In un primo momento l'esigenza della *compiutezza*, ossia dell'accordo tra i due ambiti, quello della ragione e quello della fede, avrebbe addirittura spinto Frank a privilegiare la via razionale, cancellando l'altra via. Analizzando un post-scriptum del filosofo russo alla pubblicazione delle *Miettes philosophiques* di Kierkegaard, Caussat osserva infatti:

Il témoigne ici d'une cécité qui le rende fermé aux « raisons du cœur » dont rayonne et vibre le discours pascalien dont il va falloir maintenant tenter de sonder les harmoniques dissonantes¹⁶.

Giudizio di «chiusura alle ragioni del cuore» che, quantunque possa sembrare eccessivo, sottolinea anche la difficoltà di una *messa in pausa* della ragione da parte di un intellettuale russo che sentiva come gli eventi catastrofici dell'epoca in cui viveva incidessero sulla sua unità di uomo di ragione e di fede, che perciò non poteva non impegnarsi in qualche modo nella vita storico-sociale, sia pure soltanto con la valutazione e la denuncia.

Caussat conosce bene il pensiero di Frank, di cui ha anche tradotto in francese con la collaborazione di Bernard Marchadier il *Nepostižimoe* (*L'Inconcevable. Introduction ontologique à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf Ad Solem, 2007), pubblicato in russo a Parigi nel 1939, e vi coglie il rapportarsi a Pascal come una esigenza interna, quasi, paradossalmente, la logica del suo sviluppo. La questione dominante che Pascal suscita in Frank è se la fede, come completo affidamento a Dio, possa essere considerata una elevazione graduale del soggetto umano nella sua ricerca, nella sua ansia di Verità, o se rappresenti invece una rottura della continuità che si realizza nella coscienza, dunque un *evento* radicale. Le due lettere di Frank all'amico Ludwig Binswanger, l'una del 13 agosto 1944 e l'altra del 28 marzo 1946, riportate da Caussat, esprimono bene la struttura antitetica della questione *vissuta* dall'autore, e da lui ricondotta alle

16 CAUSSAT 2020, 193.

due *inconciliabili* concezioni di Dio che riscontrerebbe nella teologia cristiana. La prima, sviluppata sul piano della logica da S. Tommaso, definisce Dio *l'Assoluto*, il primo principio assoluto; la seconda, esemplificata in Pascal, sottolinea invece la dimensione personale di Dio, definito "il Dio di Gesù Cristo".

A questo proposito Frank osserva che, anche se esistono entrambe le posizioni, non è possibile collocarle sullo stesso piano; sebbene il Dio di Aristotele sia necessario al pensiero puro, come è possibile pregarlo e venerarlo? Mentre è il Dio di Gesù Cristo che parla al cuore, ed è questa seconda concezione di Dio che richiamerebbe *l'abisso* della visione pascaliana, divisivo del pensiero puro dalla fede, che determinerebbe l'incertezza di Frank confessata all'amico nella lettera del marzo 1946:

Je suis parvenu à une compréhension foncière de Pascal quand il dit qu'entre la pensée pure et le domaine religieux il y a un abîme aussi profond qu'entre la pensée et la matière. Une grande partie de mon œuvre écrite souffre d'un certain flou quant à cet abîme¹⁷.

Il problema, osserva Caussat, sta nell'eccezionalità della grazia, per cui Pascal «philosophe en dissidence, chrétien en espérance» si rivela non integrabile in qualsiasi tipo di sistema¹⁸. Nell'ultima sua opera *La realtà e l'uomo* [Real'nost' i Čelovek], terminata nel 1949 e pubblicata postuma, Frank mette in luce su tutti i piani, metafisico, gnoseologico e morale, un dualismo che trova la sua composizione in una sintesi, ricordando così certamente Hegel per lo schema esteriore, ma rifiutandolo nella sostanza. Il filosofo russo, infatti, confessando il suo debito nei confronti di Solov'ëv, coglie la convergenza del proprio pensiero con l'idea dell'*unitotalità* [vseedinstvo] come dimensione ontica che unisce l'uomo a Dio, ma che non può essere identificata con *l'assoluto* della dialettica, quest'ultimo, infatti, contrapponendosi nella sua definitezza al relativo, lo lascerebbe fuori di sé, a differenza dell'*unitotalità* che conserva in sé i componenti con le loro caratteristiche ricordando il Cusano:

17 CAUSSAT 2020, 199.

18 CAUSSAT 2020, 200.

Dobbiamo parlare di “coincidenza” e non certo di una semplice “riunione degli opposti”. La semplice riunione di determinazioni diverse e opposte è una proprietà generalmente nota di qualsiasi molteplicità, in quanto la riconduciamo sinteticamente sotto una certa unità (ad essa esterna). È dunque necessario pensare la realtà come una unità originaria; perciò i contrari che vi sono riuniti coincidono¹⁹.

L'essenza profonda della realtà è, in conclusione, *sovralogica* [sverchlogičeskaja] e a questa dimensione si richiama l'intuizione che non è eliminabile dal momento conoscitivo. Su questa *sintesi* di Frank si sofferma Caussat, valutandone il percorso: da Platone a Plotino, a Nicola da Cusa, con un ricorso alla *philosophia perennis*, sulla base di quell'Essere che tutto ingloba e a tutto risponde «Dès lors on ne sera pas surpris que Pascal, Dostoïevskij, Kierkegaard, soient sacrifiés chez Frank, *volens nolens*, sur l'autel de Hegel»²⁰. Pascal, naturalmente si sottrarrebbe a questa visione di ontologica continuità in cui anche il male finirebbe per trovare il suo posto; mentre il Cusano col suo *Una fides in conjecturarum differentia* farebbe presentire quella rottura con il platonismo e con la *philosophia perennis* compiuta decisamente da Pascal, quasi realizzazione inconsapevole delle premesse tracciate dal Cusano²¹.

La critica di Caussat non riguarda solo l'*ottimismo* del pensiero di Frank, di cui tende a fare emergere difficoltà e limiti, ma più in generale si riferisce al tentativo di scoprire, nei diversi percorsi razionali, vicinanze e affinità che dovrebbero giustificare il valore della ragione e la sua funzione conciliatrice nei confronti della fede (e delle fedi). Nicola Cusano, che da alcuni si vorrebbe inserire nella generale corrente del platonismo, con il suo *De pace Fidei* mostrerebbe invece come proprio le interpretazioni razionalizzatrici dei principi culturali favoriscano la violenza delle religioni. E la *philosophia perennis*, nel suo intento di sottolineare la convergenza di orientamenti diversi, finirebbe per escluderne proprio le *tensioni tragiche*. Come giustificare infatti in una prospettiva *razional-*

19 «Мы должны говорить „совпадение“, а отнюдь не простое совмещение противоположностей. Простое совмещение разных и противоположных определений есть общеизвестное свойство всякого многообразия, поскольку мы синтетически подводим его под некое (внешнее ему) единство. Реальность же необходимо мыслить, как некое первичное единство; поэтому совмещающиеся в нем противоположности совпадают», FRANK 2003, 198.

20 CAUSSAT 2020, 205.

21 CAUSSAT 2020, 207-208.

mente conciliatrice quell'*abisso* che Pascal vede aprirsi dalla parte della fede? Anche i primi slavofili (I. Kireevskij, A. Chomjakov) avevano cercato una conciliazione tra fede e ragione, e la trovarono nella dottrina dei Padri della Chiesa. La Verità, sottratta alla ragione *astratta*, era riconsegnata al suo manifestarsi nell'*intuizione* di chi *consapevolmente* si lascia illuminare dalla gratuità del dono. Da questa prospettiva lessero Pascal, ma era una prospettiva limitante. Essi (e prima di loro N. Novikov) trovarono con la fede fondata sulla rivelazione, conservata nel patrimonio *dottrinale* della Chiesa, il senso della vita a cui adeguare non solo l'agire, ma la stessa ragione, attingendo così una conoscenza *integrale*. La loro non voleva essere una rinuncia alla ragione; questa restava pur sempre lo strumento per evitare l'errore del procedimento razionale, ma di per sé non poteva dare indicazioni concrete sul fine ultimo dell'umanità, da cui il singolo non poteva essere separato. Perciò essi pensavano sì, alla salvezza individuale, ma anche a promuovere una trasformazione in senso spirituale-culturale della società.

All'inizio del Novecento in Russia si sottolineò anche un altro aspetto della miseria e grandezza umane: l'uomo che si attesta nella propria individualità, consapevole della indiscutibile *libertà* di abbandonarsi agli eventi o di realizzarsi nell'agire, sa, in maniera più o meno esplicita di essere *il solo* responsabile del *se* e del *come* farsi uomo. Contro ogni concezione deterministica l'uomo *sperimenta* la libertà come fondamento dell'essere, condizione del vivere. Veniva così in primo piano la responsabilità irrinunciabile del vivere stesso, e con essa venivano anche riveduti i criteri di scelta che non dovevano collidere con l'autonomia dell'uomo libero, ma dovevano essere sottoposti alla sua valutazione. Lo strumento adeguato a questo scopo è sempre stato la ragione, ma ecco che di fronte a una libertà assoluta anche la ragione è messa in crisi, perché la necessità delle sue leggi è avvertita come limitazione di quella libertà che sembra costituire il nucleo essenziale della natura umana.

Questa problematica è al centro della riflessione di Dostoevskij, che già nella seconda metà dell'Ottocento, metteva in evidenza come la rivendicazione di una libertà che sfoci nell'arbitrarietà condanni l'uomo all'autodistruzione. Esemplare voleva essere appunto il suo *uomo del sottosuolo*, il quale per il proprio arbitrio era disposto ad operare anche contro la propria convenienza e il

proprio benessere. Il rifiuto di ogni limitazione che si rivolge anche contro la logica non nasce nel protagonista da una sfiducia nella ragione, né il rifiuto delle cure da un pessimismo nei confronti della vita, ma vuol essere, nell'ottica di Dostoevskij, la prepotente affermazione del proprio io che fa del bene un valore agognato ma irraggiungibile.

La dicotomia tra mondo della verità-libertà, e mondo della razionalità-fenomenicità affondava le sue radici, come si è sopra ricordato, nell'interpretazione di Kant ad opera di Schopenhauer, di cui nel 1881 usciva a S. Pietroburgo, nella tipografia di Stasjulevič la traduzione del *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*Mir kak volja i predstavlenie*) del grande poeta Afanasij Afanas'evič Fet, amico e corrispondente di Tolstoj. In realtà l'opera del filosofo tedesco era già da tempo conosciuta in Russia e offrì materiale e schemi interpretativi non soltanto a Tolstoj e a I. S. Turgenev, che ne rivendicò l'introduzione in Russia già prima della morte del filosofo, ma a molti altri e in arte ai simbolisti, come dettagliatamente specifica B. V. Mežuev nella voce *Schopenhauer in Russia* [Šopengauer v Rossii] della *Filosofia russa. Enciclopedia* [Russkaja Filosofija. Ènciklopedija], e nella relativa traduzione francese di P. Caussat, *Schopenhauer en Russie* del *Dictionnaire de la philosophie russe*.

E se Tolstoj, richiamandosi a uno Schopenhauer troppo liberamente interpretato, riconduceva la libertà al soggetto *ragionante* in grado di vedere il proprio male e di cercare di correggersi, i simbolisti, prolungando l'errore, considerarono la libertà come la dimensione positiva, *creatrice* del proprio mondo da parte del soggetto *precategoriale*, in cui la pienezza del sentire trascende la razionalità astratta e trova la sua forma espressiva non nel concetto, ma nel simbolo, che a quella concretezza meglio si avvicinerrebbe.

Sia Tolstoj, sia i simbolisti, mutuavano da Schopenhauer quel giudizio di falsità del mondo fenomenico che andava contro tutte le intenzioni di Kant, ignorando peraltro l'aspetto negativo, quale era per Schopenhauer, della volontà libera e irrazionale che si attua perpetuandosi attraverso l'uomo e la sua ragione. Per Tolstoj questa visione ben si sposava con il rigorismo ascetico di un Pascal, mentre nella prospettiva dei simbolisti la libertà creatrice si traduceva nell'arte, ma non intesa alla maniera di Schopenhauer come il primo grado di liberazione dalla brama di vivere, bensì come creatrice di nuovi mondi, arric-

chendosi così di una valenza religiosa. Il simbolo, infatti, *non diventava* ma era riconosciuto elemento aggregante *prima* e al di là di qualsiasi progetto, sulla base di un sentimento comune, punto iniziale della mitopoiesi, come pensava Vjačeslav Ivanov.

Questa concezione della libertà era ambigua perché portava in sé indistinti la creazione e la fruizione di un mondo di valori legato all'individualità, e lo mise ben in luce Blok, che nella creazione artistica sottolineò il limite dell'opera finita, né morta né viva, *bellissima bambola* [prekrasnaja kukla] da cui l'autore deve prendere le distanze con nuove e sempre reiterate creazioni. Il 1910, però, già segnava la crisi del simbolismo e l'aprirsi di vie diverse. E mentre Blok denunciava l'astrattezza degli intellettuali che avevano rinunciato all'azione, Belyj, fedele al valore creativo della coscienza libera individuale, dopo un periodo di entusiasmo per la teosofia, ispirandosi al pensiero di Dilthey finì per risolvere l'ermeneutica storica nella coscienza della propria soggettiva esperienza, nell'autobiografia.

Il problema della libertà della coscienza nei confronti delle leggi, della dogmatica religiosa, del positivismo scientifico e dello storicismo, venne in primo piano in Russia tra i due secoli. Si cercò un'apertura di dialogo con gli esponenti del settore religioso, nacquero le *Riunioni religioso-filosofiche* [Religiozno-filosofskie Sobranija] (1901-1903) a Pietroburgo ad opera della coppia Dmitrij Merežkovskij e Zinaida Gippius Merežkovskaja. Sul comitato organizzatore degli incontri si hanno notizie discrepanti, e c'è chi vi include anche Šestov²². A queste riunioni, quasi subito abbandonate dagli ecclesiastici, fecero seguito le *Società religioso-filosofiche* di Mosca (1906-1917), di Kiev negli stessi anni e di Pietroburgo (1907-1917), tanto erano forti il sentimento della precarietà umana e il bisogno di trovare Dio nel vivere quotidiano e nella storia, ma anche il sentimento del valore della libertà e della cultura. Una ricostruzione interessante degli orientamenti nell'ambito del pensiero religioso è offerta da Georgij Florovskij, che nel suo libro *Le vie della teologia russa* [Puti russkago bogoslovija], edito a Parigi nel 1937, scriveva:

22 MANFREDI 2004, 52, si vedano anche nelle pagine successive i contenuti delle riunioni e la vicenda che le caratterizzò e ne segnò la fine.

La fine del secolo segnò, nell'evoluzione russa, un termine e, nello stesso tempo, un inizio, una svolta nella coscienza e un cambiamento nel modo di sentire la vita [...]. Il tema religioso non si poneva più soltanto come *intellettuale*, ma come *vitale* e non si cercava soltanto una visione religiosa del mondo, ma si ardeva nella brama della fede. Si sentiva una crescente esigenza di *vita spirituale*, si voleva "edificare la propria anima"²³.

In questo versante della cultura in cui il problema religioso aveva una connotazione precisa: il cristianesimo con le sue coordinate dottrinali ed ecclesiali, si credette di rinvenire nel *Logos*, dal mondo greco passato nel vangelo giovanneo, il principio unificatore della dimensione religiosa e di quella storico-culturale, come *ragione divino-umana* che alla storia conferisce la tensione metastorica e alla cultura il carattere sovra empirico.

Agli inizi del secolo usciva, infatti, l'opera maggiore di Sergej Nikolaevič Trubeckoj, *La dottrina del Logos nella sua storia* [Učenie o Logose v ego istorii], che prendeva in esame l'evoluzione del concetto di *logos* dalla civiltà greca al cristianesimo attraverso gli gnostici e il giudaismo di Filone Alessandrino.

Il libro suscitò grande interesse e accese molte polemiche tra i sostenitori di una sorta di continuità della cultura greca attraverso il giudaismo nel cristianesimo, e coloro che, al contrario, vedevano una frattura tra il mondo greco e quello cristiano. Tra questi ultimi il più accanito era appunto Šestov, e il suo *Atene e Gerusalemme* [Afiny i Ierusalim] ne è la testimonianza.

Dalla *Introduzione* di Trubeckoj al suo scritto emergono non soltanto le tappe fondamentali della ricerca e le anticipazioni dei risultati, ma affiorano anche le linee principali delle problematiche dibattute all'epoca, in particolare riguardo alla questione se e per quali vie la cultura greca avesse potuto incidere sulla formazione della dottrina cristiana. Naturalmente, spostata dall'ambito della teologia al piano filosofico, nella sua linea generale la questione confluiva nel tema più ampio del rapporto ragione-fede. Scriveva Trubeckoj nella sua introduzione:

Il concetto di Logos è legato alla filosofia greca in cui è nato, e alla teologia cristiana in cui si è consolidato. In che modo il cristianesimo si sia appropriato di questo concetto per esprimere la propria idea religiosa, e quanto esso in realtà

23 FLOROVSKIJ 1987, 357.

le sia consono – è questo il problema storico e filosofico della più grande importanza a cui è dedicato lo studio attuale. La cultura greca e il cristianesimo sono alla base di tutta la civiltà europea; quale è la relazione interna di questi due principi?²⁴

E aggiungeva, con evidente riferimento anche alla posizione abbracciata da Tolstoj, che le più recenti correnti di pensiero antidogmatiche in Russia, tendenti a ricondurre il Vangelo a una dottrina esclusivamente morale, si ispiravano alla storiografia protestante che, fondandosi su un giudizio sostanzialmente negativo riguardo alla filosofia greca, vedeva nel Logos della prima teologia cristiana una forma di ellenizzazione del cristianesimo, «il suo intorbidamento con un elemento pagano [ego zamutnenija jazyčeskoj stichiej]» e si chiedeva se fosse legittima la riduzione del Vangelo a insegnamento morale e se fosse corretto il giudizio negativo nei confronti della filosofia greca e in generale della «speculazione [umozrenie]»²⁵. Il problema si estendeva naturalmente al *Logos*: se l'idea di questa *Ragione* divina, nata nella filosofia greca, fosse «soltanto il risultato di una speculazione astratta che ipostatizza arbitrariamente la ragione come suo principio e, muovendo dall'universalismo formale del concetto astratto riconosce il Logos universale come l'universale principio divino del mondo», o se questa idea di Logos fosse anche «il risultato di una reale esperienza spirituale, morale, vissuta e ponderata dall'umanità»²⁶. Il compito che l'autore si proponeva era naturalmente settoriale, ma sfociava in quello più ampio della formazione dell'*autocoscienza storica* che non poteva essere opera di alcuni studiosi o filosofi, ma del complesso dell'umanità:

24 «Понятие Логоса связано с греческой философией, в которой оно возникло, и с христианским богословием, в котором оно утвердилось. Каким образом христианство усвоило это понятие для выражения своей религиозной идеи и насколько оно в действительности ей соответствует — вот исторический и философский вопрос величайшей важности, которому посвящено настоящее исследование. Греческое просвещение и христианство лежат в основании всей европейской цивилизации; каково внутреннее отношение этих двух начал?», TRUBECKOJ 1994, *La dottrina del Logos e la sua storia* [Učenie o Logose v ego istorii], 44.

25 TRUBECKOJ 1994, *La dottrina del Logos e la sua storia* [Učenie o Logose v ego istorii], 44.

26 «Лишь результат отвлеченного умозрения, которое произвольно гипостазировало разум, как свое начало, и, отпавляясь от формальной всеобщности логического понятия, признает универсальный Логос всеобщим божественным началом мира [...], или также результат реального, духовного, нравственного опыта, пережитого и продуманного человечеством», TRUBECKOJ 1994, *La dottrina del Logos e la sua storia* [Učenie o Logose v ego istorii], 45.

L'autocoscienza storica del pensiero umano non può essere opera di singoli studiosi o filosofi; essa è il risultato del grande e indefesso lavoro collettivo a cui la più modesta partecipazione è ricompensata dalla coscienza del significato e dell'energia feconda di questo lavoro comune²⁷.

Trubeckoj scopriva così il suo debito con Hegel e insieme la sua lontananza da lui, ritenendo che l'idealismo *astratto* hegeliano fosse solo il negativo dell'*idealismo concreto*, mentre la conoscenza umana sarebbe certa soltanto se commisurata all'ideale di verità piena ed assoluta. Nella realtà invece essa ha una universalità formale, puramente logica, cui si contrappone un contenuto limitato, empirico. Il filosofo nella sua individualità è proteso verso un futuro mai completamente attualizzato e sbaglia quando considera i suoi valori [sokrovišča] un «capitale disponibile [naličnyj kapital]». Le più profonde riflessioni filosofiche hanno un «significato approssimativo [priblizitel'noe značenie]». Si legge nello scritto *Sulla natura della coscienza umana* [O prirode čelovečeskogo soznanija]:

La coscienza per essere assoluta e piena onniabbracciante non soltanto nella forma, ma nella sostanza, nel contenuto, deve abbracciare in sé tutto, essere coscienza di tutto e di tutti, diventare una coscienza veramente conciliare ed ecumenica. Che sia raggiungibile o meno questo fine, in ogni caso non può essere un compito puramente teoretico. Aver coscienza di sé nel tutto e del tutto in sé stessi, porre la pienezza della verità nell'unione assoluta, reale con tutti – questo è l'ideale ultimo, religioso, della vita e non soltanto del sapere. Il compito della filosofia consiste nella conoscenza concreta *possibile* dell'ideale e nell'indicazione della via per realizzarlo²⁸.

27 «Историческое самосознание человеческой мысли не может быть делом отдельных ученых или философов; оно есть результат великой и неустанной собирательной работы, и самое скромное участие в ней вознаграждается сознанием значения и плодотворной силы этого общего труда», TRUBECKOJ 1994, *La dottrina del Logos e la sua storia* [Učenie o Logose v ego istorii], 53.

28 «Чтобы стать абсолютным и полным, всеобъемлющим не по форме только, но по существу, по содержанию, — сознание должно обнять в себе все, стать сознанием всего и всех, сделаться во истину вселенским и соборным сознанием. Достижима эта цель или нет — она во всяком случае не может быть задачей чисто теоретической. Сознать себя во всем и все в себе, вместить полноту истины в реальном абсолютном союзе со всеми — это конечный религиозный идеал жизни, а не знания только. Задача философии состоит в *возможно* конкретном познании идеала и указании пути к его осуществлению», TRUBECKOJ 1994, *Sulla natura della coscienza umana* [O prirode čelovečeskogo soznanija], 546.

Non a caso qui viene usato il termine “coscienza” [soznanie] e non “conoscenza” [poznanie] o “scienza” o “sapere” [znanie], perché quel termine è più ampio e meno specifico: la conoscenza è sempre concettuale e selettiva, mentre la *coscienza* è inclusiva di tutto ciò che appartiene alla vita, dalla sensibilità all’ispirazione, al sentimento. Il pensiero di Trubeckoj, come è stato rilevato e come da lui stesso riconosciuto, ha molta vicinanza con l’idea della *conoscenza integrale* di I. V. Kireevskij e con il *vseedinstvo* di V. Solov’ëv, ma nello stesso tempo con la distinzione tra coscienza individuale (sempre *qualitativamente* limitata) e coscienza storica (*quantitativamente* limitata) si richiama ad Hegel.

Trubeckoj rappresenta per molti aspetti quella visione della realtà diffusa tra i pensatori del versante religioso della prima metà del Novecento russo che colsero la presenza di Dio nella storia senza escluderne la partecipazione umana. I concetti di *duounità* [dvuedinstvo], *Dio-uomo*, come dell’*unitotalità* [vseedinstvo], *unità del tutto in Dio*, sono utilizzati da buona parte degli intellettuali di quel periodo, senza che aderissero pienamente a posizioni dell’idealismo storico.

È in questo contesto problematico, ma anche ricco di entusiasmo produttivo, che si colloca il ricorso a Pascal, in una prospettiva rinnovata rispetto al periodo romantico. Ed è in questo incrocio di problematiche: libertà, religione, cultura, storia, che deve essere letto anche il filosofo più discusso e, per sua reiterata rivendicazione, il più antirazionalista e antisistematico, Lev Šestov, che nel suo scritto *Atene e Gerusalemme* [Afiny i Ierusalim] contrappose non semplicemente religione e filosofia, ma più profondamente due tipologie di religiosità, quella che cerca e si avvale della giustificazione dottrinale, e quella che si fonda sulla fede che a Dio tutto è possibile. Solo quest’ultima utilizza la *linea diretta* di comunicazione aperta all’uomo dallo stesso Creatore. Tutto il pensiero di Lev Šestov è volto a restituire a Dio con la libertà la sua assoluta autonomia e la perfezione del suo creato, affrancato dalla logica della morte, ossia dalla necessità delle leggi.

La libertà da questo filosofo fu intesa, infatti, come la dimensione stessa del divino a cui nulla si oppone e da cui tutto discende, la cui creazione non è soggetta a limiti (*Dio può far sì anche che ciò che è stato non sia stato*), e la cui natura resta perciò sconosciuta all’uomo, che pure è portato a definirla, ma secondo i propri valori: bontà, misericordia, giustizia, mentre Dio, come aveva intuito

Nietzsche è al di là di tutti i valori. La ragione, in questa dimensione misteriosa non aiuta, anzi inganna:

Je sais à quel point il est difficile à l'homme de reconnaître à la suite de Luther et de saint Paul que la loi est abolie, que la limite entre les *laudables* et *vituperables*, entre les premiers et les derniers, est effacée. Comment l'homme arrive-t-il à ce dernier degré de renoncement ou plutôt, par quelles voies le destin l'y amène-t-il ? J'en ai déjà parlé autrefois à propos de l'expérience nietzschéenne. Il faut à l'homme ce terrible marteau divin dont parlent en termes semblables Luther et Nietzsche. Les idées terrestres sur la vérité et la justice font à tel point partie de notre nature, que personne n'est suffisamment fort pour infliger à soi-même cette extrême et insupportable douleur²⁹.

Dunque Pascal e il suo *abisso*! Autonomia assoluta della fede contro ogni tipo di giustificazione razionale.

La raccolta di saggi in *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, ha il merito di aver fatto emergere due versanti dell'adesione al filosofo francese: quello razionale-etico e quello *personale* della fede. Eppure, sia per coloro che sentirono la storia e la cultura non come un contesto da trascendere, ma come un valore fondamentale, sia per coloro che riconobbero il vero valore nel Dio della fede, la dimensione storico culturale rappresentò una dimensione imprescindibile per l'uomo. Ad esemplificazione richiamiamo ancora Šestov col suo paradosso con cui giustifica la stima per Husserl: certamente un grande filosofo, e sebbene la sua filosofia sia inaccettabile, risulta tuttavia necessaria. La motivazione di questo giudizio contraddittorio da lui stesso avanzata è che solo l'evidenza della forza della ragione che incatena può suscitare una reazione liberatrice altrettanto violenta:

Et je suis infiniment redevable à Husserl dont la pensée tendue à l'extrême m'a obligé à entreprendre la lutte sur ce terrain précisément où selon nos considérations et nos calculs la victoire est impossible. Mais pour lutter contre les évidences il faut cesser de « considérer », de « calculer ». C'est cela que m'a appris Husserl contre qui j'ai dû me dresser, bien qu'il fût et qu'il soit toujours à mes yeux le plus grand des philosophes de notre temps³⁰.

29 ŠESTOV 1957, 131.

30 ŠESTOV 1940, 32.

2. Adesione *selettiva* al pensiero di Pascal

Di Pascal cominciarono ad apparire in traduzione russa alcuni dei *Pensieri*, sotto il titolo *Opinioni di Pascal* [Mnenija Paskalja], sulla rivista edita da Nikolaj Ivanovič Novikov: *La luce del mattino* [Utrennij Svet], edita dal 1777 al 1780³¹. La prima traduzione, anonima: *Osservazione sui Pensieri di Pascal e sui Personaggi di Teofrasto* [Oposledovanie Myslej Paskalevych i Charakterov Teofrastovych]) apparve sulla rivista nel 1778, e conferì in Russia al filosofo francese quella popolarità che non deriva soltanto dall'apprezzamento della sua filosofia, ma anche e soprattutto dal *sentimento* di una affinità nella visione della vita e dei valori³².

Prima e più che con il Pascal della “scommessa” i pensatori russi avvertirono, infatti, la vicinanza col *filosofo* delle “ragioni del cuore” che la mente logica non è in grado di attingere. E in generale dagli studi sui diversi autori di cui si tratta nella raccolta citata si evince che, piuttosto che di *influenza*, si debba parlare di un *incontro* con il filosofo francese su un tratto di sentiero comune. Non è sempre facile, infatti, discernere quanto di *pascaliano* nel pensiero russo non derivi invece dalla più antica tradizione patristica orientale, come avviene, ad esempio, per il primo pensiero slavofilo (di Aleksej Chomjakov e Ivan Kireevskij), nutrito dagli scritti dei Padri greci. Senza tener conto del fatto che il pensiero stesso di Pascal non presenta uno sviluppo continuo e sempre coerente, come fa notare Gustave Michaut nella sua introduzione alla seconda edizione del libro *Les Époques de la Pensée de Pascal*. Facendo un paragone con Bossuet, il quale sarebbe restato fedele a un principio di fondo unico, da cui avrebbe dedotto coerentemente metafisica, teologia e visione politica, lo studioso, infatti, osserva che al contrario

Pascal, lui, s'y est repris à plusieurs fois avant d'arriver à l'entier repos dans la foi janséniste. Quoiqu'en réalité il ait moins varié qu'on ne le croirait à première vue et peut-être qu'il ne se l'est imaginé lui-même, il a paru cependant, aux diverses périodes de sa vie, dirigé tour à tour par de principes de

31 «Первый в России философский журнал с религиозно-нравственным уклоном [la prima rivista filosofica, in Russia, di indirizzo religioso-morale]», TARASOV 2004, 248. Il libro di Tarasov contiene in appendice (pp. 613-868) la traduzione russa dei *Pensieri*, ad opera della nota e apprezzata traduttrice El'ga L'vovna Lineckaja; riedito nel 2009 e nel 2017: *Blais Pascal: Biografia creativa e cultura russa* [Blaiz Pascal': Tvorčeskaja biografija i russkaja kul'tura], Sankt Petersburg, Aleteija.

32 STRELTSOVA 2020(2).

conduite bien différents. De ces variations nous retrouvons la trace dans les pages qu'il a écrites à chacune de ces époques : souvent nous y rencontrons des contradictions apparentes que sa biographie nous permet de résoudre, ou des contradictions réelles que sa biographie nous explique et dont elle nous fait mieux comprendre le sens et la portée³³.

Non v'è dubbio che, più che una ostentata sicurezza, la ricerca tormentosa di Pascal di una via d'uscita dal dubbio abbia inciso sulle molte e diverse *letture* in Russia di questo filosofo.

La raccolta di saggi *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui* comprende, oltre a una breve introduzione della Lesourd, undici saggi di diversa ampiezza, distribuiti in tre settori tematici, un indice dei nomi e un conciso riassunto, in francese, di ciascuno di essi.

Nella sua introduzione alla pubblicazione, Françoise Lesourd, a giustificazione della particolare attenzione che la cultura russa, nei suoi diversi aspetti, ha tributato al pensiero di Pascal, riporta un giudizio del filosofo Boris Vyšeslavcev (in francese Vycheslavitsev):

Il existe une manière russe d'aborder les problèmes philosophiques universels, une aptitude proprement russe à les vivre et les prendre en charge³⁴.

L'autore esprime qui una convinzione condivisa da una gran parte degli studiosi del settore e suffragata dalla storia della civiltà russa, che, come ricorda la Lesourd, si è sviluppata secondo un percorso, diverso da quello occidentale, mancante della tappa rinascimentale (che, a suo giudizio, ne avrebbe potuto favorire la secolarizzazione), illuminato dal cristianesimo pervenutole da Bisanzio senza il dibattito dottrinale apportatovi dalla Scolastica, e strumentalizzato dal potere politico per farne il fondamento dell'identità nazionale. La cultura russa, perciò, avrebbe tenuto in minor conto l'elemento razionale, per privile-

33 MICHAUT 1902, 1-2.

34 LESOURD 2020(1), 11. Boris Petrovič Vyšeslavcev (1877-1954), specialista di filosofia morale e del diritto, nel 1922 subì la stessa sorte dei circa 200 intellettuali e professori universitari (in particolare di ispirazione etico-religiosa), espulsi dalla Russia e approdati in Occidente. Con il giudizio sopra riportato a proposito della peculiarità della filosofia russa il filosofo non intendeva sostenere l'esistenza di una filosofia propriamente russa, quanto piuttosto un approccio specifico da parte dei pensatori russi ai problemi filosofici universali.

giare quello intuitivo e quello affettivo, e Pascal, con la contrapposizione delle “ragioni del cuore” alla razionalità logica poteva, più di altri filosofi, offrire ai pensatori russi una conferma della validità del proprio orientamento e un supporto metodologico alla loro riflessione.

È questo sentimento di *affinità* dei pensatori russi con il filosofo francese che Galina Jakovlevna Strel’cova (Streltsova)³⁵ sottolinea nel suo saggio:

Car il y a une sorte de parenté entre la « palette spirituelle » de Pascal et la culture russe, entre sa polyphonie intérieure et « l’énigme de l’âme russe », son ouverture sur le « miracle » et le « mystère », la complexité existentielle d’une appréhension du monde dictée par « la sagesse du cœur » contre « la sagesse de la raison », la faculté de discerner des « mondes autres » en dehors de ce monde terrestre³⁶.

Ed è alla *metafisica del cuore* che la studiosa dedica ampio spazio nella ricostruzione dell’influenza di Pascal sul pensiero russo: «c’est la métaphysique du cœur, qui sans être spécialement élaborée par lui [Pascal], joue un rôle dominant dans sa gnoséologie», nella scienza, nell’antropologia filosofica, nella sfera morale, nella religione³⁷. La cultura russa su questa base avrebbe elaborato una metafisica del cuore «unique en son genre», cui si sarebbero dedicati non soltanto Ivan Kireevskij e Aleksej Chomjakov, ma diversi altri pensatori, come Pamfil Jurkevič, professore all’università di Mosca, che scrisse tra l’altro *Il cuore e il suo significato nella vita dell’uomo, secondo l’insegnamento della parola di Dio* [Serdce i ego značenie v duchovnoj žizni čeloveka po učeniju slova Božija], Boris Vyšeslavcev, Pavel Florenskij, Ivan Il’in, Elena e Nikolaj Rerich, ma, afferma la Strel’cova,

Celui qui a particulièrement pénétré « l’intimité du cœur » est Dostoïevski. [...] De tous les écrivains russes, il n’y en a pas qui soient plus proches de Pascal par l’esprit et le cœur. [...] Comme nul autre écrivain, Dostoïevski a

35 Galina Jakovlevna Strel’cova, professore dell’Università Lomonosov di Mosca, è specialista di Pascal su cui ha pubblicato due monografie: *Blaise Pascal* [Blez Pascal’] e *Pascal e la cultura europea* [Pascal’ i evropejskaja kul’tura]; Sua è anche la voce *Pascal in Russia* [Paskal’ v Rossii] (STRELTSOVA 2020(2)), e *La metafisica del cuore* [Serdca Metafizika], nella *Filosofia russa. Enciclopedia* [Russkaja Filosofija. Ėnciklopedija].

36 STRELTSOVA 2020(1), 15.

37 STRELTSOVA 2020(1), 23.

su dépeindre l'antinomie essentielle de l'homme (sa grandeur et sa misère, pour employer les termes de Pascal), en l'exprimant par la coïncidence contre-nature, dans son âme, de deux idéaux, « Sodome » et « la Madonne » (cela concerne et Nastassia Philippovna, et Dmitri Karamazov et le marchand Rogojine dans *Les Frères Karamazov*)³⁸.

Nel ricostruire la presenza di Pascal nel panorama della letteratura russa la studiosa muove dalla figura di Nikolaj Ivanovič Novikov che con la sua attività di editore, in parte ufficiale e in parte segreta, e di divulgatore non soltanto di testi di supporto all'insegnamento, ma anche della traduzione di scritti più impegnativi sotto il profilo etico-religioso, filosofico, giuridico, contribuì notevolmente a diffondere una cultura non conformista nel ceto medio. Oltre ai *Pensieri* di Pascal, dalla sua tipografia uscirono, infatti, scritti di Böhme, Voltaire, Locke, Lessing, Diderot, Rousseau. Dai mistici ai razionalisti, Novikov offrì ai suoi lettori una visione culturale non unilaterale né angusta, convinto che l'uso corretto della ragione e soprattutto l'educazione del cuore conducono alla conoscenza di sé e alla virtù-felicità, che costituisce il fine primario della vita umana³⁹. L'importanza dell'attività editoriale di Novikov riguarda, oltre che la quantità delle sue pubblicazioni che tra il 1779 e il 1792 rappresentò circa un terzo di tutte quelle che ebbero luogo in Russia in quel periodo, come ricorda anche I. Kirevskij (*Rassegna della letteratura russa del 1829* [Obozrenie russkoj slovesnosti za 1829 god]), soprattutto la qualità, come rileva la stessa Strel'cova nel suo saggio *Nikolai Novikov. L'époque des Lumières en Russie*⁴⁰. L'importanza sul piano forma-

38 STRELTSOVA 2020(1), 24.

39 Caterina II, tollerante nel periodo della sua politica "illuminata", nei confronti delle riviste di satira sociale di Novikov, in cui si criticava più o meno apertamente l'assolutismo dispotico e l'adulazione cortigiana e si sosteneva la pari dignità di ogni uomo, indipendentemente dal suo rango, si fece via via più sospettosa proprio riguardo alla successiva produzione di questo autore, che già nel 1779 aveva ottenuto l'affitto della tipografia universitaria, e dal 1777 al 1784 era passato a pubblicare riviste e almanacchi di carattere letterario, etico-filosofico e religioso, contenenti traduzioni, spesso anonime, di opere allora censurate perché considerate dannose, sia riguardo alla religione tradizionale, sia da un punto di vista politico, indusse la sovrana nel 1792 a metterlo sotto processo e condannarlo al carcere. Novikov fu liberato soltanto nel 1796, alla morte di Caterina, e si ritirò a vita privata nella sua campagna «oublié, malade, ruiné, sans avoir été apprécié à sa juste valeur», STRELTSOVA 2020(1), 21. Tuttavia, non soltanto l'indipendenza dell'editore, ma soprattutto il sospetto che l'*illuminismo* di Novikov fosse in qualche misura da ricondursi a un legame con la setta degli *Illuminati* e con il loro impegno politico determinò la condanna da parte della sovrana.

40 «Il célébra la liberté, le libre travail des citoyens pour le bien de leurs patrie et rêvait d'une

tivo di Novikov, illuminista e filantropo, è attestata innanzitutto da coloro che godettero della sua eredità culturale.

Non a caso Pavel Aleksandrovič Radiščev, rivolgendosi con una lettera (15 luglio 1861) ad Herzen nella speranza che questi potesse pubblicare il *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* [Putešestvie iz Peterburga v Moskvu], del padre defunto, accompagnava il manoscritto con la riedita rivista di Novikov *Il pittore* [Živopiseč], mentre Aleksandr Aleksandrovič Čumikov in una lettera sempre a Herzen, dell'agosto 1851 da Parigi, scriveva: «Se poteste diventare per la Russia un secondo Novikov, prestereste il più grande servizio alla patria»⁴¹.

Ingiustificato era dunque il timore del pensatore slavofilo Ivan Vasil'evič Kireevskij che Novikov fosse ormai dimenticato, nonostante i suoi grandi meriti. Nel 1830, nella sua sopra citata *Rassegna della letteratura russa del 1829* [Obozrenie russkoj slovesnosti za 1829 god] egli, infatti, scriveva a proposito dell'editore:

Il suo ricordo è quasi svanito; coloro che avevano preso parte ai suoi lavori si sono dispersi, sono annegati nelle ignote cure delle attività private; molti non ci sono più, ma quello che hanno realizzato è rimasto, vive, dà frutti e chiede la gratitudine della posterità. Novikov non ha soltanto diffuso, ma ha creato da noi l'amore per le scienze e il piacere della lettura. Prima di lui, secondo la testimonianza di Karamzin, a Mosca non c'erano che due negozi di libri che vendevano annualmente per diecimila rubli, qualche anno dopo ce n'erano venti e vi si vendevano libri per duecentomila rubli. Novikov, inoltre, aprì negozi di libri in altre città della Russia, anche le più lontane; distribuiva quasi in regalo quelle opere che riteneva particolarmente importanti; faceva tradurre libri utili e ovunque moltiplicava i suoi collaboratori e ben presto non soltanto la Russia europea, ma anche la Siberia cominciò a leggere. Allora la nostra patria fu, anche se non per molto, testimone di un evento quasi unico negli annali della nostra formazione: la nascita *dell'opinione comune*⁴².

société reposant sur la raison et la justice», STRELTSOVA 2020(1), 20-21.

41 HERZEN, OGAREV 1955, 504 e 721.

42 «Память об нем почти исчезла; участники его трудов разошлись, утонули в темных заботах частной деятельности; многих уже нет; но дело, ими совершенное, осталось: оно живет, оно приносит плоды и ищет благодарности потомства. Новиков не распространил, а создал у нас любовь к наукам и охоту к чтению. Прежде него, по свидетельству Карамзина, были в Москве две книжные лавки, продававшие ежегодно на 10 тысяч рублей; через несколько лет их было уже 20, и книг продавалось на 200 тысяч. Кроме того, Новиков завел книжные лавки в других и в самых отдаленных городах России; распускал почти даром те сочинения, которые почитал особенно важными; заставлял переводить книги полезные, повсюду распространял участников своей деятельности, и скоро не только вся Европейская Россия, но и Сибирь начала читать. Тогда отечество наше было, хотя ненадолго, свидетелем

Nell'articolo su *La luce del mattino* [Utrennij Svet]⁴³ del 1778 la riflessione di Novikov sul pensiero di Pascal è associata all'analisi dei *Caratteri* del noto botanico e filosofo greco Teofrasto: *Serie dei Pensieri di Pascal e dei Caratteri di Teofrasto* [Oposledovanie Myslej Paskalevych i Charakterov Teofrastovyh]⁴⁴, accostamento che già suggerisce i limiti nell'interpretazione di un pensatore così complesso come Pascal. La scelta di avvicinare non soltanto due autori tanto lontani nel tempo, ma anche due aspetti della sensibilità, quella intima, personale, che sfocia nella dimensione religiosa, e quella che si esprime nel comportamento sociale, è tipica manifestazione dell'interesse educativo di Novikov, il quale vedeva nella formazione interiore dell'individuo il fondamento di una società sana. Del resto, le figure morali, disegnate da Teofrasto, si rinvenivano già nell'intitolazione delle stesse riviste satiriche del pensatore russo.

Novikov, in realtà, del filosofo francese trascura l'idea fondamentale, ben chiara nell'edizione dei *Pensieri* del 1671, ossia la contraddittorietà *insuperabile* della natura umana⁴⁵, costretta tra grandezza e miseria, tra il nulla e l'infinito, mentre, come osserva Galina Strel'cova, da lui riprende e sviluppa l'idea della *grandezza* dell'uomo «sans d'autre part mettre l'accent sur sa “misère” comme le faisait ce dernier»⁴⁶. In realtà questa scelta non è arbitraria bensì frutto di una considerazione: «Ma l'uomo che non ha stima di sé stesso non può avere alcun rispetto neppure per gli altri, e in entrambi i casi dà prova di povertà di pensiero»⁴⁷. Salvo poi a precisare che spesso l'uomo scambia la grandezza, che consiste nei valori dello spirito che lo distinguono dagli animali, con la ricchezza e il prestigio sociale. E anche in questo la studiosa coglie un ricorso a Pascal che

события, почти единственного в летописях нашего просвещения: рождения *общего мнения*», KIREEVSKIJ 1911, t. 2, 15-16.

43 La rivista uscì nel 1777 sotto la direzione di Novikov, con la collaborazione del poeta e letterato, esponente tra i primi del *sentimentalismo*, Michail Matveevič Cheraskov.

44 STRELTSOVA 2020(2).

45 «Les choses extremes sont pour nous, comme si elles n'étoient pas ; et nous ne sommes point à leur égard. Elles nous échappent, ou nous à elles. Voilà nostre estat véritable. C'est ce qui resserre nos connaissances en de certaines bornes que nous ne passons pas, incapables de sçavoir tout, et d'ignorer tout absolument», PASCAL 1671, XII 68. Ci serviamo di questa edizione antica dei *Pensieri* in quanto più vicina, rispetto alle edizioni complete, all'attenzione di Novikov, e come per tutte le altre citazioni da testi non recenti, non modernizziamo la lingua.

46 STRELTSOVA 2020(1), 17.

47 «Но человек, себя за ничто почитающий, не может и к другим иметь никакого почтения, и в обоих сих случаях являет низкость мыслей», NOVIKOV 1951, 388.

aveva sottolineato la distinzione tra natura e costume, ovvero tra lo spirito e i sensi, come espresso da questo pensiero:

Combien y a-t-il peu de choses démontrées ? Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes. Elle incline les sens qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Qui a démontré qu'il sera demain jour, et que nous mourrons ; & qu'y a-t-il de plus universellement crû ? C'est donc la coutume qui nous ne persuade [...] Il faut donc faire marcher nos deux pièces ensemble ; l'esprit, par les raisons qu'il suffit d'avoir vues unes fois en la vie ; et les sens, par la coutume, et en ne leur permettant pas de s'incliner au contraire⁴⁸.

Tuttavia, proprio quella morale stoico-cristiana alla quale ricorre Novikov nell'esortazione alla virtù, nel suo intento moralizzatore della società, è vista da Pascal come l'espressione di una superbia diabolica per il fatto che l'insegnamento stoico di ciò che *si deve* fare, presuppone falsamente che sia possibile all'uomo farlo:

Ainsi les Philosophes ont beau dire : rentrez en vous mesmes, vous y trouverez votre bien ; on ne les croit pas ; & ceux qui les croient sont les plus vides & les plus sots. Car qu'y a-t-il de plus ridicule & de plus vain que ce que proposent Stoïciens, & de plus faux que tous leurs raisonnements ? Ils concluent qu'on peut toujours ce qu'on peut quelquefois, & que puisque le désir de la gloire fait bien faire quelque chose à ceux qu'il possède, les autres le pourront bien aussi. Ce sont des mouvemens fiévreux que la santé ne peut imiter⁴⁹.

Se è vero, infatti, che Dio ha creato una natura perfetta, è anche vero che l'uomo non è stato all'altezza di tanta perfezione, e si è lasciato travolgere dalla presunzione dell'autonomia, staccandosi dal suo Creatore. La grandezza dell'uomo consisterebbe perciò nel riconoscimento della propria miseria⁵⁰, nel sentimento del vuoto, nel rimpianto di ciò che è perduto, che deve condurre all'odio di sé stessi, e all'amore solo verso Dio, fonte di quella grazia tramite la quale soltanto si può recuperare anche l'amore di sé:

48 PASCAL 1671, VII 23.

49 PASCAL 1671, XXI 64.

50 «L'homme est si grand, que sa grandeur paroît même en ce qu'il se connaît misérable», PASCAL 1671, XIII 68.

Car il est vray que c'est une des merveilles de la Religion Chrestienne, de réconcilier l'homme avec soi-mesme, en le réconciliant avec Dieu ; de luy rendre la vue de soi-mesme supportable ; et de faire que la solitude et le repos soient plus agréables à plusieurs, que l'agitation et le commerce des hommes. Aussi n'est-ce pas en arrêtant l'homme dans luy mesme qu'elle produit tous ces effets merveilleux. Ce n'est qu'en le portant jusqu'à Dieu, et en le soumettant dans le sentiment de ses misères, par l'espérance d'une autre vie, qui l'en doit entièrement délivrer⁵¹.

Secondo Pascal, infatti, anche nell'amore di sé l'uomo è incapace di essere lineare e, pur nella ricerca del proprio benessere, fugge il confronto con sé stesso perché ha orrore della propria miseria:

L'homme qui n'ayme que soi ne hait rien tant que d'estre seul avec soi. Il ne recherche rien que pour soi, et ne suit rien tant que soi ; parce que quand il se voit, il ne se voit pas tel qu'il se désire, et qu'il trouve en soi mesme un amas de miseres inévitables, et un vide de bien réels et solides qu'il est incapable de remplir⁵².

Le affinità e le divergenze di Novikov, rispetto al filosofo francese, messe in luce anche da Galina Strel'cova, suggeriscono alcune considerazioni relative alla metodologia e ai contenuti del pensiero dell'autore russo. Novikov non aderisce al complesso di idee di Pascal, ma ne condivide quegli aspetti che possono soddisfare la concezione morale connessa con la religione cristiana tradizionale, secondo la struttura dottrinale datale dai Padri greci, come risulta chiaramente dall'articolo *Sulla dignità dell'uomo in rapporto a Dio e al mondo* [О достоинстве человека в отношениях к Богу и миру]⁵³. La descrizione della grandezza dell'uomo e delle ragioni della sua centralità nell'universo, derivati dalla costituzione datagli da Dio, ricordano il *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa, cui attingono anche altri scrittori russi settecenteschi. In quest'opera infatti, Gregorio di Nissa sottolinea la caratteristica tutta spirituale della bellezza, per

51 PASCAL 1671, XXVI 78.

52 PASCAL 1671, XXVI 78.

53 Novikov stesso esplicita questo collegamento: «Святой церкви небесного отца предоставлено было составить полную систему высокого нравоучения, яко сущности учения божественного [Alla santa Chiesa del Padre celeste è stato dato il compito di comporre il sistema perfetto della sublime dottrina morale, come essenza dell'insegnamento divino]», NOVIKOV 1951, 402.

cui l'uomo può essere accostato a Dio e può essere portatore di quel carattere divino (manifesto nella virtù, nell'intelletto-intelligenza e nell'amore) che Dio stesso, creandolo a sua somiglianza, gli ha partecipato⁵⁴.

Nella lunga introduzione alla sua pubblicazione (*Sull'alta dignità dell'uomo* [O vysokom čelovečeskom dostojanii]), dopo aver espresso le esitazioni e i dubbi su quale dovesse essere la tipologia degli articoli del suo giornale, Novikov conclude dicendo che il miglior argomento da sviluppare deve avere come fine il nutrimento dello spirito dei lettori, per cui, lasciando a ciascuno di essi la scelta dei modi per prepararsi professionalmente, come editore egli si propone di prediligere gli scritti capaci di educare alla virtù:

Penso che per le nostre fatiche attuali non possiamo scegliere un oggetto migliore del cuore e dell'anima dei nostri amati conterranei. Questi nostri conterranei sono creature dotate di ragione, composte di corpo, anima e spirito. [...] Tutto l'ampio campo delle scienze e delle arti si trasformerebbe in un fantasticare vuoto, infruttuoso e non degno di nota se esse non tendessero a correggere il cuore umano, a promuovere felicità dell'uomo e a dilatare l'anima e le sue forze. [...] Non ci può essere nulla di più utile, di più piacevole e di più meritevole delle nostre fatiche di ciò che è strettamente legato all'uomo e ha come proprio oggetto la virtù, la prosperità e la sua felicità⁵⁵.

Nell'articolo intitolato *L'insegnamento morale come istruzione pratica* [Nravoučenie kak praktičeskoe nastavlenie], in cui vengono ricordati come maestri Mosè, Socrate e Milton, Platone, Epicuro, Zenone, Bacone, Grozio, Wolf, Nicole e Pa-

54 «Caeterum pulchritudo illa divina, non ulla forma vel eximia venustate externa resplendet, sed in beatitate secundum virtutem ineffabili consistit», GREGORIO DI NISSA 1863, V, 138. «Quod si et alia libet perquirere, quibus divina pulchritudo exprimitur: intelliges etiam illa quod attinet, similitudinem in imagine nostra accurata servatam esse. In natura divina est mens et sermo [νοῦς καὶ λόγος ἡ θεϊότης ἐστίν] [...] Nam in teipso animadvertis et sermonem esse, et vim intelligentem», GREGORIO DI NISSA 1863, V, 198). Non è difficile cogliere in queste idee lo schema del discorso di Novikov.

55 «Я думаю, что лучшим предметом настоящих трудов наших избрать не можем, как сердца и души возлюбленных наших единоплеменников. Сии наши единоплеменники суть разумные существа, из тела, души и духа состоящие [...] Все пространное поле наук и художеств преобразилось бы в пустое, бесплодное и сведения не достойное мечтание, ежели б оные не стремились ко исправлению человеческого сердца, ко споспешествованию человеческому благополучию и к расширению души и сил ее. [...] Ничто полезнее, приятнее и наших трудов достойнее быть не может, как то, что теснейшим союзом связано с человеком и предметом своим имеет добродетель, благоденствие и счастье его», Novikov 1951, 383.

scal⁵⁶, Novikov definisce l'insegnamento morale "scienza", caratterizzando così il *vero sapere* sulla base dell'*utile* che può arrecare allo spirito:

La dottrina morale è una scienza che ci istruisce, indirizzando le nostre azioni verso il nostro bene e la nostra perfezione, che ci inculca le regole vere dei grandi nostri doveri verso il Creatore, nostro massimo benefattore, verso il prossimo e verso noi stessi, che stabilisce questi doveri e mostra i mezzi per soddisfarli. Una tale scienza non dovrebbe esser degna di tutta la nostra attenzione? Non dovrebbe costituire il nostro compito principale di tutta la vita? Non c'è dubbio⁵⁷.

Naturalmente il tema della virtù non caratterizza soltanto l'attività editoriale di questo pensatore, ma ne permea tutto l'orizzonte culturale definendo la natura del suo pensiero religioso. Novikov, infatti, intende la vita nel senso più ampio e comprensivo, non soltanto quella terrena, in cui la moralità deve regolare i rapporti sociali, ma anche la vita eterna, in quanto la virtù (come insegnavano i Padri) costituisce il fondamento dell'esperienza religiosa come desiderio e amore del divino. In questo senso l'esercizio della virtù non viene meno con l'inizio della vita eterna, ma è incrementato e affinato nella nuova condizione di esistenza:

E così l'insegnamento morale illuminando la ragione la educa alla saggezza, rendendo puro il cuore lo prepara alla virtù e per queste vie conduce l'uomo alla felicità terrena e, cosa ancor più sperabile, a quella celeste. Per dirla in breve, questo divino insegnamento non lascia all'uomo un desiderio più grande, poiché ammaestrandolo nei doveri, gli mostra insieme il suo rap-

56 Le citazioni non seguono un ordine essenzialmente cronologico, ma piuttosto ideologico. Mosè sarebbe stato il primo a trasmettere all'uomo l'essenza dell'insegnamento divino, ossia l'amore per il prossimo, seguirono poi i grandi filosofi greci (Socrate, Platone, Epicuro, Zenone) con i loro principi morali e, dopo il periodo di oscurantismo barbarico, riaprirono questa via Bacone, Grozio, Wolf, Nicole e Pascal «из которых последнего особенно мы благодарить обязаны [all'ultimo dei quali dobbiamo essere particolarmente grati]», Novikov 1951, 403.

57 «Нравоучение есть наука, которая наставляет нас, управляет действия наши к нашему благополучию и совершенству, которая внушает нам истинные правила великих должностей наших ко творцу, высочайшему нашему благодетелю, к ближним и к себе самим, которая предписывает сии должности и показывает средства исполнения оных. Такая наука не должна ли быть достойною всего нашего внимания? не должна ли составлять во всю жизнь главные наши упражнения? Так, без сомнения», Novikov 1951, 401.

porto con l'Essere eterno, e questa conoscenza, guidando l'uomo all'amore, alla reverenza e all'obbedienza alle leggi divine e alla Provvidenza, fa la sua felicità [...] La dottrina morale è la scienza della felicità attuale e futura, per la vita temporale ed eterna ; di conseguenza, tra tutte le scienze essa è la più utile, necessaria e indispensabile⁵⁸.

Non c'è dubbio che la convinzione ottimistica di Novikov, secondo cui la conoscenza di sé può condurre alla vita virtuosa e alla felicità, collida con la visione di Pascal, per il quale la conoscenza umana è sempre precaria e problematica e l'uomo non può sperare nulla da sé stesso, essendo capace solo di rimpiangere ciò che ha perduto, come è chiaramente espresso in questo suo pensiero:

La guerre intérieure de la raison contre les passions a fait que ceux qui ont voulu avoir la paix se sont partages en deux sectes. Les uns ont voulu renoncer aux passions, & devenir Dieux. Les autres ont voulu y renoncer à la raison, & devenir bestes. Mais ils ne l'ont pu ny les uns ny les autres ; & la raison demeure toujours qui accuse la bassesse & l'injustice des passions, & trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent : & les passions sont toujours vivantes dans ceux mesmes qui veulent y renoncer. Voilà ce que peut l'homme par luy mesme & par ses propres efforts à l'égard du vray, & du bien. [...] Nous souhaitons la vérité, & ne trouvons en nous qu'incertitude. Nous cherchons le bonheur, & ne trouvons que misere. Nous sommes incapables & de certitude & de bonheur. Ce désir nous est laissé, tant pour nous punir, que pour nous faire sentir, d'où nous sommes tombez⁵⁹.

La posizione, di Novikov, il quale attinge a Pascal *limitatamente* a quanto è in *consonanza* con i principi della propria visione del mondo, può essere estesa a buona parte di quella cultura russa che si è richiamata al filosofo francese e ai suoi *Pensieri*. Lo sottolinea appunto Krotov nel saggio citato in precedenza:

58 «И так нравоучение, просвещая разум, образует оный к мудрости, очищая сердце, готовит оное к добродетели и сими путями ведет человека к земному и, надежнее еще, к небесному блаженству. Кратко сказать, сие божественное учение не оставляет человеку большего желания: ибо, наставляя его в должностях, показывает ему купно отношение его к предвечному существу; и сие познание, ведущее человека к любви, почитанию и повиновению божественным уставам и провидению, совершает его счастье. [...] Нравоучение есть наука настоящего и будущего блаженства, для временной и вечной жизни; следовательно, оно есть из всех наук самое полезнейшее, нужнейшее и необходимое», Novikov 1951, 401-402.

59 PASCAL 1671, XXI 64-65.

Il est arrivé assez fréquemment que certains penseurs russes aient recours aux idées de Pascal et Descartes pour étayer leurs propres théories. Pour un certain nombre d'entre eux, ces deux génies de l'époque classique ont bien souvent servi en quelque sorte de point de repère, qu'ils mettaient en rapport avec leur propre itinéraire philosophique⁶⁰.

Con analoghe considerazioni inizia il saggio: *La notion de « Coeur » chez Pascal et dans la littérature et la philosophie russes* di Boris Tarasov, che concentra la sua attenzione su un aspetto di questo riferimento a Pascal: la contrapposizione tra conoscenza del cuore e conoscenza razionale. In questo saggio l'analisi è limitata ad alcuni autori, ma un'ampia panoramica della presenza del pensiero del filosofo francese nella poesia e nella filosofia russe è offerta dallo studioso nel suo libro *La canna pensante. La vita e l'opera di Pascal nella ricezione dei filosofi e scrittori russi* [Mysljaščij Trostnik. Žizn' i tvorčestvo Paskalja v vosprijatii russkich filosofov i pisatelej]⁶¹. Lo studioso ricorda, tra l'altro, che in quanto «homme de science et penseur», Pascal ha influenzato la cultura russa sotto entrambi gli aspetti, il suo nome, infatti, risulta menzionato in Russia per la prima volta in un articolo scientifico: *La correction des baromètres*, apparso nel 1728 nei *Commentari* dell'Accademia delle Scienze, e Lomonosov pare si sia particolarmente interessato ai suoi esperimenti di fisica⁶².

Del resto anche Dostoevskij nel suo periodo di studi di ingegneria militare cita Pascal quale matematico, pur dichiarando di non apprezzare troppo questa disciplina, come si può arguire dalla lettera al padre del 9 maggio 1839:

E a che pro dovrei diventare un Pascal o un Ostrogradskij? La matematica senza applicazioni è puro 0 e c'è in essa tanta utilità quanta in una bolla di sapone⁶³.

60 KROTOV 2020, 209.

61 «Dans le présent article, nous aimerions mettre spécialement en relief la notion de “coeur” dans la pensée de Pascal et celle de quelques éminents représentants de la culture russe (Dostoïevski, Tioutchev, Vycheslavtsev», scrive l'autore nel saggio compreso nella raccolta *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, TARASOV 2020, 36. Egli fa riferimento (ivi, 33), all'edizione francese della sua opera ben più ampia *Pascal et la culture russe*, dove passa in rassegna la letteratura russa interessata a Pascal del XIX e prima metà del XX secolo.

62 TARASOV 2020, 33.

63 «Но к чему мне сделаться Паскалем или Остроградским. Математика без приложенья чистый 0, и пользы в ней столько же, как в мыльном пузыре», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 28.1, 59-60. Il noto matematico e fisico ucraino Michail Vasil'evič Ostrogradskij (1801-

Nell'ambito della riflessione filosofica, tuttavia, la presenza di Pascal è assai più ampia e, come sottolinea Tarasov, riguarda proprio quella distinzione tra verità del cuore e verità della ragione che caratterizza così profondamente il pensiero pascaliano.

È sulla base di questa distinzione che Ivan Vasil'evič Kireevskij, denunciando il procedimento razionalistico fallimentare del pensiero filosofico dell'Occidente, nel suo ultimo scritto, *Sulla necessità e possibilità di nuovi principi per la filosofia* [О neobchodimosti i vozmožnosti novych načal dlja filosofii], sosteneva che i *Pensieri* di Pascal avrebbero potuto costituire «il germe fruttuoso [plodotvornym zarodyšem]» di una filosofia nuova per l'Occidente, basata su un nuovo modo di pensare, lontano sia dalla scolastica romana, sia dal razionalismo filosofico⁶⁴. E tuttavia anche Kireevskij, così come era avvenuto per Novikov, non accoglieva il pensiero di Pascal nella sua specificità, ma come parziale supporto alla più generale asserzione che la ragione, per risultare veridica, deve essere vivificata dalla fede. Convinzione espressa nell'articolo sopra citato:

se queste scintille [iskry] del suo pensiero si fossero unite nella coscienza comune a quelle che riscaldavano l'animo di Fénelon, quando questi, a difesa di Madame Guyon raccoglieva gli insegnamenti dei Padri della Chiesa sul valore della vita interiore, dalla loro comune fiamma avrebbe potuto divampare allora una nuova, originale filosofia che, forse, avrebbe potuto salvare la Francia dall'incredulità e dalle sue conseguenze. Certamente questa filosofia non sarebbe stata la pura verità, poiché essa sarebbe restata ugualmente fuori della Chiesa, ma le si sarebbe avvicinata più che non tutta la speculazione razionalistica. Le mene dei Gesuiti, però, distrussero Port-Royal con i suoi solitari pensatori; con essi però anche il nascente vivificante indirizzo delle loro idee. [...] In tal modo la filosofia originale francese moriva sul nascere stesso, e la cultura francese che esigeva un qualche respiro intellettuale doveva piegarsi al sarcasmo di Voltaire e alle leggi di una filosofia estranea, che era tanto più ostile alle convinzioni religiose della Francia in quanto non aveva con esse alcunché di comune⁶⁵.

1862), insegnò anche alla Scuola di Artiglieria e all'Istituto di ingegneria di Pietroburgo, dove fece i suoi studi Dostoevskij.

64 KIREEVSKIJ 1911, t. 1, 231.

65 «Если бы эти искры его мыслей соединились в общем сознании с теми, которые согревали душу Фенелона, когда он, в защиту Гюйон, собирал учения Св. Отцов о внутренней жизни, то из совместного их пламени должна была загореться новая, самобытная философия, которая, может быть, могла бы спасти Францию от безверия и его последствий. Конечно, эта философия не была бы чистой истиной, потому что все-таки она оставалась бы вне Церкви; но она ближе подходила бы к

La distanza di Kireevskij da Pascal qui (come anche negli altri suoi scritti di carattere filosofico) è evidente, e non soltanto per il fatto che l'interesse di questo intellettuale è volto essenzialmente a individuare nello sviluppo del pensiero e della coscienza comune l'apporto della riflessione dei vari popoli nello spirito di un idealismo epurato dal razionalismo hegeliano, ma soprattutto per il ruolo che in questa sua visione egli assegna alla tradizione e all'individuo. La sua idea fondamentale, condivisa da A. Chomjakov e dagli altri slavofili è, beninteso, che la fede partecipa al pensiero l'elemento vitale e concreto della verità, ma si tratta di una fede *strutturata* in un contesto dottrinale che dà forma e orientamento chiaro al sentimento religioso, elevandolo a *verità del cuore*. Soltanto in questo modo si potrebbe formare, a suo giudizio, una coscienza *comune* che da una comunità ristretta, allargandosi al complesso del popolo di cui è parte, tende a propagarsi anche agli altri popoli. In questo contesto il destino individuale è tanto più importante quanto più incide sull'evoluzione della coscienza comune, e la tradizione può essere una guida, un binario su cui muove la *fortuna* spirituale di un popolo o, al contrario, la sua decadenza, come starebbe capitando all'Occidente, che da quel binario comune, secondo l'autore, ha deviato.

Questa idea permise ai primi slavofili di collocare la Russia sulla linea di sviluppo del pensiero e della civiltà occidentali con un compito preciso, quello di restituire a un pensiero inaridito dal razionalismo la ricchezza della fede cristiana, conservata nella sua integrità nel cuore del suo popolo, educato dalla Chiesa ortodossa che non aveva tralignato, come avevano fatto sia il cattolicesimo che il protestantesimo con la loro scissione dal percorso unitario⁶⁶. Sempre

ней, чем все рациональные умозрения. Но происки иезуитов разрушили Пор-Рояль с его уединенными мыслителями; с ними погибло и рождавшееся живительное направление их мыслей. [...] Таким образом, самобытная философия Франции замерла в самом зародыше, и образованность Французская, требовавшая какого-нибудь умственного дыхания, должна была подчиниться хохоту Вольтера и законам чужой Философии, которая явилась тем враждебнее для религиозных убеждений Франции, что не имела с ними ничего общего», KIREEVSKIJ 1911, t. 1, 231; una parte del passo è riportata da Tarasov nella versione francese, TARASOV 2020, 35-36.

66 «Учения Св. Отцов Православной Церкви перешли в Россию, можно сказать, вместе с первым благовестом Христианского колокола. Под их руководством, сложился и воспитался коренной Русский ум, лежащий в основе Русского быта. Обширная Русская земля, даже во времена разделения своего на мелкие княжества, всегда сознавала себя как одно живое тело и не столько в единстве языка находила свое притягательное средоточие, сколько в единстве убеждений, происходящих из единства верования в церковные постановления. [Gli insegnamenti dei Santi Padri

nel saggio del 1852, *Sul carattere della cultura europea e sul suo rapporto con la cultura della Russia* [O charaktere prosveščeniia Evropy i ego otnošenii k prosveščeni-ju Rossii] Kireevskij scriveva, infatti:

Ma la radice della civiltà della Russia vive ancora nel suo popolo e, ciò che più conta, vive nella sua Santa Chiesa ortodossa. Solo su questa base, infatti, e su nessun'altra deve essere elevata la solida costruzione della cultura della Russia, formata sinora con materiali misti e per la maggior parte estranei e che perciò ha bisogno di essere ricostruita con materiale tutto proprio⁶⁷.

La Chiesa, è intesa dal pensatore slavofilo come l'unità dei credenti in Cristo, ossia nella fede dell'insegnamento di Cristo, e nella realizzazione di questo insegnamento nella vita; in questo senso essa non può essere che una, come sosteneva Chomjakov, secondo il quale la stessa definizione di *ortodossia* avrebbe avuto senso soltanto finché ci fossero stati dei cristiani separati.

Giustamente Tarasov osserva che

Pour Kiréievski, l'expérience de Pascal devrait nécessairement faire partie de la « connaissance intégrale » de la sagesse chrétienne, alliant une vie exemplaire et une attitude morale à une réflexion philosophique et scientifique, réunissant la foi et la raison⁶⁸.

Nei *Frammenti* [Otryvki] che dovevano costituire la seconda parte dell'ultimo scritto di Kireevskij, non terminata a causa della morte prematura dell'autore, si legge, infatti, questa definizione della fede:

della Chiesa ortodossa passarono in Russia, si può dire, assieme al primo rintocco della campana cristiana. Sotto la loro guida fu formata ed educata alle radici la mente russa che è a fondamento della vita quotidiana russa. La vasta terra russa, persino al tempo della sua divisione in piccoli principati, sempre si era riconosciuta come un unico corpo vivente, e aveva trovato il suo centro di attrazione non tanto nell'unità della lingua quanto nell'unità delle convinzioni derivante dall'unità della fede nelle deliberazioni della Chiesa]», KIREEVSKIJ 1911, t. 1, 202.

67 «Но корень образованности России живет еще в ее народе, и, что всего важнее, он живет в его Святой Православной Церкви. Потому на этом только основании, и ни на каком другом, должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России, созидаемое донныне из смешанных и большею частию чуждых материалов и потому имеющее нужду быть перестроенным из чистых собственных материалов», KIREEVSKIJ 1911, t. 1, 220.

68 TARASOV 2020, 35.

La coscienza del rapporto della vivente persona Divina con la persona umana serve da fondamento per la fede, o più correttamente, la fede è questa stessa coscienza, più o meno chiara, più o meno immediata. Essa non costituisce una particolare idea della mente o del cuore, non rientra in una qualsiasi facoltà conoscitiva, non riguarda la sola ragione logica o il sentimento del cuore, o il monito della coscienza, ma abbraccia tutto l'uomo nella sua integrità e si manifesta soltanto nei momenti di questa integrità e proporzionalmente alla sua pienezza. Il principale carattere del pensiero credente consiste, infatti, nell'aspirazione a riunire tutte le singole parti dell'anima in una unica forza, a cercare il punto centrale, interiore dell'essere, dove la ragione e la volontà, e il sentimento, e la coscienza, e il bello, e il vero, e il meraviglioso, e il desiderato, e il giusto, e il misericordioso, e tutto il complesso dello spirito confluisce in una sola unità vivente, e in questo modo si ristabilisce la personalità concreta dell'uomo nella sua originaria indivisibilità⁶⁹.

La fede, perciò, anche per Kireevskij è sicuramente il fondamento dei valori spirituali umani, e tuttavia in lui difetta quell'assoluta gratuità che in Pascal viene a rompere l'ambiguità sostanziale, resistente a ogni sforzo individuale, che caratterizza l'anima umana, lacerata tra grandezza e miseria. Di questa sua distanza dal filosofo francese egli era ben cosciente, e infatti nella sua recensione all'edizione di Cousin dei *Pensieri* (*Le opere di Pascal edite da Cousin* [Sočinenija Paskalja, izdannija Kuzenem]) si legge:

Non c'è dubbio che Port-Royal con la sua dottrina sulla grazia collida con il cattolicesimo romano, ma noi pensiamo che questi onesti pensatori abbiano potuto deviare verso una concezione tanto unilaterale della verità proprio per il fatto che la Chiesa occidentale, alla loro epoca, deviava verso l'altro lato. Se ricordiamo quei dogmi della scolastica romana sulla grazia e sui meriti dell'uomo su cui si fondava la loro dottrina del purgatorio, delle indulgenze, e simili, capiremo allora che per un pensiero autenticamente cristiano sareb-

69 «Сознание об отношении Живой Божественной Личности к личности человеческой служит основанием для веры, или, правильнее, вера есть то самое сознание, более или менее ясное, более или менее непосредственное. Она не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте. Потому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости», KIREEVSKIJ 1911, t. 1, 274-275.

be stato impossibile liberarsi da questo errore se non passando all'estremo opposto. Se anche questo estremo è esagerato, tuttavia è certo, che ha origine dalla fonte del giusto. Osserviamo, a questo proposito, che mai, né Giansenio, né Port-Royal, come pure i Domenicani e i Molinisti e i benevoli oppositori di entrambi, i Gesuiti, avrebbero potuto venir fuori dalla nostra Chiesa⁷⁰.

Sembrerebbe legittimo concludere che il rifiuto di Port-Royal da parte di Kireevskij implicasse non solo la dottrina giansenistica in sé, ma lo stesso programma di Arnauld e Nicole di sostenere il tomismo (che essi non ritenevano troppo lontano dalla linea giansenista) contro il molinismo, dal momento che per gli slavofili il tomismo aveva un'impronta aristotelica, di un razionalismo astratto che mal si conciliava, secondo loro, con la dottrina cristiana elaborata dai padri della Chiesa orientale. In ogni caso, dall'articolo di Kireevskij si evince, che la *verità* della fede non è appannaggio dell'individuo. Il *cuore* dei pensatori di Port-Royal ha denunciato, a suo giudizio, l'errore nella via intrapresa dalla Chiesa cattolica, portandoli a una opposizione inconciliabile, e per quanto la frattura dell'unità non possa essere imputabile a loro, tuttavia essi sono fuori di quell'unità vivente della Chiesa di Cristo che rende partecipi della vita vera; dunque la loro non è *verità* piena, ma è un insieme di «scintille» di verità. L'unità integrale di vita e pensiero non si realizza, secondo Kireevskij, nella singolarità individuale, bensì nell'unità dell'individuo col suo popolo, *educato* a uno stesso *sentire* dalla saggezza di una Chiesa che fonda l'unità del suo magistero in Cristo.

Questa posizione di Kireevskij, condivisa in buona parte dai suoi amici slavofili, è maturata, come noto, in un contesto idealistico-romantico, da cui l'autore trae la visione ottimistica del processo culturale fondato sulla spiritualità del popolo formata dai principi di un cristianesimo autenticamente vissuto, ma

70 «Нет сомнения, что Пор-Рояль в учении своем о благодати рознится с учением Римского католицизма. Но мы думаем, что эти добросовестные мыслители потому только могли уклониться в одностороннее понимание истины, что Западная Церковь, в их время, уклонялась в другую сторону; когда мы вспомним те догматы Римской схоластики о благодати и заслугах человека, на которых опиралось учение их о чистилище, о индульгенциях и т. подоб., тогда поймем, что для искреннего Христианского мышления невозможно было не вырваться из этого заблуждения в другую противоположную крайность; если и эта крайность преувеличенная, то, конечно, она происходит из источника справедливого», KIREEVSKIJ 1911, t. 2, 104-105. Con il termine "mollinisty" l'autore si riferisce ai seguaci del gesuita spagnolo Luis de Molina.

si discosta non poco dalla visione tormentata di Pascal, per il quale l'uomo per sé stesso non può nulla, e lo stesso suo *disporsi* alla grazia della fede deve essere sostenuto dalla grazia stessa.

Tarasov ha colto molto bene la complessità della natura del *cuore* per Pascal. Il cuore è sì lo strumento gnoseologico per eccellenza, perché è il cuore che “sente” Dio, e la fede salvifica è data da Dio all'uomo attraverso il *sentire* del cuore; ma si raccoglie nel cuore anche una forza contraria che spinge l'uomo a operare contro il proprio interesse:

L'un des mérites de Pascal est d'avoir, l'un des premiers, attiré l'attention sur la capacité du cœur à « rêver » en quelque sorte contre soi-même, contre son propre profit, son propre avantage ; il a montré la façon changeante et capricieuse dont s'expriment les volontés humaines. Chacun, souligne-t-il, a ses propres fantaisies, qui vont à l'encontre de ses intérêts, et qui plongent son entourage dans la perplexité⁷¹.

Ed è proprio la coscienza dell'*insuperabilità*, ignorata dagli slavofili, della contraddizione, vissuta nell'intimo dall'individuo, che avvicina invece a Pascal Dostoevskij. Lo scrittore esplora e descrive in molti dei personaggi dei suoi romanzi il contrasto tra la coscienza e talvolta anche il desiderio del bene e la forza oppositiva della negazione. L'esempio più eclatante di questo meccanismo è il suo *uomo del sottosuolo*, il protagonista delle *Memorie del sottosuolo* [Zapiski iz podpol'ja] che nella rivendicazione rabbiosa della propria libertà rifiuta sia la razionalità matematica⁷², sia la ragionevole cura della propria malattia⁷³. Que-

71 TARASOV 2020, 40.

72 «Дважды два четыре — ведь это, по моему мнению, только нахальство-с. Дважды два четыре смотрит фертотом, стоит поперек вашей дороги руки в боки и плюется [Il due per due quattro, secondo me, non è che sfrontatezza. Il due per due quattro si pavoneggia, si piazza di traverso sul vostro cammino con le mani sui fianchi e sputa]», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 5, 119.

73 Agli inizi delle *Memorie del sottosuolo* [Zapiski iz podpol'ja] il protagonista confessa la propria miseria e la volontà di aderirvi, come l'unica condizione possibile per lui: «Я человек больной... Я злой человек. Непривлекательный я человек. Я думаю, что у меня болит печень. Впрочем, я ни шиша не смыслю в моей болезни и не знаю наверно, что у меня болит. Я не лечусь и никогда не лечился, хотя медицину и докторов уважаю. [...] Но все-таки, если я не лечусь, так это со злости. Печенка болит, так вот пускай же ее еще крепче болит! [Sono un uomo malato... Sono un uomo maligno. Sono un uomo sgradevole. Penso di aver male al fegato. D'altro canto non capisco un cavolo della mia malattia e non so per certo che cosa mi faccia male [...]. Non mi curo e non mi

sta disposizione malevola è vissuta dal protagonista come una scelta⁷⁴ mentre l'autore tenderebbe a farla apparire come una *condizione*. Agli inizi del lungo monologo del protagonista, infatti, compare una nota in cui l'atteggiamento del personaggio è ricondotto a una generale condizione sociale, connessa a un momento storico:

Sia l'autore delle memorie, sia le *Memorie* stesse, s'intende, sono inventati. Ciò nonostante tali personaggi, come pure lo scrittore di queste memorie, non solo possono, ma debbono anche esistere nella nostra società, se si tiene conto di come la nostra società si è formata. Io volevo portare dinanzi agli occhi del pubblico, in maniera più visibile del solito, uno dei tipi di un tempo non lontano. Questo è uno dei rappresentanti della generazione che sopravvive ancora⁷⁵.

Più oltre, nel negare che le scelte dell'uomo sono guidate essenzialmente dall'idea di un vantaggio, *l'uomo del sottosuolo* fa un discorso più generale, relativo alla natura umana che vede il *vantaggio* nell'assoluta libertà, intesa nel senso di un'arbitrarietà assoluta, talora volta persino al proprio danno:

E perché siete così fermamente, trionfalmente convinti che soltanto ciò che è normale e positivo, in una parola, il solo benessere sia conveniente all'uomo? Non sbaglia forse la ragione riguardo a ciò che è vantaggioso? Dopo tutto può essere che l'uomo non ami il solo benessere. Può darsi che proprio la sofferenza gli sia altrettanto vantaggiosa del benessere. E l'uomo talora ama terribilmente, fino allo spasimo la sofferenza, anche questo è un fatto. Qui non serve

sono mai curato sebbene rispetti la medicina e i dottori [...] E tuttavia se non mi curo è per rabbia. Il fegato mi fa male, ebbene, che mi faccia ancora più male!]], DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 5, 99.

74 «Чем больше я сознавал о добре и о всем этом „прекрасном и высоком“, тем глубже я и опускался в мою тину и тем способнее был совершенно завязнуть в ней. Но главная черта была в том, что все это как будто не случайно во мне было, а как будто ему и следовало так быть [Più ero cosciente del bene e di tutto questo “bello ed elevato”, più sprofondavo nel mio pantano e più ero capace di impantanarmi completamente in esso. Ma la caratteristica principale era che tutto questo sembrava non essere casuale in me, ma come se dovesse essere così]], DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 5, 102.

75 «И автор записок и самые „Записки“, разумеется, вымышлены. Тем не менее такие лица, как сочинитель таких записок, не только могут, но даже должны существовать в нашем обществе, взяв в соображение те обстоятельства, при которых вообще складывалось наше общество. Я хотел вывести перед лицо публики, повиднее обыкновенного, один из характеров протекшего недавнего времени. Это — один из представителей еще доживающего поколения», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 5, 99.

neppure consultare la storia universale; chiedete a voi stesso, se solo siete un uomo e avete vissuto un po'⁷⁶.

In effetti, l'impatto della società sull'individuo e viceversa l'influenza di questi in un contesto sociale è un argomento caro a Dostoevskij ed è sviluppato nei grandi romanzi. Nei *Demoni* [Besy] ad esempio, il libero pensatore Stephan Trofimovič, che al valore del sentimento religioso ha preposto una vuota libertà, non è soltanto l'esempio di un uomo *superfluo*, ma anche di un corruttore della gioventù; e il demoniaco Stavrogin non è malvagio solo per sé stesso, ma diffonde il male nell'ambiente che frequenta. In questo caso la corruzione dell'animo umano sarebbe il frutto dell'educazione e dell'ambiente in cui l'individuo si è formato, mentre è nell'*Idiota* [Idiot] che l'autore fa emergere il fondo originario dell'animo umano con le sue forze contrastanti. Già nel disegno iniziale del romanzo, quello di descrivere un uomo profondamente buono sul modello di Cristo, egli avverte, infatti, la difficoltà di creare un personaggio tale che non sia soltanto sincero e quindi credibile, ma che sia anche *normale*, ossia *umano*; deve perciò ricorrere alla figura di Don Chisciotte. Dunque un uomo estremamente buono ma ridicolo: il principe Myškin. Questi non può eguagliare il suo modello nell'amore e nel sacrificio proprio perché è un uomo, ossia, per correggere la banalità dell'asserzione, perché per Cristo il bene è possesso, appartiene alla struttura stessa del suo essere perfetto, mentre per l'uomo è *esercizio*, uno stato da acquisire e conservare in assoluta precarietà. Da questo deriva la necessità di disegnare un personaggio che per la sua sincera bontà risulti anche ridicolo agli occhi del resto del mondo. Questo contrasto tra l'altezza dell'aspirazione e la precarietà della realizzazione è l'idea centrale attorno a cui si organizza il procedimento narrativo. Al paladino del bene, Don Chisciotte-Myškin, l'*insanabilità* del contrasto si rivelerà solo alla fine, quando si sarà consumata la tragedia con l'uccisione di Nastas'ja Filippovna da parte di Rogožin, ed egli

76 «И почему вы так твердо, так торжественно уверены, что только одно нормальное и положительное, — одним словом, только одно благоденствие человеку выгодно? Не ошибается ли разум-то в выгодах? Ведь, может быть, человек любит не одно благоденствие? Может быть, он ровно настолько же он любит страдание? Может быть, страдание-то ему ровно настолько же и выгодно, как благоденствие? А человек иногда ужасно любит страдание, до страсти, и это факт. Тут уж и со всемирной историей справляться нечего; спросите себя самого, если только вы человек и хоть сколько-нибудь жили», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 5, 119.

ripiomberà nel buio dell'idiozia. Pure, nella sua vita cosciente ne aveva avuto qualche intuizione su cui si era anche soffermato con inquietudine. Ad esempio sull'impossibilità di liberarsi dai «pensieri doppi», come confessa a Keller, il quale senza troppi scrupoli aveva pensato di ricavare un utile dall'ammissione della propria colpa⁷⁷. La tentazione di ricavare qualcosa, un qualche lustro *per sé stessi* dal bene fatto agli altri, non è che il riaffermarsi della pretesa dell'io di un qualche riconoscimento vantaggioso. L'io è il fondamentale elemento divisivo per Dostoevskij, non solo rispetto al prossimo, ma anche rispetto all'unità della persona, di qui la difficoltà del principe di liberarsi dai pensieri doppi. Amare il prossimo nel senso più completo significa trascendere sé stessi in nome di un ideale attorno a cui si concentrano tutte le forze della persona, come ben mette in luce Tarasov:

Pour Dostoïevski, l'amour le plus grand – principale force qui met l'idéal en mouvement, but absolu, couronnement de ce qui fait que l'homme est vraiment homme, expression extrême de sa liberté –, est en même temps la plus grande mise à la gêne du moi, le sacrifice volontaire, la vraie victoire sur la « nature », œuvre d'Adam. Cet amour pour le prochain concret n'envie pas, ne s'enorgueillie pas, ne se porte pas aux noues et « ne recherche pas son bien propre » car il ne s'identifie à aucun intérêt particulier ou penchant naturel, il donne au lieu de prendre, il est longanime et patient. [...] La logique de Dostoïevski coïncide avec celle de Pascal : leur centre positif à toutes deux est le Christ. D'après eux, la vraie connaissance de Dieu et de l'homme est impossible sans le Christ comme médiateur. C'est grâce à lui que les hommes connaissent leur misère et les moyens de la guérir⁷⁸.

Ma naturalmente per Pascal non è sufficiente conoscere i mezzi per guarire, occorre che la grazia dia la forza e la determinazione di usare quei mezzi. L'accostamento a Pascal da parte di Dostoevskij avviene sulla base di un credo

77 «Две мысли вместе сошлись, это очень часто случается. Со мной непрерывно. Я, впрочем, думаю, что это не хорошо, и [...] я в этом всего больше укоряю себя. Мне даже случалось иногда думать, [...] что и все люди так, так что я начал было и одобрять себя, потому что с этими *двойными* мыслями ужасно трудно бороться; я испытал. Бог знает, как они приходят и зарождаются [Due pensieri diversi si sono uniti, questo capita molto spesso. A me di continuo. Penso, però, che non sia una bella cosa, e [...] è quello che mi rimprovero di più. Mi è persino capitato di pensare a volte [...] che tutti gli uomini siano così, tanto che ho cominciato anche a giustificarmi, perché con questi pensieri doppi è terribilmente difficile lottare; io l'ho sperimentato. Dio sa come vengono e come nascono]», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 8, 258.

78 TARASOV 2020, 45.

religioso comune, il cristianesimo, che però non è così severo e definitivo nel denunciare la corruzione dell'anima, e non nega il valore dell'apporto dell'uomo alla propria salvezza, sebbene dall'osservazione del "materiale" umano lo scrittore tragga la conclusione che il precetto "ama il prossimo tuo come te stesso" sia impossibile da mettere in pratica sulla terra, perché lo impedisce la costituzione individualistica della persona:

Amare una persona come se stessi, secondo il precetto di Cristo, è impossibile. Lo impedisce sulla terra la legge dell'individualità. L'io è di ostacolo. Solo Cristo lo poteva, ma Cristo era dall'eternità l'ideale a cui tende e a cui deve tendere per legge di natura l'uomo⁷⁹.

Dunque, non lo impedisce la mitica "caduta adamitica", ma la condizione *naturale* umana cui appartiene però l'ideale che lo chiama ad elevarsi oltre la propria natura. L'incarnazione di questo ideale è il Cristo storico, che fornisce all'uomo, secondo lo scrittore, i termini concreti del suo perfezionamento, la consapevolezza del necessario annullamento della propria individualità. L'uomo deve convincersi che

il più alto uso che possa fare della propria individualità, del pieno sviluppo del proprio io, è distruggere questo io, darlo interamente a tutti e a ciascuno, senza limiti e senza riserve. E questa è la massima felicità. In questo modo la legge dell'io si fonde con la legge dell'umanitarismo e nell'unione entrambi, sia l'io, sia i tutti (evidentemente le due estreme contrapposizioni), reciprocamente distrutti l'uno a favore dell'altro, attingono nello stesso tempo, ciascuno per sé, il fine supremo dello sviluppo individuale⁸⁰.

79 «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 20, 172. Sono queste le riflessioni di Dostoevskij, suscitate dalla morte della prima moglie e riportate nei taccuini del 1863-1864.

80 Высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. Таким образом, закон я сливается с законом гуманизма, и в слитии, оба, и я и все (по-видимому, две крайние противоположности), взаимно уничтоженные друг для друга, в тоже самое время [...] достигают и высшей цели индивидуального развития каждый особо», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 20, 172.

La realtà del Cristo indica con chiarezza come questo sia il fine a cui deve tendere l'umanità tutta, anche se questo fine non potrà essere raggiunto se non col trascendimento della natura umana (Cristo è anche Dio) e soltanto ambito e perseguito nella condizione terrena. Perciò: «Cristo stesso predicava la sua dottrina solo come ideale»⁸¹, perché la vita terrena è determinata dal movimento, dall'evoluzione, dalla *legge della spada*, mentre nella dimensione dell'eterno il tempo non esiste più e la vita ha raggiunto la sua compiutezza *sintetica*. Ottundere l'ideale significherebbe perdere l'orientamento dello stesso vivere terreno, cancellare quel segno del divino che eleva l'uomo al di sopra della stessa sua umanità, sebbene *attraverso* essa.

Per questo nella riflessione di Dostoevskij la questione storico-sociale occupa uno spazio di rilievo, e ha anche segnato pesantemente la sua vita. Tuttavia è anche chiara la condanna delle teorie socialiste, perché egli ritiene che una società sana cresce sulla salute interiore del popolo, sui valori cristiani.

L'attività *giornalistica* di Dostoevskij, comunque la si voglia giudicare, muove da una tale certezza e la sua idea che nessuno si salva da solo scopre una vena ottimistica. Nell'articolo del *Diario di uno scrittore* [Dnevnik pisatelja] del 1873, che prende il titolo da una poesia di N. A. Nekrasov, *Vlas*, egli, a margine della leggenda di quel peccatore che, pronto a sparare sull'ostia consacrata, all'ultimo momento, sconvolto dalla visione della croce al posto dell'ostia, si converte e se ne va in giro per la Russia a mendicare per costruire un tempio a Dio, esprime la convinzione che il popolo russo sarà capace di salvarsi, appunto come Vlas, all'ultimo momento quando si troverà sull'orlo dell'abisso:

Ricordiamoci di "Vlas" e tranquillizziamoci: all'ultimo momento tutta la menzogna, se c'è menzogna, salterà fuori dal cuore del popolo e gli si porrà dinanzi con un'incredibile forza di accusa. Si sveglierà, Vlas, e si dedicherà al servizio divino. In ogni caso salverà sé stesso, se davvero giungeranno le avversità. Salverà sé stesso e noi, perché, di nuovo, la luce e la salvezza risplenderanno dal basso (in una forma forse del tutto inattesa per i nostri liberali, e in questo ci saranno molti aspetti comici)⁸².

81 «Сам Христос проповедовал свое учение только как идеал», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 20, 173.

82 «Но вспомним „Власа“ и успокоимся, в последний момент вся ложь, если только есть ложь, выскочит из сердца народного и станет перед ним неимоверною силою обличения. Очнется Влас и возьмется за дело Божие. Во всяком случае спасет себя

L'idea della "salvezza dal basso" è anche, contro le teorie dei *liberali*, espressione oltre che del rifiuto di un preciso contenuto ideologico, di una tipologia di discorso filosofico che ponga la dimostrazione al di sopra dell'intuizione, l'astratto al di sopra del concreto. Non è un caso che più di un critico veda in Dostoevskij l'iniziatore della filosofia esistenziale, come nel saggio citato, Pankrat'ev, e che ne rilevi, come Semën Frank, la straordinaria capacità di cogliere nell'insondabilità della persona umana, anche (e forse proprio) nel momento della sua massima degradazione, la sua spiritualità, che lo avvicina a Dio, in un incontro che solo può permettergli di partecipare delle forze del bene. Scrive infatti Frank:

Poiché questa profondità – l'essenza stessa della persona umana – è, in fondo in fondo, quel misterioso principio che Dostoevskij, in una delle bozze per *I fratelli Karamazov* [Brat'ja Karamazovy], chiama "il miracolo della libertà". È questa la stessa "stolta, meschina volontà umana" di cui parla come del bene supremo, assoluto l'uomo del sottosuolo. Attraverso questo principio passa l'unica via che conduce l'uomo a Dio: altro percorso, più razionale e sicuro, meno problematico qui non può esserci. Si tratta davvero della "via stretta", circondata da ogni parte dagli abissi del peccato, della follia e del male. A quanto pare, Dostoevskij pensava addirittura che l'illuminazione spirituale, l'acquisizione dei doni della grazia, fosse assolutamente impossibile senza l'esperienza del peccato e del male⁸³.

Secondo Dostoevskij il discorso filosofico, per essere veridico, non può prescindere dall'esperienza interiore del rapporto radicale dell'umano con il divino; esperienza che si esprime originariamente non nella ragione, ma nel sentimen-

сам, если бы и впрямь дошло до беды. Себя и нас спасет, ибо опять-таки — свет и спасение воссияют снизу (в совершенно, может быть, неожиданном виде для наших либералов, и в этом будет много комического)», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 21, 41.

- 83 «Ибо эта глубина — само существо человеческой личности — в последней своей основе есть то таинственное начало, которое Достоевский в одном из набросков к „Братьям Карамазовым“ называет „чудом свободы“. Это — та самая „глупая человеческая волюшка“, о которой как о высшем абсолютном благе говорит „человек из подполья“. Через это начало ведет единственный путь человека к Богу — другого пути, более рационального и безопасного, менее проблематического здесь быть не может. Это есть поистине „узкий путь“, со всех сторон окруженный безднами греха, безумия и зла. По-видимому, Достоевский держался даже мнения, что духовное просветление, обретение даров благодати без опыта греха и зла вообще невозможно», FRANK 1931, 77. Questo articolo di Frank compare in traduzione italiana in *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, a cura di Adriano Dall'Asta, Milano, La Casa di Matriona, 1992, 193-199.

to, da cui nasce la più alta poesia. In gioventù, quando ancora era uno studente di ingegneria militare, egli scriveva al fratello Michail (lettera del 31 ottobre 1838) che la filosofia più vera non è quella che si serve di un pensiero astratto, ma quella ispirata, che è poesia al sommo grado, e contestava la confusione tra le due forme di conoscenza in cui sembrava aggirarsi il fratello:

Amico mio, tu filosofeggi come un poeta, e come l'anima non regge il grado di ispirazione in maniera continua, così discontinua, non vera è anche la tua filosofia. Per *sapere* di più bisogna *sentire* di meno e viceversa, regola avventata, delirio del cuore. Che cosa intendi dire con la parola *sapere*? Conoscere la natura, l'anima, Dio, l'amore... Questo lo si conosce con il cuore, non con l'intelletto. [...] La mente è una facoltà materiale... mentre l'anima, o lo spirito, vive del pensiero che il cuore le sussurra... Il pensiero nasce nell'anima, la mente è uno strumento, una macchina mossa dal fuoco spirituale. Non si deve intendere la filosofia come un semplice problema matematico in cui l'incognita è la natura... Nota che nell'impeto dell'ispirazione il poeta coglie Dio, e di conseguenza realizza il compito della filosofia. [...] Dunque l'estasi poetica è l'estasi della filosofia. Di conseguenza la filosofia è la poesia stessa, solo il massimo grado di essa! ... Strano che tu pensi nello spirito della filosofia attuale. Quanti suoi sistemi assurdi sono nati in ardenti teste intelligenti⁸⁴.

Per quanto queste considerazioni del giovane Dostoevskij, nel passo riportato in parte da Tarasov⁸⁵, rivelino un forte peso sull'autore della corrente romantica, tuttavia non bisogna escludere l'influenza di una tradizione specificamente religiosa, quale quella di Clemente Alessandrino, che si appella alla poesia in quanto la filosofia di per sé non è sufficiente per comprendere la verità⁸⁶, e non

84 «Друг мой! Ты философствуешь как поэт. И как не ровно выдерживает душа градус вдохновенья, так не ровна, не верна и твоя философия. Чтоб больше знать, надо меньше чувствовать, и обратно, правило опрометчивое, бред сердца. Что ты хочешь сказать словом знать? Познать природу душу, Бога, любовь... Это познается сердцем, а не умом. [...]. Ум — способность материальная... душа же, или дух, живет мыслью, которую нашептывает ей сердце... Мысль зарождается в душе. Ум — орудие, машина, движимая огнем душевным [...] Философию не надо полагать простой математической задачей, где неизвестное — природа... Заметь, что поэт в порыве вдохновенья разгадывает Бога, след^овательно», исполняет назначение философии. [...] След^овательно, поэтический восторг есть восторг философии... След^овательно, философия есть та же поэзия, только высший градус ее!.. Странно, что ты мыслишь в духе нынешней философии. Сколько бесплодных систем ее родилось в умных пламенных головах», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 28.1, 53-54.

85 TARASOV 2020, 40.

86 Tutto il capitolo VII del *Protrettico* (Προτρεπτικὸς πρὸς Ἑλλήνας 7, 73.1) è dedicato all'analisi della poesia dei diversi poeti che nella loro ispirazione avevano colto il divino.

lo è perché non ha lo slancio che la può innalzare al di sopra dello strumento razionale per cogliere la luce del Divino. Per questo la filosofia che pur nel dubbio conserva la nozione di Dio ha sempre un valore, mentre quella che rinuncia anche al suo dubitare è una *misera* [žalkaja] filosofia, secondo l'espressione che Dostoevskij usò a margine di un giudizio di Pascal, riportato per inciso in una lettera del 9 agosto 1838 indirizzata sempre al fratello Michail: «Una volta Pascal disse: chi protesta contro la filosofia è lui stesso un filosofo. Misera filosofia!»⁸⁷.

Le considerazioni del giovane Dostoevskij sulla filosofia-poesia richiamano le riflessioni di Pankrat'ev sulla passione di Pascal per la scienza, passione che sembra oltrepassare l'ordine logico dell'evidenza per attingere quella gioia della scoperta che viene appunto dal cuore e che nel suo momento più alto e completo avverte il *mistero* divino. E in effetti anche Dostoevskij nell'accostare filosofia e poesia, sottolinea il momento gioioso della conoscenza vera: l'entusiasmo o l'estasi poetica nasce dall'incontro col Divino.

La decisa contrapposizione da parte di Pascal «del Dio dei filosofi al Dio della Bibbia» deriverebbe appunto, secondo Pankrat'ev, dal fatto che nella pretesa della dimostrazione scientifica della verità verrebbe smarrito proprio «il legame col mistero divino». Il sapere logico è in sé limitato e presenta un universo limitato:

Dieu sensible au cœur est un Dieu de joie. C'est précisément la joie qui détermine la disposition d'esprit religieux de Pascal. [...] Le regard morne, sans joie,

87 «Раз Паскаль сказал фразу: кто протестует против философии, тот сам философ. [...] Жалкая философия!», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 28.1, 50. L'espressione di Pascal è leggermente diversa: «Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher», numerazione Lafuma, *Géometrie/Finesse*, serie XXII, 513-514. Secondo i curatori del testo di Dostoevskij (I. A. Bitjugova e G. M. Fridlender) l'autore si riferirebbe ai *Pensieri* di Pascal nell'edizione francese del 1669, dal momento che la prima edizione russa apparve soltanto nel 1843: DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 28.1, 403, nota 4. Nella terza edizione, quella del 1671 (in realtà la seconda), troviamo l'espressione soltanto nella citazione dell'articolo introduttivo di Paul Gosselin, PASCAL 1671, VII. Importante è il contesto in cui è collocata l'espressione di Pascal nella raccolta completa dei *Pensieri*, ossia la distinzione «Géométrie, finesse», qui il filosofo francese chiarisce che la *finesse* appartiene al giudizio e la *géométrie* allo spirito, e come la morale del giudizio «se moque» della morale dello spirito, così anche la vera filosofia ossia quella del giudizio «se moque» della filosofia dello spirito, ossia della filosofia che potremmo chiamare scientifica. Tutto il capitoletto dedicato a *Les règles du jugement. Diversité et unité*, PASCAL 1993, 40-43.

que la lumière de l'évidence « mathématique » rend aveugle au Mystère de Dieu, ignore, ou bien a « oublié » quelle est la Source de cette Lumière. [...] C'est bien la peur devant la froide évidence d'une vérité de type scientifique, ayant perdu tout lien avec le mystère Divin, qui pousse Pascal à opposer si radicalement le Dieu des philosophes et des savants au Dieu de la Bible [...] La joie est fondamentalement le contraire de l'ennui, qui se cache derrière l'évidence de la vérité de type scientifique. [...] Pourtant, la passion avec laquelle Pascal s'était adonnée à la science supposait une joie de la connaissance qui était loin d'une compréhension objectiviste de la vérité⁸⁸.

Pascal, come ricorda Pankrat'ev, sosteneva che sebbene le matematiche servano ad educare l'intelletto e la geometria insegni il metodo vero del pensiero, i principi primi, non assoggettabili a prova, ma che si impongono per immediata chiarezza (quali le tre dimensioni dello spazio, l'infinità dei numeri), ci vengono dal cuore e dall'istinto. In questo lo studioso coglie il recupero da parte di Pascal della filosofia, ma non della cartesiana filosofia dell'evidenza, bensì di quella greca dell'ἀλήθεια, che lega la verità al mistero⁸⁹.

Nell'ottica di Dostoevskij il *divino* ha una forte valenza religiosa che già nelle *Memorie della casa dei morti* [Zapiski iz mërtoġo doma] è concentrata nella figura di Cristo. Nei suoi grandi romanzi i personaggi principali, sia positivi che negativi, sono per lo più, e spesso anche loro malgrado, spiriti religiosi. Ivan Karamazov, che seguendo la sua logica non può accettare un Dio che permette la sofferenza degli innocenti e *in primis* dei bambini, nel momento centrale della malattia, quando la sua allucinazione diabolica lo sommerge nel dubbio, segnando la crisi della ragione, ritrova il senso di orientamento, *la speranza*, paradossalmente nella logica degli opposti: se c'è il diavolo, allora esiste anche Dio. Ma è appunto la follia, la *febbre cerebrale* che fa uscire Ivan dal suo mondo, «diventato immagine», secondo una felice espressione con cui Oleg Pankrat'ev definisce il mondo chiuso in uno schema concettuale in relazione a quello intimamente vissuto nel sentimento. E il Kirillov dei *Demoni* si uccide per *dimostrare*, al di là di ogni dubbio razionale e dunque in maniera *irrazionale*, col superamento, tutto soggettivo, del timore della morte, quello che la ragione non è in grado di dimostrare, ossia la non esistenza di Dio. In entrambi i personaggi il dubbio è accompagnato dal sentimento, ma di natura diversa: in Ivan dalla sofferenza

⁸⁸ PANKRATIEV 2020, 177-178.

⁸⁹ PANKRATIEV 2020, 178.

per la perdita di Dio, ossia per il fatto che il mondo non lascia intravedere la presenza divina, in Kirillov, invece, dal timore di Dio, e dunque dall'esigenza di eliminare qualsiasi possibile traccia del divino, quasi a confermare il pensiero di Pascal: «Les hommes ont mépris pour la religion. Ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie». In entrambi i personaggi l'ateismo non è un esito puramente razionale, ma neppure puramente emotivo.

Nel profondo legame tra pensiero e sentimento Pankrat'ev coglie l'emergere con Pascal di quella che chiama «disposition d'esprit» che, facendo regredire l'importanza della speculazione, aprirebbe l'epoca moderna e farebbe sia di Pascal che di Dostoevskij, a lui prossimo, degli iniziatori del pensiero esistenzialistico:

Bien avant Heidegger, c'est en fait Pascal qui a parlé pour la première fois des dispositions d'esprit qui gouvernent notre existence et, ce qui n'est pas moins important, notre pensée. [...] La pensée de Pascal, en profondeur, est une pensée ressentie sur un plan émotionnel, inséparable de la façon dont nous ressentons le monde devenu image. Ce lien profond entre la pensée et le ressenti rend Pascal, avec tous ses « abîmes », très proche du lecteur moderne, qui continue paradoxalement à subir l'attraction de sa réception « romantique »⁹⁰.

La *disposizione di spirito*, caratterizzante il passaggio dal medioevo all'età moderna, ossia dalla visione di una precisa gerarchia di valori obiettivi e universali all'affacciarsi di un valore nuovo, ossia la *recezione romantica* della coscienza individuale, verrebbe a modificare la visione medioevale, vanificandone la concezione universalistica. Si può parlare perciò, secondo Pankrat'ev, della *disposizione* dell'uomo moderno a *sentire* l'esistenza di Dio, ma anche, al contrario, a sperimentarne l'assenza, consegnandosi all'immagine propriamente scientifica di un mondo chiuso in sé stesso. Di questa disposizione al *sentire* lo studioso ricostruisce le origini e l'evoluzione. Essa sarebbe venuta in primo piano con la crisi della *gerarchia della coscienza* che subordinava il sentimento alla ragione, e che nel Medioevo aveva il suo custode nella Chiesa cattolica⁹¹. La Riforma, rom-

90 PANKRATIEV 2020, 165.

91 «C'était l'Église catholique qui posait une borne au pouvoir des sentiments sur la conscience, surtout là où leur force était la plus grande – dans la mystique. L'«éveil du sentiment» est étroitement lié à la Réforme. Chez Luther, déjà, les sentiments com-

pendo l'ordine gerarchico, dava invece spazio al sentimento che veniva così a caratterizzare anche la fede personale. Lo stesso Pascal, fa osservare lo studioso, riconducendo al sentire del cuore il fondamento più certo della fede religiosa, coinvolge il lettore proprio su questo piano *commotivo*, non su quello razionale-interpretativo.

Non è un caso, dunque, che proprio in questa luce Pascal sia abbondantemente citato nella poesia russa, a cominciare da Fëdor Ivanovič Tjutčev che per primo nella sua poesia avrebbe introdotto la metafora pascaliana del *roseau pensant*, secondo la ricostruzione di Veronika Dmitrievna Altašina, la quale scrive:

C'est peut-être grâce à Tioutchev que l'image du roseau-trostrnik s'est solidement implantée dans la tradition russe de la production poétique, et non celle du jonc ou du brin d'herbe, toutes les autres traductions étant postérieures⁹².

Nei componimenti poetici dal XIX al XXI secolo, l'Altašina rinviene un impiego di immagini pascaliane, prima fra tutte quella del *roseau pensant* dal forte afflato emotivo conservato non soltanto nei versi di Tjutčev, ma anche di Anna Achmatova e Marina Cvetaeva, afflato che tuttavia si stempera gradatamente in semplice cliché nella maggior parte dei poeti moderni⁹³.

In ambito prosastico, tuttavia, il primato nell'esplorazione non tanto delle possibilità di utilizzo, quanto piuttosto del significato e del valore che la stessa dimensione del sentimento assume o può assumere per l'uomo moderno spetta a Dostoevskij. È proprio Dostoevskij, infatti, a far emergere un problema ineludibile: una volta che il sentimento sia venuto in primo piano rispetto alla ragione, il criterio che ne garantisca la validità non può più appartenere alla ragione,

mencent à jouer un rôle décisif dans l'expression de la foi personnelle. C'est pourquoi la Contre-Réforme, en la personne d'Ignace de Loyola, prête une si grande attention au lien des pensées et des sentiments, et surtout au contrôle à exercer sur ces derniers», PANKRATIEV 2020, 165.

92 La studiosa cita a questo proposito la poesia di Tjutčev: *Est in arundineis modulatio musica ripis*, dove la quarta strofe recita: «Откуда, как разлад возник? / И отчего же в общем хоре / Душа не то поет, что море, / И ропщет мыслящий тростник? / [Da dove, come è spuntata la discordia? / E perché nel coro comune / L'anima non canta come il mare, / E la canna pensante sussurra?]». La versione francese riportata nel saggio è molto bella, ma non letterale, ricordiamo solo la traduzione dell'ultimo verso di questa quarta strofa: «Seul, le roseau pensant murmure ?», ALTASHINA 2020, 62.

93 ALTASHINA 2020, 68.

ma soltanto al grado di forza che caratterizza il sentimento stesso, sebbene ciò non significhi ancora eliminare la ragione.

Dostoevskij, non c'è dubbio, è maestro nel delineare nei suoi personaggi il processo con cui la forza del sentimento, abbracciando la loro *idea* fondamentale, li porta talora a superare l'estremo limite della coscienza col delitto o col suicidio. Pankrat'ev, come si è già ricordato, ha messo bene in luce l'esplorazione di questa intima, indissolubile connessione di pensiero e sentimento da parte del grande scrittore, il quale sostiene che nel momento in cui al sentimento si attribuisce un ruolo primario la coscienza risulta totalmente disancorata da qualsiasi elemento di obiettività. Scrive Pankrat'ev:

Ce type de pensée ressentie ou éprouvée est particulièrement bien représenté dans les œuvres de Dostoïevski, spécialement en la personne de l'ingénieur Kraft, qui tombe totalement sous l'emprise « non de l'argument logique seul, mais de l'argument devenu sentiment »⁹⁴.

Kraft è un personaggio del romanzo *L'adolescente* [Podrostok], il quale vive con dolorosa intensità l'idea che si è fatto del popolo russo cui egli stesso appartiene: un popolo *di second'ordine*, destinato a servire da materiale per una stirpe più nobile, senza avere alcun ruolo nei destini dell'umanità.

Tanto forte è in lui il sentimento di impotenza e di inanità di ogni sua azione di fronte a questa idea che non avrà scampo e finirà per suicidarsi. Il luogo citato da Pankrat'ev non riguarda, però, questa tragica conclusione, bensì la precedente conversazione tra amici in cui lo stesso Kraft esprime con poche parole l'impossibilità di liberarsi della sofferenza in cui si è risolta l'idea e la vita stessa:

Io non capisco come sia possibile, se si è sotto l'influenza di un qualsiasi pensiero dominante che abbia del tutto assoggettato la vostra mente e il vostro cuore, vivere ancora di qualcos'altro che sia fuori di questo pensiero.

E uno degli amici, Vasin, ne trae il risvolto più significativo:

94 PANKRATIEV 2020, 166.

Qui evidentemente c'è un equivoco l'errore sta nel fatto che in Kraft non c'è la sola deduzione logica, ma, per così dire, una deduzione che si è trasformata in sentimento. Non tutte le nature sono uguali; in molti la deduzione logica si trasforma talora in un sentimento fortissimo che s'impadronisce di tutto l'essere e che è molto difficile sradicare o trasformare. Per guarire un tale uomo occorre in questo caso cambiare questo sentimento, cosa possibile non altrimenti che sostituendolo con un altro di ugual forza. Questo è sempre difficile e in molti casi impossibile⁹⁵.

Attribuendo questo equivoco non a un errore della ragione, bensì alla natura del soggetto, l'interlocutore Vasin mette in crisi anche il concetto più generale di natura che per alcuni dovrebbe fornire *la regola* del vivere. La moglie del padrone di casa, mentre allattava il suo bambino, ossia mentre compiva un'azione che con più evidenza connette l'amore a una legge naturale, seguendo la conversazione dall'uscio semichiuso della camera, era intervenuta, infatti, con questa esortazione: «Bisogna vivere secondo la legge di natura e di verità [nado žit' po zakonu prirody i pravdy]»⁹⁶.

Dostoevskij, tuttavia, attraverso i suoi personaggi mostra come lo stesso sentimento, sebbene sia parte fondamentale di quelle leggi di natura, non abbia nella pratica gli stessi esiti non soltanto nei diversi individui ma anche nei diversi momenti della vita di ciascun individuo, perché s'intreccia con la libertà da cui scaturisce la legislazione che ciascuno si dà. Si pensi alle considerazioni dell'uomo del sottosuolo che mette in dubbio proprio quella considerata la legge più universale, ossia che l'uomo sia portato a scegliere *naturalmente* il proprio vantaggio.

Anche Pascal escludeva che la natura potesse fornire alla coscienza una legislazione universale, sia sul piano conoscitivo che su quello pratico della morale,

95 «Я не понимаю, как можно, будучи под влиянием какой-нибудь господствующей мысли, которой подчиняются ваш ум и сердце вполне, жить еще чем-нибудь, что вне этой мысли? [...] Тут, очевидно, недоумение, — ввязался вдруг Васин. — Ошибка в том, что у Крафта не один логический вывод, а, так сказать, вывод, обратившийся в чувство. Не все натуры одинаковы; у многих логический вывод обращается иногда в сильнейшее чувство, которое захватывает всё существо и которое очень трудно изгнать или переделать. Чтоб вылечить такого человека, надо в таком случае изменить самое это чувство, что возможно не иначе как заменив его другим, равносильным. Это всегда трудно, а во многих случаях невозможно», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 13, 46.

96 DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 13, 46.

portando a sostegno di questo suo giudizio due motivi differenti. Il primo, che l'uomo non può sottrarsi all'errore che lo perseguita anche nel conoscere, cosicché non può avere certezza assoluta delle stesse leggi naturali:

L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur naturelle, et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse. Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre ; les sens abusent la raison par de fausses apparences. Et cette même piperie qu'ils apportent à l'âme, ils la reçoivent d'elle à leur tour ; elle s'en revanche. Les passions de l'âme les troublent et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent à l'envi⁹⁷. Il y a sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison corrompue a tout corrompu⁹⁸.

L'altro motivo riguarda più da vicino la legge morale, ed è che le così dette leggi di natura in realtà non sono altro che il *camuffamento* del costume, come sembrerebbe dimostrato dal fatto che il "vero" e il "giusto" sono principi che cambiano secondo i Paesi e la formazione che ricevono gli individui:

Qu'est-ce que nos principes naturels sinon nos principes accoutumés. Et dans les enfants ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères comme la chasse dans les animaux. Une différente coutume en donnera d'autres principes naturels.

Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature sujette à être effacée. La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature ? pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai grande peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature.

Deux choses instruisent l'homme de toute sa nature : l'instinct et l'expérience⁹⁹.

Secondo Pascal, perciò, avendo perduto la *rivelatività* dei suoi strumenti naturali, all'uomo non resta che il soccorso divino, il solo che possa incidere sull'individuo, e il solo a cui possa essere affidata la salvezza. In ultima analisi per lui non esiste mediazione tra la grazia accordata e l'individuo che la riceve, se non quella del Cristo, il quale non indica soltanto la via da intraprendere, ma ottiene all'uomo la grazia senza la quale quella via non potrebbe essere intrapresa

97 PASCAL 2002, II, 45-83.

98 PASCAL 2002, III, 60-294.

99 PASCAL 2002, VII, 125-92; 126-93; 128-396.

e neppure riconosciuta. La condizione umana, infatti, è segnata per Pascal dal racconto biblico della *caduta*, che avrebbe privato l'uomo della perfezione degli strumenti di cui il Creatore lo avrebbe dotato nella creazione, cosicché la vita terrena deve essere intesa dall'uomo come un percorso di abnegazione e *rinuncia* a sé.

Nella visione di Dostoevskij la metafora della caduta resta in ombra, mentre in primo piano viene «la legge dell'io»; in altri termini, è proprio l'individualità che crea le discordanze, e non soltanto per via delle perversioni, ma perché per vivere l'individuo deve affermarsi come tale, distaccarsi dagli altri differenziandosi. Il limite è già nella soggettività, sede di quella libertà che fa dell'uomo un essere responsabile socialmente, e moralmente, dunque anche di fronte a Dio.

Si può osservare che Dostoevskij, come figlio del suo tempo, ha senza dubbio avvertito l'influenza della problematica idealistica, che sottolinea il limite ineliminabile del relativo; non si può però ignorare come questo problema sia presente nella sostanza già nella patristica dei primi secoli. Sia Origene che Clemente Alessandrino propongono il perfezionamento dell'uomo con l'insegnamento di Cristo ben oltre la morte fisica, e non nel significato di una dovuta espiazione, ma piuttosto nel senso che la piena consapevolezza del significato della figliolanza divina richiede una radicale trasformazione della natura umana. Dinamismo che nel pensiero di Origene sembra prefigurare la possibilità di una ripetizione del distacco e del ritorno a Dio. Il neoplatonismo cristiano esprimeva così l'esigenza del superamento di quella che Dostoevskij chiamava *la legge dell'io* ma anche l'impossibilità di un superamento totale che oscurerebbe la coscienza di sé, della propria peccaminosità e quindi della necessità del proprio impegno al perfezionamento. Per concludere, riguardo al rapporto di Dostoevskij col pensiero di Pascal è certamente condivisibile il giudizio che Tarasov formula nel suo libro *La canna pensante* [Mysljaščij Trostnik]:

Scoprendo "il mistero dell'uomo", Pascal e Dostoevskij giungono alla stessa conclusione, che "senza Dio" la storia va logicamente avanti-in basso, provocando l'atrofia di valori senza i quali perdono la loro forza i criteri di distinzione del bene e del male, e le proprietà inferiori della natura umana hanno la meglio su quelle superiori. E al contrario, la vita "con Dio" trasforma e illumina il fondo oscuro della nostra natura"¹⁰⁰.

100 «Разгадывая „тайну человека“, Паскаль и Достоевский приходят к общему выводу,

Questa convinzione costituisce la sostanza della professione di fede cristiana di entrambi, che nella sua essenzialità copre la distanza che li separa, ma la cui esplicitazione, discende in buona misura dal percorso e dal contesto culturale in cui le loro idee religiose si sono formate. L'immagine dostoevskiana di *Vlas-popolo* di Dio, che si salverà e salverà gli intellettuali dal loro ateismo e da un eccessivo razionalismo, non è riconducibile alla concezione pascaliana di una salvezza personale, frutto non tanto, o non soltanto, di una scelta del fine, la vita eterna e non la storia, ma della fede che è grazia. Pascal è molto esplicito a questo proposito, egli ritiene fortunati, infatti, coloro a cui Dio l'ha concessa, ma questi non possono darla agli altri se non proporla mediante il ragionamento, nell'attesa che Dio gliela conceda nel sentimento del cuore, diversamente questa fede razionale, puramente umana, sarebbe del tutto inutile per la salvezza.

Per Dostoevskij la storia ha ancora un valore per cui impegnarsi, ma la sua concezione del popolo segna già l'inizio di un percorso destinato a travolgere e cancellare nel tragico quel romanticismo da cui nasce, cosicché da depositario dei valori di un cristianesimo più *vissuto* che *saputo*, il popolo, per la sua concretezza (predominio del fare sul pensare) si farà creatore di nuovi valori, a lui stesso *sconosciuti*. Questo tipo di creatività libera, non commisurata né commisurabile ad un fine diverso dalla libertà stessa, e che nasce da un'urgenza interiore, è raffigurata negli indimenticabili, preveggenti e inquietanti versi di Aleksandr Blok:

così vanno con passo maestoso
Alle spalle il cane affamato,
davanti – col sanguigno vessillo,
E invisibile nella bufera
Dalle pallottole illeso,
[...]
In una bianca corona di rose
...Avanza Cristo Gesù¹⁰¹

что „без Бога“ история закономерно движется вперед-вниз, провоцируя атрофию абсолютных ценностей, без которых утрачивают свою силу критерии различения добра и зла, а низшие свойства человеческой натуры одерживают победу над высшими. И напротив, жизнь „с Богом“ преображает и просветляет „темную основу нашей природы“», TARASOV 2004, 550-551.

101 «Так идут державным шагом — / Позади — голодным пес, / Впереди — с кровавым

Cristo che nella bufera procede davanti ai dodici, *guardie rosse-apostoli*, nell'intenzione di Blok non rientra in alcun disegno blasfemo e non ha neppure un significato del tutto allegorico. È il Cristo delle beatitudini nei confronti dei diseredati, di chi ha sete di giustizia, e nella loro insipiente violenza i dodici, *apostoli-assassini*, come forze elementari travolgono un ordine terreno ingiusto, che assegna la terra di Dio e *patrimonio di tutto il popolo* ad altri, che di essa non sono parte, perché dal popolo si sono separati. La figura di Cristo, che più di una volta è evocata da Blok nelle sue poesie, qui esprime la convinzione del popolo rivoluzionario non soltanto di essere nel giusto ma di aver diritto alla felicità *su questa terra*.

La rappresentazione dostoevskiana del popolo russo nella figura di Vlas è ben distante dalla realtà evocata da Blok, che definisce questa distanza *ironia*. Già negli scritti e nelle conferenze degli anni che precedettero la rivoluzione, in cui il poeta taccia di *ironia* i discorsi pacificatori degli intellettuali, si legge l'angoscioso presentimento della catastrofe che avrebbe cancellato i confini tra bene e male:

Quando cominciai a parlare della frattura tra Russia e intelligencija mi colpì più di ogni altra cosa il sorprendente ottimismo della maggior parte delle obiezioni, a tal punto sorprendente da far pensare se non si celasse dietro di esso il più disperato pessimismo. Io parlavo di morte, mi rispondevano che la malattia era curabile. Tornavano alla memoria le parole del morente Ivan Ilič in Tolstoj: "non si tratta di rene mobile, ma di vita e di morte". Parlavo di scissione, mi rispondevano che non c'è scissione e poi non c'è nulla da scindere. Io dicevo che noi amiamo e insieme odiamo la Russia lontana da noi, la troika gogoliana in corsa precipitosa; mi rispondevano "siamo noi la Russia"¹⁰².

флагом, / И за выюгой невидим, / И от пули невредим, / [...] В белом венчике из роз — / Впереди — Исус Христос», БЛОК 1981, 221. Il poemetto *I dodici* [Dvenadcat'] sulla rivoluzione, che Blok scrisse nel gennaio del 1918, si può leggere nella traduzione italiana di B. Carnevali, con il testo a fronte, БЛОК 1981, 198-221.

- 102 «Когда я заговорил о разрывѣ между Россіей и интеллигенціей, болѣе всего поразил меня удивительный оптимизм большинства возраженій: до того удивительный, что приходит в голову, не скрывается ли за ним самый отчаянный пессимизм? Говорил я о смерти, мнѣ отвѣчали, что болѣзь излѣчима. Вспоминали слова умирающаго Ивана Ильича у Толстого: „дѣло не в блуждающей почкѣ, а в жизни и смерти“. Я говорил о расколѣ, мнѣ говорили, что нѣтъ раскола, да и нечему раскалываться. Я говорил о том, что мы любим и ненавидим вмѣстѣ далекую от нас Россію, набѣгающую гоголевскую тройку; мнѣ отвѣчали: „Мы сами — Россія“», БЛОК 1918, *Forze della natura e cultura* [Stichija i kul'tura], 19. Alcuni saggi di Blok si possono leggere nella traduzione italiana di Maria Olsufieva e Oretta Michaelles: Aleksandr Blok, *L'intel-*

Nello stesso Dostoevskij il poeta individua una profondità di ironia che i contemporanei, a suo giudizio, non seppero cogliere:

Dostoevskij non dice mai un “no” diretto a quel nichilismo da seminario che lo assale. Ama Svidrigajlov quasi più di ogni altro personaggio¹⁰³.

E l'ironia è il male dell'individualismo che si vince, come sosteneva anche Vladimir Solov'ëv (mai infettato dal riso) non con il rifiuto della personalità, ma con la rinuncia al proprio egoismo¹⁰⁴. Blok, in sostanza, rimproverava agli intellettuali, tra i quali collocava anche sé stesso, l'atteggiamento scotomizzante del pericolo collettivo, pure in qualche misura avvertito, di essi biasimava la resistenza all'azione, la denuncia senza seguito, l'analisi *descrittiva* che pone l'analista al di sopra dell'oggetto esaminato. E nella impossibilità di una attribuzione distinta del bene e del male, condannava la visione ottimistica, secondo la quale, a un certo momento sarebbero emerse le forze positive a riportare il tutto nell'alveo dell'ordine. Ma quale ordine, si chiedeva, se l'attuale è già discriminante? Perché non è legittimo ignorare che le «cosiddette masse non sono mai state sfiorate dal grande movimento dell'umanesimo»¹⁰⁵, un movimento

ligenzija e la rivoluzione, Milano, Adelphi, 1978.

103 «Достоевский не говорит прямого „нѣтъ“ тому семинарскому нигилизму, который разбирает его. Он влюблен чуть ли не болѣе всего в Свидригайлова», Блок 1918, *L'ironia* [Ironija], 26. Svidrigajlov è un personaggio di *Delitto e castigo* [Prestuplenie i nakazanie]. Innamorato della sorella di Raskol'nikov, cerca di vincerne la resistenza rivelandogli la colpa del fratello, ma di fronte al suo definitivo rifiuto, prende coscienza di tutto il male commesso durante la propria vita e si suicida.

104 «Личное самоотречение не есть отречение от личности, а есть отречение лица от своего эгоизма (Вл. Соловьев). [L'autorinuncia da parte della persona non è una rinuncia alla personalità, ma la rinuncia da parte della persona al proprio egoismo (V. Solov'ëv)]», Блок 1918, *L'ironia* [Ironija], 27.

105 «Так называемые массы никогда не были затронуты великим движением», Блок 1962, 98. Il poeta criticava il giudizio ottimistico riguardo alla evoluzione della situazione storica dell'epoca da parte dello storico Johan Jakob Honegger, il quale nei movimenti delle masse presagiva la possibilità del loro assorbimento nell'umanesimo. Egli invece riteneva che ciò sarebbe stato impossibile, dal momento che l'Umanesimo stesso, nella sua essenza personalista, ultimava il suo ciclo, e stava per essere sostituito dal nuovo spirito della musica: «Я утверждаю, наконец, что исход борьбы решен и что движение гуманной цивилизации сменилось новым движением, которое также родилось из духа музыки [io affermo, infine, che l'esito della lotta è deciso e che il movimento della civiltà umana è stato sostituito da un nuovo movimento, nato anch'esso dallo spirito della musica]», Блок 1962, 115.

per eccellenza individualistico, che pone al centro i valori della persona. Dostoevskij pensava che il popolo, così come Vlas, si sarebbe salvato in forza di quella adesione al divino di cui, quasi inconsciamente, era portatore, ma Blok, già nel dicembre del 1908, esprimeva un ben diverso giudizio, ricollegando in un'unica forza *elementare* le due fazioni, da un lato quella dei credenti (ortodossi e settari) e dall'altro dei non credenti:

Gli uni [...] cantano Amore, amore/ sacro amore, / tu da sempre oppresso, / di sangue inondato. Gli altri cantano altre canzoni: Abbiamo coltelli affilati / [...] / siamo ragazzi scapoli, / e navigati [...].

Nei giorni in cui si avvicina la tempesta, queste due canzoni si fondono: è chiaro, terribilmente chiaro, quelli che cantano di "coltelli affilati" e quelli che cantano di "amore sacro" non si tradiranno l'un l'altro, perché le forze della natura sono con loro, essi sono figli della stessa tempesta; perché la terra è una, "la terra di Dio", "la terra è patrimonio di tutto il popolo"¹⁰⁶.

Se nell'ottica di Dostoevskij, come pure degli slavofili e persino di Novikov, la fede salvifica non abbandona del tutto la storia in favore dell'individuo, che anzi è chiamato a operare per cercare di tenerla sul *giusto* binario, nella visione di Blok, preannunciatrice della rivoluzione, l'individuo che dà o contribuirà a dare un nuovo corso all'avvicinarsi degli uomini non è mosso da un ponderato disegno, ma da una volontaria bramosia di liberazione che cancella ogni disegno del presente senza prefigurarsene un altro.

Dostoevskij nei suoi romanzi tratteggia quel confine tra una individualità che aspira al bene ma è improduttiva e una società malata, dove non tutto, però, è ancora perduto; Blok è andato più avanti prefigurando una catastrofe senza ritorno, sebbene abbia torto nel sostenere che il grande scrittore ami Svidrigajlov, il personaggio di *Delitto e castigo* [Prestuplenie i nakazanie], «quasi più di qualsiasi altro personaggio». Pur essendo ormai moralmente perduto, questi, infatti, ha avuto la forza di fare quel che poteva per salvare dalla perdizione

106 «Они поют: Ты любовь, ты любовь, / Ты любовь святая, / От начала ты гонима, / Кровью политая. / Тѣ поют другія пѣсни: у нас ножики литые, / [...] / Мы ребята холостые. / Практикованные.../. В дни приближенія грозы сливаются обѣ эти пѣсни; ясно до ужаса, что тѣ, кто поет про „литые ножики“, и тѣ кто поет про „святую любовь“ — не продадут друг друга, потому что — стихія с ними, они — дѣти одной грозы; потому что — земля одна, „земля Божья“, „земля — достояніе всего народа“», Блок 1918, *Forze della natura e cultura* [Stichija i kul'tura], 23.

Dunja e Raskol'nikov, e dunque, come Vlas, ha lasciato intravedere una scintilla di quella grandezza che pure in qualche misura è presente nell'animo umano. Tale *trasparenza* è spesso avvertibile nei personaggi negativi di Dostoevskij ed è senza dubbio una intuizione che avvicina lo scrittore a Pascal, per il quale l'uomo porta in sé i due opposti, meschinità e grandezza, e se si salva non è per le proprie forze, ma per la grazia divina.

La stessa fede, del resto, non è vissuta da Dostoevskij in un'ottica pacificatrice. Nei taccuini relativi alla morte della prima moglie Marija le sue riflessioni esprimono incertezza. Il patrimonio dell'uomo per il cristiano non è la terra, ma la vita eterna, ed è patrimonio di ogni singolo a cui è donata la grazia, che l'uomo non può prevedere, ma soltanto sperare. E se la vita eterna è impossibile da immaginarsi, tuttavia si può almeno dire con le parole di Cristo che là «non ci sarà moglie né marito»¹⁰⁷, e dunque, ad esser coerenti; si dovrebbe aggiungere: nemmeno società o popolo.

Ma può l'uomo staccarsi dalla terra? Gli *starcy* vivono nel ritiro, sebbene non rifiutino agli esterni l'accoglienza, il consiglio e il conforto; lo stesso Pascal si ritira a Port-Royal, per sfuggire le tentazioni terrene. Si può certamente convenire con Tarasov che

Comme chez Pascal, il y a chez Dostoïevski une hiérarchie des valeurs dans laquelle les hommes de la « chair » et de « l'esprit » sont loin derrière ceux de la sainteté et de la miséricorde. Pour tous deux, l'amour est le seul but absolu, par rapport auquel tous les achèvements quels qu'ils soient apparaissent comme quelque chose de contingent, une image intermédiaire, un degré de plus franchi vers une condition supérieure. Pourtant, les héros de la « chair » et de « l'esprit » prennent naïvement leur contingence pour un absolu, ce qui donne objectivement à leur conduite une nuance inconsciente de jeu d'acteur¹⁰⁸.

107 Il richiamo riguarda ancora il già citato diario di Dostoevskij del 16 aprile 1864, il giorno successivo alla morte della moglie. Lo scrittore s'interroga sulla vita eterna e sulla possibilità di rivedere Maša: «Кокая она, где она, на какой планете, в каком центре, в окончательном ли центре, то есть в лоне всеобщего синтеза, то есть Бога? — мы не знаем [...] Мы знаем только одну черту будущей природы [...] Эта черта предсказана и предугадана Христом [...] „Не женятся и не посягают, а живут как ангелы Божии“ [Come sarà, dove sarà, su quale pianeta, in quale centro, forse nel centro definitivo, ossia nel seno della sintesi universale, cioè di Dio? Non lo sappiamo. [...] Conosciamo soltanto un aspetto della natura futura [...] Questo aspetto è stato predetto e previsto da Cristo. “Non si ammogliano e non si maritano, ma vivono come gli angeli di Dio”]» , DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 20, 172 e 173 (Marco 12.25).

108 TARASOV 2020, 46.

E tuttavia, sebbene la salvezza o la perdizione si giochi nell'interiorità dell'individuo, la realtà del popolo, delle masse, è ineliminabile dalle coscienze nel XX secolo; non si tratta degli *umili*, dei quali, è stato detto, sarà il regno dei cieli; si tratta di una realtà nuova, un insieme inscindibile, che riporta direttamente alla terra non soltanto gli spiriti laici, ma anche quelli religiosi.

Blok non è certo l'unico a sottolineare la responsabilità degli intellettuali negli eventi tragici del primo Novecento russo. Sergej Nikolaevič Bulgakov nel suo articolo *Eroismo e ascetismo* [Geroizm i podvižničestvo] del 1909 a proposito della rivoluzione del 1905 scriveva che «la rivoluzione russa fu cosa dell'intelligencija», rifiutandosi di vedervi il frutto di una casualità storica¹⁰⁹.

Il giudizio sulla colpa degli intellettuali è in parte condiviso anche da Tolstoj, il quale della nuova realtà sembra avere una percezione diversa rispetto a Dostoevskij, e mentre esplora ampiamente gli scritti di Pascal, sente il bisogno e il *dovere* di rivedere molti punti dello stesso Vangelo, per farne risaltare l'insegnamento morale e ricondurlo ad annuncio di vita vera, riconsegnandolo così interamente alla comprensione dell'uomo comune, dopo averlo sottratto alla gestione privilegiata della Chiesa.

A questo proposito è certamente valido il giudizio lapidario di Sophie Guermès, che dopo aver rilevato da parte di Tolstoj alcune delle *correzioni*, o meglio riscritture più significative dei quattro Vangeli (tra cui la sostituzione di "battesimare" con "bagnare", di "peccato" con "errore"), conclude: «Tolstoj pulvériser les dogmes, et réduit à néant à la fois Paul et la partie la plus importante de la patristique (Augustin au premier chef)»¹¹⁰.

109 «Мне приходилось уже печатно выражать мнение, что русская революция была интеллигентской (*Religija i intelligencija*, «Russkaja Mysl'» 1908, III). Руководящим духовным двигателем её была наша интеллигенция, с своим мировоззрением, навыками, вкусами, даже социальными замашками [Mi è già capitato di esprimere per mezzo della stampa l'opinione che la rivoluzione russa sia stata un fatto di intelligencija (*Religione e intelligenza*, «Il pensiero russo», 1908, III). Il suo motore guida spirituale è stata la nostra *intelligenza*, con la sua visione del mondo, le sue capacità, i suoi gusti e persino le sue abitudini sociali], BULGAKOV 1909, 25. «Вдумываясь в пережитое нами за последние годы, нельзя видеть во всем этом историческую случайность или одну лишь игру стихийных сил [Riflettendo bene su quanto da noi provato negli ultimi anni, non si deve vedere in tutto ciò una casualità storica o soltanto un gioco delle forze elementari]», BULGAKOV 1909, 24.

110 GUERMÈS 2015, 63. Sophie Guermès nel suo scritto *Le problème du christianisme (1890-1902)* mette a confronto Tolstoj e Zola, impegnati entrambi a consigliare ai giovani una scelta

Tolstoj, infatti, rigetta il dogmatismo della Chiesa che considera una prevaricazione della ragione, anch'essa dono di Dio, e accusa la Chiesa di aver introdotto la disuguaglianza tra gli uomini, mentre la dottrina di Cristo ne proclamava l'uguaglianza, definendoli tutti figli di Dio; è questo il motivo per cui egli decide di rivedere, confrontandola con il testo greco, la traduzione dei Vangeli approvata dalla Chiesa.

Dalla sua rilettura trarrà la conclusione che in alcune parti l'interpretazione ufficiale, forzando il testo oltre il vero senso *implicito*, avrebbe travisato la sostanza della predicazione di Cristo¹¹¹. Questo sarebbe stato il frutto non di banali errori dei traduttori, quanto piuttosto della precisa volontà dei fondatori della Chiesa di cancellare il principio di eguaglianza di tutti gli uomini, ponendo come mediatrice dell'insegnamento di Cristo non più la ragione, comune a tutti, ma una dottrina artatamente stabilita e affidata ad una istituzione del tutto

di vita che li sottragga alla noia e alla tentazione del suicidio. I due scrittori, muovendo da prospettive diverse (il sentimento religioso il primo, l'ateismo confessato il secondo), pur indicando come fine il superamento dell'egoismo e l'amore disinteressato, si trovano a reinterpretare il vangelo in maniera profondamente personale.

- 111 Tolstoj dedicò più di un anno all'analisi e alla traduzione dei quattro Vangeli, dal marzo del 1880 al luglio del 1881. L'opera, *Unificazione, traduzione, analisi dei quattro Vangeli* [Soedinenie, perevod, issledovanie četyrech Evangelij], fu terminata nel 1882. Traduco il termine *soedinenie* con *unificazione* perché esprime l'intento dell'autore: «цель моя не есть ни историческая, ни философская, ни богословская критика, а отыскивание смысла учения [...] И потому я рассматривал их, соединяя в одно все Евангелия, не исключая и Евангелия Иоанна. [Il mio obiettivo non è né la critica storica, né quella filosofica o teologica, ma quello di rinvenire il senso della dottrina [...]. E perciò, io li ho esaminati attentamente, riunendo in uno tutti i Vangeli, senza escludere il Vangelo di Giovanni]», TOLSTOJ 1928-1958, t. 24, *Introduzione* [Predislovie], 17-18. Nel 1901 sulla rivista *La parola libera* [Svobodnoe slovo], edita da V. G. Čertkov comparve a Londra l'*Esposizione del Vangelo* [Izloženie Evangelija] di Tolstoj – *Testo riepilogativo della "Breve esposizione del Vangelo" e "Unificazione e traduzione dei quattro Vangeli"* [svodnyj tekst «Kratkogo izloženija Evangelija» и «Соединение и перевод четырех Евангелий»]. Nikolaj Nikolaevič Gusev, già segretario dello scrittore e in seguito direttore del museo a lui dedicato a Mosca, nei suoi *Kommentarii*, TOLSTOJ 1928-1958, t. 24, 973-1009, ricostruisce la storia della composizione e pubblicazione dello scritto. Tra il 1902 e il 1927 Pierre Victor Stock iniziò a pubblicare la traduzione francese dell'opera completa di Tolstoj di Jean-Wladimir Bienstock, con la revisione e il commento di Paul Birukov, traduzione integrale dai manoscritti conservati da Čertkov «dans les mêmes conditions que si elle n'avait jamais été déformée et mutilée par les censeurs ou les traducteurs», come si legge nell'*Avertissement du traducteur et de l'éditeur* nel volume I. Nell'intenzione doveva comprendere quaranta voll., in realtà non tutti i voll. furono editi. I volumi XXI e XXII comprendono *Les Évangiles 1881-1882*, il volume XXIV che doveva contenere: *Récit succinct des Évangiles* e *La doctrine des douze Apôtres*, non fu edito.

umana. In realtà, come avviene anche per testi di Pascal, Tolstoj non si preoccupa di darne una traduzione precisa, ma tende a fornirne l'interpretazione sulla base di quella che ritiene essere la sostanza del cristianesimo, ossia l'annuncio che la vita vera consiste nell'unione degli uomini con Dio nell'amore. Questa tipologia di approccio al testo è riproposta nella traduzione della *Didaché: La dottrina dei dodici apostoli*¹¹², di cui Tolstoj venne a conoscenza nel gennaio del 1885, e avendo potuto leggerne sia la traduzione russa di Popov che quella tedesca, e giudicandolo uno scritto di grande interesse per i propri fini di educazione popolare morale-religiosa, si accinse subito a tradurlo a sua volta.

Nel 1902 Čertkov pubblicava in Inghilterra sul n. 75 della rivista *La parola libera* [Svobodnoe Slovo] lo scritto di Tolstoj *Che cos'è la religione e in che consiste la sua essenza?* [Čto takaja religija i v čem suščnost' eë ?] che sviluppava con varie argomentazioni la sua denuncia contro la Chiesa¹¹³.

Eppure Tolstoj non è ateo, come osserva la stessa Guermès, sottolineando come Tolstoj accosti i Vangeli in modo ben diverso da uno Zola. Lo scrittore russo, infatti, sebbene rifiuti la dottrina della Chiesa, appellandosi al solo dettato di Cristo, che è l'amore, crede nel mistero, senza il quale egli pensa non ci potrebbe essere un avanzamento verso ciò che è ignoto, e al quale lo porta la

112 Διδάχη τῶν δώδεκα ἀποστόλων, opera risalente probabilmente al 1056, il cui manoscritto, di un certo Leontiev, fu scoperto nel 1875 dal metropolita Philotheos Briennios e da lui pubblicato a Costantinopoli nel 1883. Già nel 1884 comparve nella traduzione e annotazione di Konstantin Dmitrievič Popov nel numero di novembre dei *Lavori dell'Accademia ecclesiastica kieviana* [Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii] e nella traduzione tedesca di August Wünsche a Lipsia (*Lehere der zwölf Apostel. Nach der Ausgabe des Metropoliten Philotheos Bryennios mit Beifügung des Urtextes nebst Einleitung und Noten, ins Deutsche übertragen von Lic. Dr. Aug. Wünsche*). Tolstoj pubblica la sua versione per la prima volta a Ginevra nel 1898 con l'editore Michail Konstantinovič Elpidin; la seconda edizione apparve nel t. X della *Raccolta completa delle opere di Tolstoj vietate in Russia* [Polnoe sobranie sočinenij zapreščennyh v Rossii L. N. Tolstogo], 1904. I primi cinque capitoli furono inseriti in *Circolo di lettura* [Krug čtenija], nelle due edizioni del 1904 e del 1910. Tutte le notizie relative alla scoperta del manoscritto e al lavoro di Tolstoj su di esso si trovano in TOLSTOJ 1928-1958, t. 25, 843-851. Un interessante studio sul procedimento di Tolstoj nella traduzione della *Didaché*, oltre che dei testi dei Vangeli, è quello di Umberto Mattioli, in Umberto Mattioli, *La didaché secondo Tolstoj*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

113 La rivista fu creata proprio per la diffusione delle opere di Tolstoj che non potevano essere pubblicate in Russia a causa della doppia censura, religiosa e governativa. Questo scritto, infatti, in Russia apparve soltanto nel 1906 nell'edizione di A. Beljaev *Terra e lavoro* [Zemlja i trud], mentre uscì subito nel 1902 nella traduzione francese di J. W. Bienstok e P. Birukov a Parigi, nell'edizione di P. V. Stock con il titolo: *Quest-ce la Religion ?* Il testo russo e la sua storia in TOLSTOJ 1928-1958, t. 35, 157-198.

ragione, l'unico strumento che permetta, a suo giudizio, di difendersi dalla superstizione, sia religiosa che scientifica:

Tolstoï ne croit ni en la création du monde, ni en la Trinité, ni en la résurrection du Christ. Zola non plus. Mais Tolstoï croit au mystère [...] Zola n'écarte pas le mystère, car il fait partie de la réalité, c'est-à-dire de la vie des hommes ; mais le surnaturel lui reste étranger, et il le combat. [...] Contrairement à Zola Tolstoï prie, et prie sans arrêt. [...] Tolstoï est en relation permanente avec Dieu, auquel il s'adresse [...] : nul doute pour lui, que Dieu lise en lui¹¹⁴.

Sempre attento alle problematiche del proprio tempo, Tolstoj entrò in polemica, non soltanto con la Chiesa, riguardo al problema religioso, ma anche con Zola riguardo alla scienza e al valore che questi le attribuiva per la soluzione dei problemi sociali. Prendendo lo spunto da un discorso dello scrittore francese agli studenti, apparso sulla rivista *Gaulois* del 18 maggio 1893, in cui, presentandosi come «un vieil et enraciné positiviste», Zola esortava i giovani a lavorare per il benessere della società e ad aver fiducia nella scienza che sola poteva garantirlo anche se le sue conquiste non sarebbero state mai definitive, Tolstoj rispondeva con il suo scritto *Il non agire* [Nedelanie], sostenendo che l'attività lavorativa non soltanto non deve essere considerata una virtù, ma al contrario è una forma di anestesia morale che devia l'attenzione dai problemi veri, ossia dal valore e dal fine autentico della vita che è la realizzazione dell'amore comune:

A mon avis non seulement le travail n'est pas une vertu, mais dans notre société défectueusement organisée il est le plus souvent un des principaux moyens d'anesthésie morale dans le genre du tabac, du vin et autres moyens employés par les hommes pour s'étourdir sur le désordre et le vide de leur existence ; et c'est précisément sous ce jour que M. Zola recommande le travail à la jeunesse¹¹⁵.

Il romanzo *La morte di Ivan Il'ič* [Smert' Ivana Iličja], come emerge chiaramente anche dalla minuziosa analisi di Laurent Thirouin, è appunto la descrizione psicologica dei diversi modi, tra cui quello dell'obbligo professionale, di oscurare da parte dell'uomo l'angoscia di fronte al non senso di una vita per la morte,

114 GUERMÈS 2015, 52-53.

115 TOLSTOJ 1928-1958, t. 90, 27.

mentre proprio questa angoscia, o noia mortale, avrebbe la funzione rivelatrice del senso vero della vita, che non risiede nella dimensione biologica e storica, ma in quella spirituale.

Il fatto che nell'ambito personale, come pure nella sua creazione artistica, sia sempre l'esperienza per Tolstoj a svolgere la funzione veritativa, mettendo in moto lo stesso processo speculativo, ha indotto la critica a individuare nella sua concezione una sorta di contrapposizione tra cuore e ragione. In realtà si dovrebbe parlare più che di contrapposizione, di integrazione. Tolstoj, infatti, non rifiuta né la scienza, né la ragione, ma soltanto la loro autonomia dalla dimensione morale. Anche per lui, come per Dostoevskij, la *questione sociale* può risolversi soltanto sul piano dello spirito, non su quello del benessere fisico. E tuttavia, sebbene il carattere fondamentale della dimensione spirituale sia anche per lui l'amore, a questo riconoscimento egli giunge per mezzo della ragione, che, a suo giudizio è data all'uomo come guida alla stessa verità vitale. Non perché egli ignori o disprezzi la dimensione rivelativa del mistico, ma perché alle altezze del mistico non può giungere che con la guida della ragione che gli fa *comprendere* che Dio non può essere *compreso*, ma solo amato, perché l'amore è partecipazione, ben al di sopra di ogni comprensione.

Illuminante è a questo riguardo un passo di una sua lettera a Nikolaj Nikolaevič Strachov del 18 maggio 1890, in cui critica un suo conoscente, uomo intelligente, che, pure, sostiene di credere «in Cristo, in Dio e in tutto il resto come un contadino». Ed egli obietta che questo è impossibile:

Il contadino crede così come hanno creduto e credono i più grandi saggi a cui egli può innalzarsi, i padri e i santi, cioè crede nella cosa più alta che a mala pena può comprendere. E fa bene. E così dobbiamo fare anche noi per avere la fede che ci dovrebbe sostenere nell'ora della morte, *quand il faudra parler français*, come dice Montaigne. Ma come possiamo credere nel simbolo della fede e nei suoi dogmi, quando vediamo sotto tutti gli aspetti e sappiamo fin nei particolari come questo è stato fatto e come sono stati fatti i suoi dogmi? Il contadino può, ma noi non possiamo. E se vogliamo prender lezione dal popolo non sarà per credere in ciò in cui esso crede, ma per saper scegliere l'oggetto della nostra fede tanto in alto fin dove riesce ad arrivare lo sguardo dello spirito¹¹⁶.

116 «Мужик верит так, как верили и верят величайшие мудрецы, до к[оторых] он может подняться, отцы и святители, т. е. верит в самое высшее, что еле-еле может понять. И прекрасно делает. И так надо делать и нам, чтобы у нас была вера, к[оторая] бы

E cosa può essere questo «sguardo dello spirito» se non quella ragione illuminata dalla presenza del divino a cui l'uomo non deve mai rinunciare?

Nella raccolta di saggi relativi a Pascal in Russia, che costituisce il filo conduttore di queste nostre riflessioni, un ampio spazio è riservato proprio a Tolstoj, la cui ricezione dell'opera del filosofo francese nell'intitolazione della seconda parte del libro è definita, non a torto, «*privilégiée et paradoxale*».

Tolstoj, ricorda Françoise Lesourd, è stato un lettore molto assiduo di Pascal e particolarmente recettivo soprattutto per quell'inquietudine esistenziale che lo invase a partire dalla fine del 1870, dopo la pubblicazione di *Anna Karenina*¹¹⁷. Nella sua opera tarda, *Circolo di lettura* [Krug čtenija], pubblicata per la prima volta nel 1906, oltre a un gran numero di citazioni dai *Pensieri* («*Plutôt des adaptations que des traductions*» – fa notare la Lesourd) contiene anche la *Vita* di Pascal, la cui narrazione è collocata tra le riflessioni del 7 e dell'8 luglio, e che compare nella prima traduzione francese, proprio della Lesourd con le annotazioni di Laurent Thirouin alle pagine 109-117 della raccolta di saggi su Pascal, con il titolo *Lecture de la semaine* (7 luglio). Il testo in questione è preceduto da due saggi: *La réception Tolstoïenne de Pascal vue par les penseurs russes*, di Françoise Lesourd, e *La maladie d'Ivan Ilitch* di Laurent Thirouin, autore anche del saggio *Le Pascal de Tolstoï*, posto di seguito, come a commento della *Vita* di Pascal.

L'autrice del primo saggio, percorrendo la critica soprattutto francese, fa risaltare, nell'adesione di Tolstoj alle idee di Pascal, le incongruenze tra la profondità del sentimento che lo anima e l'originalità del pensiero che ne diverge su molti punti, in particolare quelli riguardanti i principi religiosi. Nel secondo, saggio, Thirouin, con un'analisi tanto profonda quanto originale, mette in luce la presenza dei *Pensieri* già nella metodologia organizzativa del racconto tolstoiano, sia nello sviluppo della vicenda, dall'apparire della malattia del protagonista fino alla funesta conclusione, sia nella costruzione del carattere

выдержала в смертный час, quand il faudra parler français, как говорит Montaigne. Да и как же нам верить в символ веры и его догматы, когда мы его со всех сторон видим и знаем до подробностей, как он сделан и как сделаны все его догматы. Мужик может, а мы не можем. И если брать уроки у народа, то не в том, чтобы верить в то, во что он верит, а в том, чтобы уметь избирать предмет своей веры так высоко, как только можно, — покуда хватает духовный взор», Tolstoj 1928-1958, t. 65, 94.

117 LESOURD 2020(2), 71.

stesso del protagonista. Il procedimento di Tolstoj, secondo lo studioso, si affida a un'intuizione chiara e penetrante del pensiero del filosofo francese, che precede e addirittura sopravanza la conoscenza dei testi. Non è per un semplice procedimento letterario che la storia del risveglio della coscienza dell'ancor giovane magistrato inizia dalla fine, dalla dichiarazione della sua morte: «Messieurs, Ivan Ilitch est mort». In realtà la morte si rivelerà al morente come la vera vita, quella vita che, secondo Pascal, *ha inizio* dalla presa di coscienza da parte dell'uomo della propria mortalità. Il porre la vita «sous le regard de la mort» è dunque il fondamento metodologico del racconto tolstoiano, che avvicina il grande scrittore al filosofo francese: «C'est très exactement le geste de Pascal et un des mécanismes essentiels qu'il entend faire jouer dans les *Pensées*»¹¹⁸.

La direzione invertita del procedimento, il cominciare dalla fine, osserva Thirouin, è anche l'ordine che Pascal aveva dato ai suoi *Pensieri* più direttamente caratterizzati dalla tematica religiosa, ma quest'ordine, sorto dalla riflessione consapevole dell'autore, Tolstoj non poteva conoscerlo perché non fu rispettato dalle edizioni precedenti a quella del 1938 e del 1951:

Il ne pouvait donc savoir que l'écrivain a réuni, dans une même liasse intitulée « commencement », une série de réflexions susceptibles d'engager une recherche religieuse. Ce *Commencement* est un point d'articulation des liasses, après les célèbres considérations anthropologiques, qui forment comme le soubassement des *Pensées*¹¹⁹.

La maggior parte dei *Pensieri* che si ritrovano sparsi nel racconto di Tolstoj, rileva lo studioso, sono proprio quelli raccolti sotto questa intitolazione. Così avviene per quelli che riguardano il divertimento, in tutti i suoi aspetti, che Tolstoj utilizza come elementi strutturali del suo racconto, perché *divertimento* è per Pascal, come anche per lui, ogni genere di occupazione, anche quella che non diverte affatto, ma *distoglie* dal prendere la decisione che può cambiare il destino dell'uomo, ossia scegliere la fede in Dio e nell'immortalità e adeguare tutti gli atti della propria vita a questa fede. In questo senso anche l'attività professionale, pur se pesante e noiosa, ha la stessa funzione del gioco a carte, con

118 THIROUIN 2020, 83.

119 THIROUIN 2020, 84.

cui Ivan Ilič evita per qualche ora di pensare alla sua malattia, e dunque alla propria morte. La malattia svolge perciò la funzione positiva di restituire quel che il divertimento sottrae, ossia la sensibilità per la questione prima e fondamentale dell'uomo: *il nulla o l'immortalità?*

Così, improvvisamente, avviene il risveglio di Ivan Ilič, come sembra sia avvenuto per Pascal, quando l'incidente sul ponte di Neuilly lo pose di fronte alla morte, quella morte che aveva cercato di occultare sotto vari velami, dalle occupazioni scientifiche ai rapporti sociali, alle forme di divertimento, e che costituì, secondo una tradizione non del tutto acclarata, l'inizio della sua conversione.

Concludendo la sua rigorosa e penetrante analisi delle concordanze tematiche e procedurali dell'opera di Tolstoj con il pensiero di Pascal, Thirouin osserva che

La puissance sur le lecteur du texte de Tolstoï provient d'une mise en rapport brutale et grotesque du concret et du spirituel, de l'insignifiant et de l'essentiel, du temps et de l'éternité. Le romancier en cela manifeste une compréhension intime de la démarche de Pascal, de sa manière d'inscrire dans la trivialité de l'existence les vérités métaphysiques et religieuses. Les textes des *Pensées*, le récit de Tolstoï s'adressent directement à leur lecteur ; ils l'affectent personnellement, d'une manière qui fait nécessairement défaut à la philosophie¹²⁰.

È nell'ambito del racconto tolstoiano che il *divertimento* appare in tutta la sua forza «désastreuse et stupéfiante»:

C'est en cela que la nouvelle de Tolstoï est exactement pascalienne. Sans être pléonastique, ni redondante, sans trouver sa source dans les *Pensées*, elle en poursuit les intuitions, elle continue avec ses moyens propres l'exploration engagée par Pascal¹²¹.

Questo giudizio di Thirouin è certamente condivisibile, sollecitando anche ulteriori considerazioni. Secondo il critico, infatti, Tolstoj non segue pedissequamente Pascal, ma ne prosegue, «con mezzi propri», l'esplorazione che, occorre

120 THIROUIN 2020, 104.

121 THIROUIN 2020, 105.

anche riconoscere, non riguarda soltanto la persona con i suoi limiti e la sua tensione all'eterno, ma anche quel *divino* così intimamente connesso con l'eterno che dà senso alla vita. E il fatto che questa esplorazione proceda secondo un percorso disgiunto da quello di Pascal è ben chiaro già dalla ricostruzione della vita del filosofo francese che il grande scrittore inserisce nel suo *Circolo di lettura* [Krug čtenija], dove leggiamo nella traduzione francese della Lesourd:

Pour son bien, l'homme doit avoir deux sortes de foi : l'une, croire qu'il existe une explication du sens de la vie, et l'autre, trouver cette meilleure explication possible de la vie. Pascal a mieux que quiconque accompli la première de ces tâches. Le destin-Dieu – ne lui a pas laissé accomplir la deuxième. Comme celui qui meurt de soif se jette sur l'eau qu'il trouve devant lui sans se demander ce qu'elle vaut, Pascal, sans se demander ce que valait le catholicisme dans lequel il avait été élevé, voyait en lui la vérité et le salut des hommes. [...] Il n'a pas eu le temps de le soumettre à cette force de la pensée qu'il employa à démontrer la nécessité de la foi, et pour cette raison le catholicisme dogmatique est resté intacte dans son âme. [...] Ce qu'il en a tiré, c'est l'intense travail de perfectionnement intérieur, la lutte contre les tentations, le dégoût des richesses, et la foi inébranlable en un Dieu de miséricorde [...]. Il est mort en ayant accompli seulement une partie du travail – sans avoir achevé, ni même commencé la seconde¹²².

Tolstoj sottolinea qui i due aspetti che giustificano la sua adesione a Pascal: la disciplina morale e la fede in un Dio misericordioso. Nello stesso tempo, però, indica anche con chiarezza ciò che lo distanzia da lui, ossia l'uso responsabile della ragione, che pure è un dono di Dio, anche nelle cose di fede, come dichiara più di una volta. E sebbene per entrambi il rapporto originario e inscindibile dell'uomo con Dio sia una rivelazione *del cuore*, non una deduzione della ragione, le loro posizioni sul piano della fede divergono, e non si tratta soltanto di una scelta confessionale.

Il più chiaro attestato di fede da parte di Tolstoj è la sua risposta del 4 aprile 1901 alla lettera del 24 febbraio con cui il Sinodo lo escludeva dalla Chiesa¹²³.

122 LESOURD 2020(3), 115.

123 La lettera del Sinodo apparve su *Notizie della Chiesa* [Cerkovnye Novosti] il 24 febbraio e il giorno successivo fu pubblicata su quasi tutti i giornali. La risposta di Tolstoj fu edita invece a Londra, sui *Fogli di parola libera* [Listki Svobodnogo slova], 1901, n. 22, e con espunzione delle frasi più dure, a Pietroburgo su *Rassegna missionaria* [Missionerskoe obozrenie], 1901, n. 6: TOLSTOJ 1928-1958, t. 34, 576.

Egli muove proprio dal significato e dalla legittimità della dichiarazione di scomunica:

La decisione del sinodo in generale ha molti difetti; è illecita o deliberatamente ambigua; è arbitraria, infondata, falsa e, inoltre, contiene calunnie e incitamento a sentimenti e azioni violente. È illegittima o volutamente ambigua, perché se vuole essere una scomunica, allora non soddisfa le regole ecclesiastiche con cui tale scomunica può essere pronunciata; se si tratta di una dichiarazione che chi non crede nella Chiesa e nel suo dogma non ne fa parte, allora questo è evidente, e tale dichiarazione non può avere altro scopo che, senza essere in sostanza una scomunica, appaia tale, cosa che in realtà è accaduta, poiché proprio in questo senso è stata presa¹²⁴.

Tutta la serie di accuse sviluppate nel testo nei confronti della Chiesa ha un significato unico ed essenziale: con l'imposizione arbitraria e violenta della sua dottrina, costruita ed espressa in un linguaggio *totalmente umano*, essa avrebbe avvocato a sé non soltanto il diritto di intermediariato tra l'uomo e Dio, ma avrebbe fatto del Dio predicato uno strumento del proprio potere sugli uomini.

Non staremo a soffermarci sui singoli punti della sua denuncia, che in molti casi rivela una precomprensione distorta o quantomeno inadeguata dei principi dottrinali, stabiliti durante secoli di riflessioni e dibattiti, e che in ogni caso lo allontana dal complesso della fede di Pascal; ci limiteremo a esaminare i punti essenziali della sua professione, enumerati con lapidaria chiarezza nella risposta alla già citata lettera che gli attesta di fatto, se non nella forma canonica, la scomunica:

124 «Постановление синода вообще имеет много недостатков; оно незаконно или умышленно двусмысленно; оно произвольно, неосновательно, неправдиво и, кроме того, содержит в себе клевету и подстрекательство к бурным чувствам и поступкам. Оно незаконно или умышленно двусмысленно потому, что если оно хочет быть отлучением от церкви, то оно не удовлетворяет тем церковным правилам, по которым может произноситься такое отлучение; если же это есть заявление о том, что тот, кто не верит в церковь и ее догматы, не принадлежит к ней, то это само собой разумеется, и такое заявление не может иметь никакой другой цели, как только ту, чтобы, не будучи в сущности отлучением, оно бы казалось таковым, что собственно и случилось, потому что оно так и было понято», TOLSTOJ 1928-1958, t. 34, 245-246. A proposito dell'incitamento a pensieri e azioni violente nella stessa lettera l'autore ricorda alcune espressioni di odio nei suoi confronti: «Вот дьявол в образе человека [Ecco il diavolo nell'aspetto di uomo]», da parte di un gruppetto di persone, che se fosse stato più numeroso, egli arguisce, sarebbe certamente passato a vie di fatto, TOLSTOJ 1928-1958, t. 34, 247.

Io credo in ciò che segue: credo in Dio, che intendo come spirito, come amore, come principio di tutto. Credo che Egli sia in me e io in Lui. Credo che la volontà di Dio sia espressa nella maniera più chiara e assolutamente più comprensibile nella dottrina dell'uomo Cristo, e ritengo sia la più grande blasfemia considerarlo Dio e rivolgergli preghiere. Credo che il vero bene dell'uomo sia il compimento della volontà di Dio, che consiste nel volere che gli uomini si amino reciprocamente e di conseguenza si comportino con gli altri così come vorrebbero che gli altri si comportassero nei loro confronti, come è detto appunto nel Vangelo, e credo che in questo stia tutta la legge e i profeti. Credo che il senso della vita di ogni singolo uomo stia perciò soltanto nell'incrementare in sé l'amore, e che questo incremento di amore conduca il singolo uomo in questa vita a un bene sempre maggiore, e dopo la morte dia un bene tanto più grande quanto maggiore sarà nell'uomo l'amore, e nello stesso tempo che più di ogni altra cosa contribuisca a instaurare nel mondo il regno di Dio, cioè un sistema di vita in cui la discordia, l'inganno e la violenza ora regnanti saranno sostituiti dal libero consenso, dalla verità e dall'amore fraterno degli uomini tra di loro. Credo che esista un solo mezzo per la realizzazione nell'amore: la preghiera – non la preghiera pubblica nelle chiese, espressamente vietata da Cristo (Matteo 6.5-13), ma la preghiera, il cui modello ci è stato dato da Cristo – la preghiera solitaria, consistente nel restaurare e rafforzare nella propria coscienza il senso della propria vita e della propria dipendenza soltanto dalla volontà di Dio¹²⁵.

Naturalmente la volontà di Dio che si esprime nell'«amatevi l'un l'altro senza riserve» non fornisce una regola normativa del vivere ma lascia alla coscienza personale il giudizio su ciò che a questa esortazione si oppone; inoltre, umanizzando Cristo egli ne fa un esempio di vita che ciascuno non soltanto dovrebbe,

125 «Верю я в следующее: верю в Бога, которого понимаю как дух, как любовь, как начало всего. Верю в то, что он во мне и я в нем. Верю в то, что воля Бога яснее, понятнее всего выражена в учении человека Христа, которого понимать Богом и которому молиться считаю величайшим кощунством. Верю в то, что истинное благо человека — в исполнении воли Бога, воля же его в том, чтобы люди любили друг друга и вследствие этого поступали бы с другими так, как они хотят, чтобы поступали с ними, как и сказано в Евангелии, что в этом весь закон и пророки. Верю в то, что смысл жизни каждого отдельного человека поэтому только в увеличении в себе любви, что это увеличение любви ведет отдельного человека в жизни этой ко все большему и большему благу, дает после смерти тем большее благо, чем больше будет в человеке любви и вместе с тем и более всего другого содействует установлению в мире царства Божия, то есть такого строя жизни, при котором царствующие теперь раздор, обман и насилие будут заменены свободным согласием, правдой и братской любовью людей между собою. Верю, что для преуспевания в любви есть только одно средство: молитва, — не молитва общественная в храмах, прямо запрещенная Христом (Мф. VI, 5-13), а молитва, образец которой дан нам Христом, — уединенная, состоящая в восстановлении и укреплении в своем сознании смысла своей жизни и своей зависимости только от воли Бога», Tolstoj 1928-1958, t. 34, 251-252.

ma addirittura potrebbe uguagliare, al contrario di quel che pensavano Pascal e Dostoevskij. Non a caso ciò che mostra di apprezzare maggiormente del filosofo francese è la forza di volontà con cui questi esercita il contenimento delle pretese dell'io. Proprio perché dettata dall'opposizione alla funzione di intermediario tra l'uomo e Dio di cui la Chiesa si sarebbe indebitamente appropriata, questa professione di fede di Tolstoj presenta non pochi elementi di ambiguità che gli offriranno argomento di ulteriori riflessioni e precisazioni negli anni successivi, senza un definitivo chiarimento.

Uno degli elementi più controversi riguarda proprio il fine dell'attività umana che con sempre maggiore chiarezza si allontanerà da quello da lui delineato nel passo sopra citato, ossia la realizzazione della fratellanza umana sulla terra, e la dimensione terrena acquisterà per lui il carattere ingannevole di una sorta di velo di Maja dietro cui è celata la vera realtà, spirituale concreta e universale, indivisa e indivisibile. Concezione che richiama l'idea dell'unitotalità [vseedinstvo] che a partire da Vladimir Solov'ëv influenzò il pensiero religioso di una serie di filosofi della prima metà del Novecento, tra cui Semën Frank, la cui vicinanza a Pascal è oggetto del saggio di Pierre Caussat.

In realtà, la *scoperta* di Kant e di Schopenhauer da parte di Tolstoj, che gli suggerì in un primo tempo la soluzione semplificatrice del rapporto fenomeno-noumeno nei termini di illusorietà-verità, risale già agli anni della stesura di *Guerra e pace* [Vojna i mir], ma nell'ultimo decennio della sua vita lo scrittore, stando ai suoi diari e appunti, abbandonato il sentiero tracciato da Kant che concludeva nella costatazione dell'impossibilità di una metafisica, andò sviluppando una metafisica dell'unione del divino e dell'umano le cui implicazioni teoretiche lo costringevano a continue modifiche e precisazioni.

Nel Diario del 12 settembre 1907 si legge una considerazione interessante riguardo a quel che deve fare l'uomo nel suo percorso terreno. L'esperienza, infatti, sembra attestare un'opposizione insanabile tra il desiderio del bene, prepotente in ogni uomo, e la ragione che ne denuncia l'irrealizzabilità per la stessa conformazione della natura umana, soggetta alle malattie e alla morte. Si tratterebbe, però, di una falsa antitesi che discenderebbe dall'errore della ragione e dallo scorretto orientamento del desiderio¹²⁶. Entrambi, sostiene Tolstoj,

126 «Разумъ и желаніе блага нетолько не противоположны другъ другу, не исключаютъ

si riferiscono alla realtà terrena, dove effettivamente il bene è irraggiungibile, come spiegano anche alcune dottrine filosofiche denunciando l'uso improprio della ragione¹²⁷, mentre il vero bene cui tende il desiderio riguarda lo spirito e si attinge soltanto con il superamento della dimensione spazio-temporale in cui vive l'uomo carnale, ossia con il superamento del distacco dalla vita del tutto, di cui partecipa invece l'uomo spirituale, superamento che può avvenire soltanto immergendosi nell'amore-dedizione:

Il desiderio del bene è travisato per il fatto che quel fondamentale desiderio del bene, che costituisce la vita dell'uomo ed è in lui ineliminabile, non è desiderio di bene per la propria vita corporea, – esso appare tale soltanto a una ragione non sviluppata e deformata, – mentre è desiderio di bene per sé, per la propria essenza spirituale, per quella realtà che l'uomo percepisce non soltanto in sé, ma in tutto il vivente e con particolare forza e vividezza negli uomini come lui¹²⁸.

Sull'argomento Tolstoj torna il 15 di settembre dello stesso anno, per precisare come questa essenza spirituale dell'uomo non sia altro che la manifestazione di Dio stesso:

L'uomo è la manifestazione della divinità, ma a lui pare dappprincipio di essere una creatura particolare: l'"io". Gli pare di essere un "io" separato, di essere un uomo; invece egli è Dio – la sua manifestazione. Non so come sia per gli animali, ma l'uomo non soltanto può ma deve saperlo. E una volta consapevole di questo non può non pensare la sua vita in unione con il tutto, ossia nell'amore. La conseguenza di questo è per l'uomo il bene¹²⁹.

одно другое, а напротивъ, немислимы одно безъ друга[го], дополняютъ одно другое [La ragione e il desiderio del bene non soltanto non si oppongono reciprocamente, l'una non esclude l'altro, ma al contrario non sono pensabili l'una senza l'altro, l'uno completa l'altra]», TOLSTOJ 1928-1958, t. 56, 62.

127 «Такъ оправдываютъ эту невозможность всѣ ученія о будущей загробной жизни и вытекшія изъ этихъ религіозныхъ ученій (хотя и отрицающія ихъ) философскія ученія о нравственномъ долгѣ (Кантъ и его послѣдователи) [Così, giustificano questa impossibilità tutte le dottrine relative alla futura vita ultraterrena anche quelle teorie filosofiche sul dovere morale che derivano da queste concezioni religiose (sebbene le rifiutino) (Kant e i suoi seguaci)]», TOLSTOJ 1928-1958, t. 56, 62.

128 «Извращено желаніе блага тѣмъ, что основное, главное, составляющее жизнь человѣк[а] и неистребимое въ немъ желаніе блага не есть желаніе блага для своей тѣлесной личности, — оно кажется только такимъ при неразвитомъ и извращенномъ разумѣ, — а есть желаніе блага себѣ, своему духовному существу, тому существу, к[отор]ое человѣкъ сознаетъ не въ одномъ себѣ, но во всемъ живомъ и особенно сильно и живо въ такихъ же, какъ онъ, людяхъ», TOLSTOJ 1928-1958, t. 56, 63.

129 «Человѣкъ есть проявленіе божества, но ему кажется сначала, что онъ особенное

La profonda contraddittorietà dell'uomo, grandezza e miseria, ha sia per Pascal che per Tolstoj una chiara caratterizzazione etico-religiosa che non poteva non riflettersi sulla loro concezione metafisica; ed è in questo ambito che risultano più marcate le divergenze. Pascal è fedele alla concezione teologica cristiana della trascendenza di Dio, creatore della natura umana *perfetta*, che avendo sviluppato in autonomia e consapevolezza una *irreparabile* inclinazione peccaminosa ha subito il deterioramento di tutte le sue facoltà e insieme la perdita del fondamento vitale nel Creatore; fondamento che solo lo stesso Creatore poteva ripristinare. La concezione metafisica di Tolstoj è meno lineare e più problematica. Rifiutando la dogmatica cristiana del peccato originale e della trascendenza Divina, egli finisce per attribuire al peccato una incisività sul piano metafisico che rischierebbe di coinvolgere anche Dio. Il peccato, infatti, è da lui inteso come autopromozione dell'essere empirico che con la sua volontà di autonomia rompe l'unione con il Divino, mentre la realtà autentica appartiene soltanto a quest'ultimo, o meglio, a quell'unità *dinamica* che è amore.

Nella concezione di Pascal, legata al principio della trascendenza divina, la *caduta* restava un evento esclusivamente umano e l'intervento salvifico era operato da Dio nell'assoluta sua libertà. Nella visione di Tolstoj questa trascendenza viene meno, il divino e l'umano sono strettamente uniti nella dinamica dell'amore, l'umano non può esistere se non nel divino, quindi l'umano in sé non è che fenomeno... *finzione*; perché reale è soltanto il divino! Ad essere coerenti bisognerebbe concludere che lo stesso peccato è fenomeno e finzione!

Resta pertanto in ombra tutto quello che a Pascal dice del Cristo dei Vangeli la Chiesa. E Dio a Tolstoj non dice niente di più dell'amore, anche perché l'uomo non è in grado di comprendere altro, solo quello che riguarda il sé stessi, come chiarisce con maggiore incisività l'anno successivo, nel diario del 4 luglio 1908, in cui sviluppa il tema, in apparenza ancora pascaliano, della grandezza

существо: „я“. Ему кажется, что онъ — „я“ отдѣльный, что онъ человѣкъ; а онъ Богъ — проявленіе его. Не знаю, какъ животныя, но человѣкъ не только можетъ, но долженъ это познать. А познавъ это, человѣкъ не можетъ не полагать свою жизнь въ соединеніи со всѣмъ — т. е. въ любви. — Послѣдствіемъ этого для человѣк[а] — благо», Tolstoj 1928-1958, t. 56, 66. Di particolare interesse per conoscere il pensiero dell'ultimo Tolstoj è la recente traduzione italiana (con introduzione e commento) di Maria Candida Ghidini di una scelta dei diari degli ultimi tre anni di vita dello scrittore: Lev Tolstoj, *Pensieri ultimi, Parole penultime. Diari 1908-1910*, Parma, Diabasis, 2019.

e miseria dell'uomo: la *grandezza* dell'uomo, che per Pascal consisteva nella capacità di riconoscere la propria miseria, elevandosi con il pensiero al di sopra dell'immediato quotidiano, diventa per Tolstoj la partecipazione al *tutto*, inteso non come *sfondo* del vivere personale ma come la totalità in cui l'uomo è immerso, avendo perduto tutti i confini-limiti che l'autonomia personale comporta. Tra essi occupano il primo posto le passioni, e a questo proposito nel diario del 9 febbraio 1908 egli riporta un pensiero di Pascal che dice essergli sfuggito in precedenza e per questa ragione di non averlo citato per il suo *Circolo di lettura* [Krug čtenija]:

La vraie et unique vertu est donc de se haïr, car on est haïssable par sa concupiscence, et de chercher un être véritablement aimable pour l'aimer. Mais comme nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous, et qui ne soit pas nous. Et cela est vrai d'un chacun de tous les hommes. Or il n'y a que l'être universel qui soit tel. Le royaume de Dieu est en nous. Le bien universel est en nous, est nous-même et n'est pas nous¹³⁰.

Tolstoj lo rende in questi termini:

la vera virtù sta nell'odiare se stessi (poiché noi siamo effettivamente odiosi per la nostra concupiscenza) e nel cercare un essere che meriti amore e che noi possiamo amare. Ma poiché non possiamo amare ciò che è fuori di noi, occorre allora amare un essere che sia in noi ma che non sia noi. E c'è un solo essere siffatto: l'essere Universale. "Il Regno di Dio in noi" Luca XVII, 21. L'essere Universale è in noi, ma non è noi¹³¹.

Il non poter amare «ciò che è fuori di noi» è per entrambi gli autori la conseguenza della limitatezza dell'io, chiuso nei propri confini, ma mentre per Pascal questa chiusura è la peccaminosità di una natura decaduta e corrotta, per Tolstoj, evidentemente lettore e interprete *a suo modo* di Kant, è il limite spazio

130 PASCAL 2002, 564-485.

131 «Истинная добродѣтель въ томъ, чтобы ненавидѣть себя (п[отому] ч[то] мы дѣйствительн[о] ненавистн[ы] своими похотями) и искать такое существо, к[отор]ое бы стоило любви и к[отор]ое мы бы могли любить. Но такъ [какъ] мы не можемъ любить то, ч[то] внѣ насъ, то надо любить такое существо, к[отор]ое было [бы] въ насъ, но не было нами. И такое существо есть только одно: Всемірное существо. „Царствіе божіе внутрь насъ“ (Луки XVII, 21). Всемірное благо въ насъ, но оно не мы», TOLSTOJ 1928-1958, t. 56, 101.

temporale che la ragione non può oltrepassare, ma che è nella sua essenza illusorio, così come illusorio è l'*io*, seppure necessario per la vita terrena. Nel diario di qualche giorno prima, del 2 febbraio, si legge infatti:

La vita, quale io la percepisco coscientemente non è affatto la vita del mio "io". L'*io* è un'illusione, necessaria per questa vita, ma un'illusione [...]. Il tempo, lo spazio e la materia sono inganno (non inganno, ma finzione, sogno), eppure la vita c'è e il mio esserne partecipe non è un inganno, e non parlo di una vita eterna, ma extratemporale ed extra spaziale¹³².

L'unico mezzo che l'uomo ha per cogliere la vera realtà è l'amore, che non è neppure un vero *strumento* gnoseologico, ma l'essere stesso, o meglio, per evitare qualsiasi connubio con la razionalità, a cui il concetto di *essere* rimanderebbe, è la vita vera di cui l'uomo può avere, a quanto pare, coscienza soltanto negli istanti in cui riesce a superare il proprio io immergendosi nell'amore per tutti, che con il superamento delle peculiarità individuali diventa amore per il tutto, che fa pensare al rapimento mistico.

Il prevalere dell'*io*, ossia del particolare sulla totalità è senza dubbio una perdita che all'individuo si manifesta come consapevolezza della propria nullità. Non si tratta dunque soltanto della miseria morale quale l'intendeva Pascal, ma di più, dell'illusorietà dell'individuazione propria dell'empirico rispetto al piano metafisico della totalità-unità. Cosa che ha dato adito ad alcuni critici di scorgere nell'ultimo Tolstoj una evoluzione verso il panteismo. Ma a torto. In realtà dal suo punto di vista bisognava riconoscere che la vita umana si *estende* tra due modi dell'essere: l'inautentico e l'autentico, perché anche l'inautentico è, in quanto tensione all'altra modalità, autentico. E per quanto si voglia eliminare l'*io*, ciò non è possibile, perché è attraverso la coscienza della propria miseria che emerge la coscienza dell'unità del tutto, dunque occorre distinguere anche due modi dell'*io*. Tolstoj rileva dunque un aspetto dell'ambivalenza umana che andando oltre la morale investe la dimensione metafisica:

132 «Жизнь, какую я сознаю, никак не есть жизнь моего „я“. Я иллюзия, нужная для этой жизни, но иллюзия [...] Время и пространство и вещество — обман, и мое я — обман (не обман, а фикция, мечта), а жизнь есть и не обман мое участие в ней, в не скажу вечной, но вневременной, внепространственной жизни», Tolstoj 1928-1958, t. 57, 18-19.

Il fondamento di ogni ragionamento sul mondo, su Dio è uno solo: la coscienza da parte dell'uomo della propria unità con il principio del tutto, la coscienza della propria divinità, e insieme della propria separatezza, della propria nullità. [...] Nell'unione di questi due sta ciò che noi chiamiamo e percepiamo come vita. Io sono tutto, io uno e io separato. Per il fatto che sono separato sono corporeo e sono in divenire, e la corporeità può essere solo nello spazio e il divenire solo nel tempo. Come essere uno sono incorporeo, immobile, fuori dallo spazio e dal tempo. Il mio bene sta nella coscienza di questa unità nel separato (Penso sia esatto)¹³³.

Tolstoj ha letto Kant, lo cita spesso e lo utilizza alla sua maniera, passando per Schopenhauer. Con Kant sembrerebbe d'accordo nel ritenere la ragione incapace di cogliere la dimensione metafisica, eppure, dando spazio all'incoerenza, si attiene proprio a una visione metafisica pensando di giustificarla razionalmente con l'apporto del pensiero di Schopenhauer.

C'è anche, come si è già ricordato, chi ha voluto vedere nelle riflessioni dell'ultimo Tolstoj uno slittamento nel panteismo, là dove parla della divinità dell'anima e della sua unione con Dio; ma è una tesi difficilmente difendibile. Non è infatti sul piano della coerenza teoretica che Tolstoj pone e tenta di risolvere il problema del rapporto tra relativo ed assoluto, egli cerca invece di chiarire il *valore* pratico del proprio *sentirsi in rapporto* con una totalità di cui è parte e che, nello stesso tempo, come totalità lo trascende. E neppure la mistica lo soccorre, in quanto il suo rapportarsi all'assoluto non è mai un vero sentimento, un *vissuto*, ma piuttosto un *dover essere* dell'*autocoscienza*, come confermano questi appunti del 29 settembre 1910:

Bisogna ricordare che la mia anima non è qualcosa, come dicono, di divino, ma è Dio stesso. Non appena io Dio, ho coscienza di me, non c'è male, non c'è morte, non c'è nient'altro che gioia¹³⁴.

133 «Основа всякому разсужденію о мірѣ, о Богѣ одна: сознание челоуѣкомъ своего единства съ началомъ всего, своей божественност[и] и вмѣстѣ съ тѣмъ сознание своей отдѣленности, своей ничтожности. [...] Въ соединені[и] этихъ двухъ есть то, что мы называемъ[мъ] и сознаемъ жизнью. Я — все, я единъ и я отдѣленъ. Отъ того, что я отдѣленъ, отъ этого я тѣлесенъ и я въ движеніи, а тѣлесность можетъ быть только при пространствѣ, а движеніе — только при времени. Какъ единое же существо, я безтѣлесенъ, неподвиженъ, внѣ пространства и времени. Благо мое въ сознаниі этого едн[ства] въ отдѣленномъ. (Думаю, что вѣрно.)», Tolstoj 1928-1958, t. 56, 139.

134 «Надо помнить, что моя душа не есть что-то — какъ говорятъ — божественное, а есть самъ Богъ. Какъ только я Богъ, сознаю себя, такъ нѣтъ ни зла, ни смерти,

Non è ancora il sentimento esplicito, ma soltanto l'appello a *farsi* sentimento. L'anima, in realtà, non è per Tolstoj una entità metafisica, dotata di altra vita; essa è la spiritualità dell'uomo, partecipata appunto da Dio, di cui è manifestazione. Negli appunti del 1907 è chiara la distinzione tra l'Assoluto-Dio e il relativo io, e in più luoghi si distingue tra l'uomo come manifestazione o rivelazione di Dio e Dio come totalità e dunque vera realtà. Il 22 febbraio del 1907 alla domanda «perché sono una manifestazione separata di Dio?» rispondeva: «perché io abbia il bene della coscienza di me stesso e della comunanza con tutto il mondo»¹³⁵.

Sempre più chiara, comunque, negli ultimi pensieri sulla religione è l'idea che di Dio sia meglio non parlare, perché si finisce sempre per attribuirgli caratteristiche umane. Nello stesso tempo deve riconoscere che parlarne ha anche il valore positivo della tensione e della ricerca del divino; eppure, Dio non si coglie che nell'interiorità perché noi viviamo in Lui e di Lui. Dio è infatti l'amore che unisce e questo amore è gioia vitale, eternità senza luogo né tempo. Non c'è per Tolstoj un'altra vita *umana* e la stessa esistenza terrena non è che l'occasione per aprirsi sempre più a Dio, per farsi sempre più manifestazione di Dio, come si legge sempre nel diario citato del 15 settembre 1907:

Nessuno ti esorta al cambiamento e al miglioramento dell'ordine esistente, ma tutta la potenza della vita in te posta ti chiama al cambiamento e al miglioramento della tua vita spirituale interiore, alla manifestazione sempre maggiore in te di Dio. Manifestare in sé stessi sempre più e più Dio, in questo sta la vita e in questo anche la fede¹³⁶.

Non è difficile cogliere nella posizione dello scrittore, che sottolinea la distinzione netta tra interiorità ed esteriorità, tra volontà del Bene e razionalità-rappresentatività, il richiamo al pensiero di Schopenhauer, tanto apprezzato negli

ничего, кроме радости», Tolstoj 1928-1958, t. 58, 108.

135 «Для чего я — отдѣленное проявление Бога? Для того, чтобы я имѣлъ благо сознанія себя и общенія со всѣмъ міромъ», Tolstoj 1928-1958, t. 56, 18.

136 «Никто не призываетъ тебя къ измѣненію и улучшенію существующихъ порядковъ, но вся сила жизни, вложенная въ тебя, призываетъ тебя къ измѣненію и улучшенію твоей внутренней, духовной жизни, къ все большем[у] и большем[у] проявленію въ себѣ Бога. Все больше и больше проявлять въ себѣ Бога — въ томъ жизнь, въ томъ и вѣра», Tolstoj 1928-1958, t. 56, 66.

anni della stesura del suo romanzo *Guerra e pace* [Vojna i mir], e che lo riporta a Kant. Negli appunti delle varianti dell'*Epilogo* al romanzo si legge:

Nel campo della filosofia, ossia nell'ambito del pensiero puro, Kant nella tesi e nell'antitesi della terza antinomia e nella risoluzione dell'idea cosmologica della libertà in connessione con la universale e naturale necessità, e Schopenhauer nel suo *Über die Freiheit des Willens*, e su *Die Welt als Wille und Vorstellung* hanno detto, come a me sembra, nell'impostazione e nella soluzione del problema l'ultima parola della filosofia¹³⁷.

Del resto, esplorando le molte varianti dell'*Epilogo* citato si può notare come già dall'epoca della stesura del suo grande romanzo la necessità e la libertà gli si presentassero come i due aspetti dell'Io stesso, l'inautentico e l'autentico, il relativo e l'assoluto, il condizionato e l'incondizionato, il determinato e il libero: in sostanza il fenomenico e il noumenico. In quest'ottica egli interpretava Schopenhauer come il filosofo che con la libertà della Volontà aveva portato alla luce la realtà metafisica, che per Kant era sempre restata un'incognita, mostrando così un altro tipo di conoscenza, derivante dalla coscienza immediata o intuizione che si afferma nonostante e in contrapposizione alla *razionale* certezza¹³⁸.

In una lettera all'amico Fet del 30 agosto 1869 scriveva di aver passato un'estate piacevolissima, impegnato nella lettura di Kant e di Schopenhauer che

137 «В области философии, то есть в области чистого мышления, Кант в тезе и антитезе 3-й антиномии и в разрешении космологической идеи свободы в соединении с общей и естественной необходимостью, и Шопенгауер в его „*Preischrift über die Freiheit des Willen*“ и „*Welt als Wille und Vorstellung*“, сказали, как мне кажется, последнее слово философии в постановлении и разрешении вопроса», TOLSTOJ 1928-1958, t. 15, 245.

138 «Того самого Ding an sich, который *x*-м остался у Канта или понимался как чистый разум, и источник этого знания видит в непосредственном сознании воли — Der Wille zum Leben, который в сущности так же, как и разум Канта и Ding an sich, есть не что иное, как непосредственное сознание [...], то самое сознание, против которого в своей *Preischrift über die Freiheit des Willen* Шопенгауер неоднократно восстает и беспрестанно возвращается. то самое сознание, против которого в своей *Preischrift über die Freiheit des Willen* Шопенгауер неоднократно восстает и беспрестанно возвращается. [Quella stessa cosa in sé che in Kant era restata una *x* o era intesa come ragion pura, e vede la fonte di tale conoscenza nell'immediata coscienza della volontà — *La volontà della vita* che, in sostanza, come anche la ragione di Kant e la cosa in sé, non è altro che la coscienza immediata [...], quella stessa coscienza contro la quale nel suo scritto premiato *Sulla libertà della volontà* Schopenhauer più di una volta insorge e a cui continuamente ritorna», TOLSTOJ 1928-1958, t. 15, 246.

definiva il più geniale degli uomini¹³⁹. Ma nel corso degli anni le sue riflessioni colsero l'ambiguità di quella schopenhaueriana *libertà della volontà* che lo aveva agli inizi sedotto e che non coincideva affatto con la coscienza della responsabilità che la libertà implica sia nella visione kantiana che nella sua propria. Tuttavia, malgrado il ridimensionamento dell'entusiasmo per il filosofo tedesco, la consonanza con alcuni aspetti fondamentali della filosofia schopenhaueriana si coglie anche nelle idee dell'ultimo periodo della sua vita. In particolare, come si vede dai diari e dalle annotazioni dei taccuini, rimane e addirittura si rafforza la convinzione che la scientificità del sapere è un inganno *appagante* che nasconde all'uomo la verità, distogliendolo dall'impegno faticoso della ricerca di *come* si debba vivere la propria vita naturale in relazione a quella realtà che insieme ci appartiene e ci trascende. In questo caso più che della fedeltà a Schopenhauer la sua convinzione si nutriva di altri apporti, risalenti a una linea di pensiero che opponeva al razionalismo filosofico (da Aristotele all'idealismo hegeliano e al positivismo) una diversa conoscenza, intuitivo-rivelativa, definita *integrale* dai primi slavofili, pensiero che è stato ripreso, approfondito, rielaborato da Vladimir Solov'ev, cui hanno attinto molti filosofi russi della prima metà del Novecento.

Sono punti di avvicinamento di percorsi non convergenti, basti pensare al significato che riveste la dimensione passionale nei due pensatori: espressione della volontà-forza metafisica, dell'inconsapevole brama di vivere in Schopenhauer; e per Tolstoj, invece, elemento della vita empirica individuale, e come tale riconducibile al controllo di una volontà consapevole perché illuminata da una razionalità morale. Essa assume così il significato negativo della *peccami-*

139 «Знаете ли, что было для меня нынешнее лето? — Неперестающий восторг перед Шопенгауэром и ряд духовных наслаждений, к[оторых] я никогда не испытывал. Я выписал все его сочинения и читал и читаю (прочел и Канта), и, верно, ни один студент в свой курс не учился так много и столь многого не узнал, как я в нынешнее лето. Не знаю, переменю ли я когда мнение, но теперь я уверен, что Шоп[енгауэр] гениальнейший из людей [Sapete cos'è stata questa estate per me? Un incessante entusiasmo nei confronti di Schopenhauer e una serie di delizie spirituali che non avevo mai provato. Ho ordinato e letto e sto leggendo tutte le sue opere (ho letto anche Kant), e certo non c'è studente che durante il suo corso abbia studiato e imparato tanto quanto me quest'estate. Non so se un giorno cambierò idea, ma attualmente sono convinto che Schopenhauer è il più geniale degli uomini]», TOLSTOJ 1928-1958, t. 61, 219. Tolstoj, comunque, non era il solo entusiasta del filosofo tedesco, che era noto in Russia già negli anni cinquanta, e Turgenev rivendicava a sé il primato di questa introduzione.

nosità, per quell'uso oggettuale dell'altro che umilia la divinità di entrambi i soggetti. Di conseguenza la ragione stessa nel pensiero dello scrittore non ha un carattere univoco, non è, come per Schopenhauer, una figura-maschera della necessità, ma è anche la guida dell'uomo all'esercizio della libertà, e lo dimostra il suo modo di intendere la religiosità, che richiede non la fede del fanciullo ma una fede razionalmente illuminata.

Tolstoj dal pensiero kantiano trae l'idea del carattere positivo di ciò che è al di là di ogni possibile determinazione. E anche la sua rinuncia a servirsi della ragione per attingere la metafisica non è così radicale come egli stesso avrebbe voluto e come si può arguire da alcune riflessioni che si leggono sui diari¹⁴⁰ e che nelle sue intenzioni avrebbero dovuto servire come materiale di riflessione anche per i lettori, dal momento che riteneva che gli stessi suoi diari sarebbero stati pubblicati.

Ben più coerente nella radicalità della sua rinuncia è Lev Šestov, che come molti intellettuali dell'epoca si recò a trovarlo senza peraltro suscitare l'interesse. Nel diario del 2 marzo 1910 Tolstoj, annotando la sua visita, scriveva, infatti: «È venuto Šestov. Poco interessante, è un "letterato", e certamente non un filosofo»¹⁴¹. Il suo giudizio, se si esclude la definizione di "letterato" potrebbe essere avallato dallo stesso Šestov, ed è questo appunto il motivo per cui il grande scrittore non colse e non poteva cogliere il senso del pensiero *filosofico* del *non-filosofo*.

La filosofia di Šestov è la critica o l'antitesi più determinata e chiara alla filosofia hegeliana, da lui ritenuta l'ultima parola del razionalismo, e risponde a un'esigenza ampiamente diffusa all'epoca in Russia, e diversamente soddisfatta

140 A proposito della ragione logico-categoriale lo scrittore così si esprime nei diari del 2 febbraio 1909: «Разум, к[отор]ому мы приписываем такое решающее, высшее значение, для истинной жизни не имеет не только такого важного значения, но не имеет никакого. Он нужен только для жизни „я“. Он только здесь, среди людей имеет такую важность, обязательность [La ragione a cui noi attribuiamo un tale valore decisivo, il più alto, per la vita vera non soltanto non ha un valore così importante ma non ne ha nessuno. Essa è necessaria soltanto per la vita dell' "io". Soltanto qui, tra gli uomini ha questa importanza, questa necessità]», TOLSTOJ 1928-1958, t. 57, 19.

141 «Приѣхалъ Шестовъ. Мало интересенъ — „литераторъ“ и никакъ не философъ», TOLSTOJ 1928-1958, t. 58, 21. V. F. Bulgakov riporta nei suoi diari il seguente giudizio dello scrittore su Šestov: «Одни думают для себя, другие думают для публики. Так он думает для публики [Gli uni pensano per sé stessi, altri pensano per il pubblico. E lui pensa per il pubblico]», TOLSTOJ 1928-1958, t. 58, 331.

ta. Essa manifesta da un lato l'urgenza di restituire la verità alla sua dimensione metafisica, liberandola dal *presupposto* di un universalismo condizionante, e di conseguenza è la rivendicazione della individualità e molteplicità delle vie conoscitive. In questo egli riconosce la propria vicinanza a Pascal, di cui riporta, come epigrafe a *Il potere delle chiavi* [Potestas Clavium. Vlast' ključej], il pensiero: «Qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté, puisque nous en faisons profession»¹⁴².

È chiaro che una posizione del genere è indifendibile se si ricorre alla metodologia filosofica tradizionale che fa della ragione logica lo strumento fondamentale per il percorso cognitivo, ed è altrettanto chiaro che la stessa difficoltà condiziona l'analisi critica del pensiero che è stato elaborato nel corso dei secoli dai diversi filosofi. Altra è dunque la via che Šestov percorre per l'analisi, non quella accreditata dalla tradizione filosofica definita scientifica, ma quella che egli va scoprendo, come sporadico e improvviso comparire, nel percorso costruttivo dei vari sistemi filosofici, di una linea divergente, non continua, frammentata, che mette in crisi la certezza del percorso prescelto affidato all'universalità logica.

Nell'analisi delle filosofie Šestov cerca i filosofi che le hanno concepite, e a ciascuno di essi chiede conto della veridicità del proprio pensiero, diremmo la prova dell'onestà intellettuale, che trova proprio in quella *défaillance* rivelatrice dell'esistenza di una via diversamente strutturata o addirittura non strutturata, magari un sentiero accidentato se non addirittura un precipizio.

Il lettore è in questo modo disorientato perché mentre pensa di doversi misurare con un pensiero articolato utilizzando lo strumento critico adeguato, come l'analisi dello sviluppo logico delle idee proposte, viene invece deviato su un *non detto* dall'autore che reclama di per sé il primo piano. In questo modo non dimostra una verità, ma la incongruenza del percorso alla luce di quella stessa logica usata dall'autore nella sua costruzione.

Lo sconcerto di fronte a questo procedimento è reso molto bene dalla Lessourd a conclusione del suo saggio *La nuit de Gethsémani. Pascal vu par Léon Chestov*:

142 ŠESTOV 1993, t. 2, 17.

Sans doute, à dépit de cette parenté profonde, le Pascal que Chestov nous présente nous désoriente un peu. Il est vu à partir d'un développement culturel différent, dans un contexte intellectuel différent. Cette étude opère une sorte de défamiliarisation des *Pensées*. Elle renouvelle aussi notre étonnement devant le retentissement exceptionnel de cette œuvre qui a pourtant été longtemps mal comprise, mais qui n'a pas vraiment souffert d'une réception faussée, due aux conditions difficiles dans lesquelles, jusqu'à une époque récente, elle parvenait au lecteur¹⁴³.

Cos'è dunque quel *non-detto*, che pure sarebbe di Pascal, e che destabilizza tanto il lettore? Šestov lo sintetizza in questi termini nel suo scritto *Figli e figliastri del tempo (Il destino storico di Spinoza)* [Synov'ja i pasynki vremeni (Istoričeskij žrebij Spinozy)]:

Con tutto il suo essere sentiva che la chiarezza e distinzione e l'immutabile Dio che non può e non vuole ingannare gli uomini sono principio di morte e annullamento¹⁴⁴.

Il fatto è, per Šestov, che la consequenzialità logica del percorso razionale non può cogliere la verità non perché, come Kant aveva ben chiarito, resta sempre al di qua della metafisica, ma perché quest'ultima, al contrario della realtà empirica che è regolata dalle *leggi naturali*, è la dimensione della libertà *assoluta* che, proprio per il fatto di essere assoluta è anche creatrice. In questo senso il mito della caverna con cui Platone aveva espresso l'intuizione che non c'è modo per l'uomo di attingere la verità se essa stessa non gli si rivela, rimane per Šestov il fondamentale elemento veridico del suo pensiero, imbrigliato per il resto nella sistematicità del mondo delle idee.

Il pensiero di Šestov è e *vuole essere* profondamente religioso e inizia non dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma dal *De profundis clamavi ad Te, Domine*, dall'invocazione di aiuto dell'uomo sofferente che nasce dallo smarrimento e dal bisogno e si rivolge a un *potere che tutto può*, anche capovolgere o cancellare il corso degli eventi, e ad esso l'invocante si affida. E poiché gli eventi dipendono da leggi coercitive immutabili, l'invocante rivolge la sua supplica a chi è al di sopra di esse, e al contrario di esse può provare misericordia e bene-

143 LESOURD 2020(4), 235.

144 ŠESTOV 1993, t. 2, 253.

volenza, dunque una realtà personale con cui può interloquire. In questo sta la libertà dello spirito religioso che direttamente si rivolge a Dio, sottraendosi alla necessità delle leggi di natura e di ragione, le quali in effetti lo escludono.

Lo scritto *Potestas Clavium* mostra appunto i modi e i livelli di consapevolezza di questa esclusione da parte dei filosofi razionalisti, tra i quali, secondo l'autore, soltanto Schopenhauer e Feuerbach avrebbero apertamente e consapevolmente negato Dio, mentre i razionalisti greci e quelli moderni lo avrebbero sostituito con il potere delle leggi. Ma alcuni di essi avrebbero finito per ammettere che la Verità per sua natura è inaccessibile all'uomo¹⁴⁵.

L'autore si sofferma in special modo su Cartesio e Spinoza i quali, nonostante la loro fede nella scienza, sostenevano l'inadeguatezza della mente umana a quella divina, l'una finita, l'altra infinita, e in particolare Spinoza dichiarava che la loro uguaglianza sta solo nel nome, così come il termine cane può indicare sia l'animale che la costellazione, come si legge in *Ethica* I, XVII, *Scholium*¹⁴⁶. Senza accorgersi che con questo essi eliminavano Dio dalla vita umana. Eppure, Spinoza sosteneva che, nonostante non si conosca, Dio è buono e misericordioso e deve essere amato, e questa naturalmente, dal punto di vista del procedimento scientifico non può essere un'affermazione *provata*, come egli avrebbe voluto, ma risulta essere soltanto l'opinione di un singolo individuo¹⁴⁷.

145 «Прочтете ли вы Ансельма, Декарта, Спинозу или Гегеля — как бы ни импонировали вам эти громкие имена и какими бы тонкими ни представлялись вам их соображения, у вас остается неизменно одно впечатление: эти люди в Бога не верили. Или, точнее, то, что они называли Богом, не есть Бог [Se leggete Anselmo, Descartes, Spinoza o Hegel, per quanto questi grandi nomi vi impongano rispetto e per quanto acute vi appaiano le loro considerazioni, resterà sempre in voi un'impressione: questi uomini non credevano in Dio. O più esattamente, ciò che essi chiamavano Dio non è Dio]», ŠESTOV 1993, t. 1, 30.

146 «Ибо разум и воля Бога — совершенно отличаются от наша разума и нашей воли: общи только названия; вроде того, как созвездие Пса и пес, лающее животное [Poi-ché la ragione e la volontà di Dio si distinguono completamente dalla nostra ragione e dalla nostra volontà: comuni sono soltanto le denominazioni, così come la costellazione del Cane e il cane, animale che abbaia]», ŠESTOV 1993, t. 1, 27.

147 «Правда, Спиноза полагает, что хотя Богу нет никакого дела до человека, но все же человек должен любить Бога. И еще — Спиноза полагает тоже, что тот Бог, которого он изображает, достоин всяческой любви и есть все совершенное существо. Но это — уже не „объективное“ суждение, а оценка, т. е. частное мнение частного, хотя и замечательного человека, и доказать его ни *more geometrico*, ни каким-нибудь другим способом невозможно [In effetti Spinoza ritiene che sebbene Dio non si occupi delle cose degli uomini, tuttavia l'uomo deve amare Dio. E ancora — Spinoza ritiene anche

Del resto, sempre secondo Šestov, non sarebbe meno confuso tra i greci il pensiero di Aristotele il quale sosteneva che l'esistenza non appartiene alle idee, ma soltanto alle cose, mentre dichiarava che oggetto del sapere sono solo le idee e non le cose¹⁴⁸. Cartesio, poi, riproponendo la prova ontologica, riteneva che tramite il *lumen naturale* fosse possibile dimostrare l'esistenza di Dio, per questo, osserva sempre Šestov, suona strana la sua affermazione secondo cui il rifiuto di Dio da parte degli atei dipenderebbe sia dal fatto che a Dio vengono attribuiti sentimenti umani, sia dal fatto che la mente umana pretenderebbe di avere una tale forza e sapienza da arrogarsi il diritto di «capire e determinare ciò che Dio può e deve fare [ponjat' i opredelit', čto Bog možet i dolžen delat']»¹⁴⁹.

Così Šestov coglie in fallo i razionalisti, che da un lato ammettono la validità dell'argomentare logico dall'altro la negano, da un lato riconoscono l'assolutezza di Dio e la sua assoluta trascendenza, dall'altro la negano assoggettando Dio alle leggi *universali* del mondo umano. Il carattere necessario della deduzione logica inficia, infatti, proprio la libertà e l'assolutezza di quell'Essere liberissimo, alla cui libertà si appella appunto il querelante Giobbe che chiede che gli siano restituiti la salute i beni e i figli, o secondo la visione, dal punto di vista *umano* paradossale, di Šestov, che ciò che è stato non sia stato.

La lunga disanima delle diverse filosofie più o meno razionalistiche in *Po-testas Clavium* conclude nel giudizio che vero filosofo è considerato dalla coscienza comune soltanto colui che si annulla come individuo singolo e casuale, che rinuncia a sé stesso e ai suoi bisogni, diventando puro soggetto conoscente, spirito pensante, come vuole Hegel, per il quale la morte naturale non è altro

che quel Dio che egli descrive merita tutto l'amore ed è l'essere perfetto. Ma questo non è più un giudizio "obiettivo", bensì una valutazione, ossia un'opinione individuale di un individuo, quantunque persona eccezionale, ed è impossibile dimostrarla sia *more geometrico*, sia in qualsiasi altro modo]», ŠESTOV 1993, t. 1, 28.

148 «Он не признает идеи существующим, для него существуют только единичные вещи, но предметом знания у него оказывается не единичное, а общее, т. е., вопреки поставленному заданию, не существующее, а несуществующее. Это признают даже самые горячие поклонники и приверженцы Аристотеля, вроде Целлера и Шwegлера [Egli non ritiene che le idee abbiano esistenza concreta, per lui esistono concretamente soltanto le singole cose, ma oggetto della conoscenza è per lui non il singolo bensì il generale, ossia, contrariamente a quanto stabilito, non l'esistente, ma il non esistente. Lo riconoscono persino i più fervidi ammiratori e fautori di Aristotele, come Zeller e Schwegler]», ŠESTOV 1993, t. 1, 21.

149 ŠESTOV 1993, t. 1, 26.

che il diritto della natura sull'uomo¹⁵⁰. Il filosofo come tale verrebbe a realizzarsi così totalmente nella dimensione morale¹⁵¹, e non soltanto per gli stoici, dal momento che di stoicismo sarebbero impregnate tutte le filosofie razionaliste.

Eppure, sostiene Šestov, è proprio dall'individuo che muove la rinascita. L'individuo, infatti, già di per sé costituisce la rottura della razionalità con le sue leggi *necessarie*, ed è il motivo per cui le filosofie razionaliste ne fanno volentieri a meno, e sembrerebbe anche lo stesso Pascal quando dichiara che l'io è odioso (*haïssable*), se non fosse che anche per Pascal è la fede che salva, venendo in soccorso alla profonda desolazione di quell'io escluso da tutte le certezze. La salvezza non può essere che nella fede: «Là où se terminent pour la pensée toutes les possibilités, “là se révèlent” pour la foi des possibilités nouvelles»¹⁵².

Come si legge nello scritto *Sulla seconda dimensione del pensiero* [О втором измерении мышления], al razionalista sfugge tutto un ambito di valori che fanno parte di una realtà misteriosa perché libera, non inquadrabile nei sistemi della razionalità, e mentre Socrate e Platone si esercitavano nella meditazione sulla morte, protendendosi oltre i limiti dell'esistenza empirica, Aristotele e gli Stoici vi si assoggettavano, scegliendo di farsi condurre dalle leggi della necessità.

La polemica contro l'universale astratto è utilizzata così da Šestov come base per la rivalutazione dell'individuale concreto. Perciò, pur accettando il giudizio pascaliano sull'uomo «roseau pensant», Šestov fa notare che Socrate non può essere considerato *soltanto* alla stregua di tutti «una canna pensante», e che per quanto piccola possa essere questa canna non può mai essere considerata come una grandezza numerica e per la filosofia una «quantità trascurabile»¹⁵³, perché sempre, quando si contano le persone la matematica viene meno e «il due più due può fare cinque e più». La matematica, conclude Šestov, va bene per il mondo *creato* dalla ragione umana, il mondo astratto, non per la realtà concreta¹⁵⁴.

150 ŠESTOV 1993, t. 1, 29.

151 «Иными словами, началом философии оказывается „моральное“ совершенство человека [In altri termini, il principio della filosofia risulta essere la perfezione “morale” dell'uomo]», ŠESTOV 1993, t. 1, 28.

152 ŠESTOV 1936, t. 3, 272.

153 «Вот тут-то и лежит вся трудность вопроса. Точно ли мыслящий тростник должен быть для философии *quantité négligeable*? [Qui è appunto tutta la difficoltà della questione. È proprio vero che per la filosofia la canna pensante deve essere una quantità trascurabile?]», ŠESTOV 1993, t. 1, 35.

154 «Арифметика правомочна только в подвластном человеку мире „идеального“ —

Il mito, non la dimostrazione razionale, parla all'uomo della sua derivazione divina, ossia della libertà. Il divieto fatto ad Adamo nel paradiso terrestre di mangiare del frutto dell'albero della scienza del bene e del male, pena la morte, va inteso come una messa in guardia, come la rivelazione che la vita vera è libertà, non acquietamento, e come il bene e il male non stiano nell'obbedienza o meno ad una legge, che con l'uniformità del giudizio cancella l'irriducibilità di ogni singolo, e che per sua natura è sempre coercitiva e insieme rassicurante, ma nel consistere o meno nella libertà, che è il fondamento metafisico del nostro essere.

La figura di Giobbe che con confidenza si rivolge a Dio è il simbolo della familiarità dell'uomo con lui, e non è arbitrio la libertà di cui qui si parla, ma quella libertà di cui fruisce l'uomo per la consapevolezza della stretta sua dipendenza da Dio, a cui giunge il più delle volte quando tocca il fondo della solitudine, della inconsistenza nell'autonomia. Allora soltanto la consapevolezza non è astratta congettura perché radicata nell'esperienza viva e viene, come *rivelazione*, dal profondo dell'essere; questo è il significato del *De profundis*.

Šestov non fa della religione un momento a parte dal quotidiano, dall'esperienza empirica, e dalla riflessione scientifica, come un campo a sé su cui meditare con spirito libero dalle varie occupazioni. Naturalmente parlando di religione si intende anche tutto questo, la ricerca teorica, la professione di fede, il culto in tutti i suoi aspetti. Ma la vera essenza della dimensione religiosa egli la coglie là dove deve essere, nella coscienza profonda del vivere, dove dall'angoscia insanabile del *non senso* balugina il lume dell'unico senso possibile: Dio. La dimensione religiosa si rivela dunque come il senso profondo del vivere, come *l'ultimo e primo* baluardo di difesa dall'orrore del nulla.

может быть, главным образом даже исключительно потому, что этот мир самим человеком и создан и потому покорен своему творцу. В мире же реальном иерархия другая. Там „больше“ то, что в мире идеальном „меньше“ [L'aritmetica ha competenza soltanto nel mondo „dell'ideale“, soggetto al potere umano – forse principalmente, persino esclusivamente, poiché questo mondo è stato fatto dall'uomo stesso e perciò è sottomesso al proprio creatore. Nel mondo reale, invece, la gerarchia è diversa. Là è „maggiore“ ciò che nel mondo ideale è „minore“]», ŠESTOV 1993, t. 1, 35.

3. Considerazioni conclusive

A conclusione di questa analisi relativa al pensiero di alcune figure di rilievo della cultura russa che in qualche modo sono state *toccate* dal giudizio di Pascal sulla miseria e grandezza dell'uomo e hanno misurato la distanza tra *l'esprit de géométrie* e *l'esprit de finesse*, si può osservare che hanno tentato, con modalità differenti, il recupero della ragione sotto accusa, posposta, nella sua professione di garante della verità, alla fede.

L'interpretazione del *peccato originale* come l'autoconsegna dell'uomo a una ragione legislatrice non è certamente soltanto di Šestov, e in Russia più di un filosofo vi aveva aderito, considerando l'esito annunciato, la morte, non una punizione per la disobbedienza al divieto divino, ma una conseguenza *naturale* della seduzione della ragione che chiude il vivere nei confini della legge e stabilisce i tempi e i modi della nascita e della morte a cui tutto il creato è assoggettato. Ma Šestov è forse l'unico che dal mito tragga direttamente ed essenzialmente non l'idea della condizione dell'uomo soggetto al male e alla morte, quanto piuttosto quella della condizione di preclusione della fede, perché la ragione nasconde Dio e al posto della sua libera onnipotenza pone il ferreo condizionamento delle leggi.

Si è detto che Šestov è il filosofo di una sola idea e l'affermazione, nella sua apparente superficialità, contiene la verità che tutta la riflessione di questo studioso muove dalla fondamentale convinzione che per l'uomo non c'è nulla di così importante che possa in qualche modo supplire all'esclusione della comunanza con Dio dalla sua coscienza. E non si può certo dire che la sua convinzione sia frutto di un forte quanto *cieco* sentimento, perché Šestov è uno studioso di grande cultura che ha ben usato la ragione, e ne ha seguito i possibili percorsi. Anche il mito dell'albero della conoscenza è usato da lui in maniera originale, non vuole, infatti, significare la caduta da una condizione di soddisfatta perfezione in un mondo dove imperano il male e la morte, ma è piuttosto la constatazione che le vie della cosiddetta normalità, della legge, non portano al Dio vivente, fonte di vita.

Dunque la fede. Ma la fede per Šestov non è un salto nel buio, come potrebbe sembrare, perché la seconda dimensione del pensiero che si apre alla metafisica,

e per il cui tramite l'uomo intuisce che Socrate non è una entità trascurabile, è anche *pensiero* che in qualche modo attinge una realtà metafisica, *misteriosa* dal punto di vista della logica, di cui l'uomo si *riconosce* partecipe, e che pur nella sua estraneità al controllo della ragione categoriale, emerge inopinatamente nelle *sviste* della costruzione razionale. Il pensiero di Šestov matura attraverso un lungo percorso di riflessione che, come osserva Geneviève Piron nel suo interessante studio sull'autore, dove esamina non solo gli scritti pubblicati, ma anche i manoscritti e le lettere, lo pone continuamente di fronte al non senso della vita empirica presa nella sua presunta assolutezza:

On voit qu'il est fortement aux prises avec le sentiment d'absurdité et que sa réponse positive cherche à limiter l'impact sur son esprit de la question « A quoi bon ! »¹⁵⁵.

Certo, la ragione che rileva i nessi di cui è intessuta la realtà empirica è irrinunciabile: l'uomo vive nel mondo della necessità e con essa vi si deve orientare, eppure con la sua necessità essa acceca, perché rifiuta la legittimazione dell'altra dimensione, quella dello spirito che è libero e non conosce, ma *porta in sé* la presenza di Dio. Citando *La nuit de Gethsémani* in cui Šestov dichiara che Pascal fa parte di quei pochi che sono riusciti a non cedere al sonno delle evidenze, Françoise Lesourd rileva giustamente questa apertura nel pensiero dell'autore, una attenuazione della sua durezza:

La nuit de Gethsémani permet de nuancer notre conception de la philosophie de Chestov [...] On peut sentir ici une forme de « violence » qui le rapproche de Pascal. Pourtant, elle est adoucie par la constatation que rares sont ceux qui peuvent vivre sans le « sommeil » des évidences. Pascal fait partie de ceux qui ont le douloureux privilège de rester éveillé, mais Chestov reconnaît que le sommeil de la raison ne peut être condamné, il est indispensable à la vie¹⁵⁶.

155 La studiosa riporta un passo dal Ms 1, 1896, fs 28-32, che recita: «Si la nécessité est une condition subjective de nos perceptions, si, par conséquent, un autre moyen d'existence était possible, quelle cruauté se serait pour l'homme qui se trouve sans raison soumis à la loi sans visage de la nécessité. Si la nécessité n'est pas nécessaire, n'est pas nécessaire inconditionnellement, Macbeth a raison quand il dit que la vie est un conte plein de bruit et de fureur raconté par un idiot... [...] La nécessité doit être expliquée comme une conséquence du but», PIRON 2010, 137.

156 LESOURD 2020(4), 234.

E tuttavia bisogna riconoscere che sebbene anche la *conoscenza integrale* di Kireevskij e l'*unitotalità* di Solov'ëv costituiscano una forma di recupero della ragione logica all'interno di una conoscenza esperienziale più profonda e concreta, tra gli autori citati soltanto Frank ha condotto *logicamente* il recupero della dimensione *veritativa* della ragione, mentre Tolstoj pur sottolineando il primato della ragione pratica rispetto a quella teoretica, si è servito della logica per precisare carattere e confini della *vera* fede.

Il pensiero di Frank appare il percorso più coerentemente critico e in questa scelta si avverte la lezione di Husserl, di cui nel 1909 era uscito con la sua curatela e introduzione il I libro delle *Ricerche logiche* in traduzione russa. Ma i suoi interessi di natura religiosa lo portano su altra via, senza però fargli abbandonare lo strumento logico dell'analisi. L'attingimento della dimensione metafisica da parte sua non avviene, infatti, *a scapito* della ragione logica, ma tramite questa, che costituisce lo strumento di orientamento nel mondo dell'esperienza umana, con cui gli è possibile risalire a quella dimensione di totalità inafferrabile e indicibile da cui affiorano le conoscenze oggettuali. E non si tratta di una totalità indefinibile e inconcepibile dal punto di vista numerico e concettuale, ma una totalità che resta al di là di ogni determinazione che non sia quella di inconcepibile [nepostižimoe], colta già come sfondo alla domanda "che cos'è?". Cosicché nell'oggetto dato è già presente l'intenzionalità alla totalità, la quale non può essere definita, neppure come assoluto e sfugge a qualsiasi altra determinazione concettuale:

Noi cogliamo la sua caratteristica soltanto tramite "la dotta ignoranza", soltanto tramite l'individuazione della sua distinzione *categoriale* da qualsiasi contenuto particolare positivo della conoscenza. E cioè: noi la conosciamo attraverso l'individuazione in essa dell'unità antinomica dell'identità e della distinzione, della integrità e della separatezza, in cui consiste la sua sovralogica (e perciò indefinibile logicamente) essenza¹⁵⁷.

157 «Мы постигаем ее своеобразие только через „умудренное неведение“, т.е. через усмотрение ее *категориального* отличия от всякого частного положительного содержания знания. А это значит: мы познаем ее через усмотрение в ней антиномистического единства тождества и различия, полноты и отрешенности, в которой состоит его сверхлогическое (и потому логически неопределимое) существо», FRANK 2003, 201.

Questo si legge in *La realtà e l'uomo* [Real'nost' i Čelovek], che è il suo ultimo libro uscito postumo, in cui si prefigge il superamento [preodolenie] di quell'infuato dissidio tra due fedi, la fede in Dio e la fede nell'uomo [togo rokovogo razdora meždu dvumja verami – veroj v Boga i veroj v čeloveka], dissidio che ritiene caratteristico della vita spirituale europea degli ultimi secoli e la causa della sua tragicità¹⁵⁸.

Frank supera *l'abisso* della fede di Pascal trovando che l'esperienza religiosa è intimamente collegata con l'esperienza metafisica, per la quale è facile risalire all'idea di Dio, perciò la filosofia che è «conoscenza intellettuale dell'essere è organicamente legata alla religione, e non ne è separata da un abisso impraticabile; nello stesso tempo, proprio per questo è possibile – e perciò anche necessaria – la considerazione filosofica della stessa esperienza religiosa e del suo oggetto, Dio»¹⁵⁹. Naturalmente c'è una specificità dell'esperienza religiosa che sfuggirà sempre al sapiente, ma la profonda unità dello spirito umano e della realtà metafisica giustifica l'unità di cuore e ragione, «qualsiasi convincimento dell'assoluta loro separazione conduce solo all'oscurantismo sia in filosofia che in religione»¹⁶⁰.

Il recupero della ragione in tutti i suoi aspetti è dunque necessario non soltanto per il vivere quotidiano, ma per la vita spirituale e intellettuale dell'uomo, che anche nella distinzione delle sue facoltà è pur sempre unità.

La confessione del suo debito nei confronti di Vladimir Solov'ëv riguardo all'*unitotalità* [vseedinstvo], in realtà non chiarisce, ma finisce per offuscare l'originalità del suo pensiero. E a questo proposito si potrebbe riprendere anche la critica di Caussat riguardo alla *philosophia perennis*, perché i risultati o contenuti di un pensiero, separati dal percorso attraverso il quale sono stati raggiunti, inseriti in altro sistema non sono più gli stessi. E dunque l'unità del tutto nel pensiero di Frank si presenta alquanto diversa da quella pensata da Solov'ëv, e

158 FRANK 2003, 133.

159 «Именно поэтому философия — мыслящее познание бытия — органически связана с религией, а не отделена от нее непроходимой бездной; и вместе с тем именно в силу этого возможно — а потому и необходимо — философское осмысление самого религиозного опыта и его предмета, Бога», FRANK 2003, 257.

160 «Всякое убеждение и безусловном их разрыве приводит только к обскурантизму и в философии, и в религии», FRANK 2003, 257.

non perché non figuri in entrambe la *Teandria*, quanto piuttosto per il carattere che nelle due visioni ha l'uomo con la sua ragione.

Che dire dunque della critica di Caussat alla *philosophia perennis*? Forse che le soluzioni che pospongono la ragione alla fede, o quelle che pospongono l'individuo alla Storia, sono effettivamente uguali per ogni filosofo che le condivide, oppure l'astrazione che si fa dal percorso di cui sono il risultato in realtà ne viene ad alterare il significato? Con questo non si vuole sostenere che il ricorso a Pascal da parte dei filosofi e letterati russi sia superficiale o occasionale, ch  anzi la diffusione nella cultura russa del suo pensiero dimostra lo spessore dell'attenzione. La lucida essenzialit  con cui Pascal presenta la condizione umana si impone, costringendo alla riflessione anche chi in qualche modo cerchi di ignorarla. Non si tratta, infatti, soltanto del comune sentimento della precariet  della vita, ma del problema che emerge dalla presa di coscienza di questo sentimento. L'«  quoi bon !» su cui si tormentava Šestov, la domanda sul senso della vita e sul valore del pensare resta sempre il punto di partenza della riflessione filosofica, ed   appunto su questo piano che avviene l'incontro con Pascal.

ANGELA DIOLETTA SICLARI

UNIVERSIT  DEGLI STUDI DI PARMA*

* angdio@libero.it; Universit  degli Studi di Parma, Dipartimento di Discipline Umanistiche, Sociali e delle Imprese Culturali, Via Massimo d'Azeglio 85, 43100 Parma PR, Italia.

BIBLIOGRAFIA

ALTASHINA 2020 = VERONICA DMITRIEVNA ALTASHINA, «Le « roseau pensant » dans la poésie russe», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 59-68, Paris, Classiques Garnier, 2020.

BELYJ 1999 = ANDREJ BELYJ (BORIS NIKOLAEVIČ BUGAEV), *Duša camosoznajuščaja* [L'anima autocosciente], Moskva, Kanon+ OI „Reabilitacija“, 1999.

BERDJAEV 1983 = NIKOLAJ BERDJAEV, *Sobranie Sočinenij. 1. Samoposnanie (Opyt filofskoj avtobiografii), izdanie vtoroe ispravlennoe i dopolnennoe* [Raccolta delle opere. 1. Autocoscienza (Saggio di autobiografia filosofica), seconda edizione corretta e integrata], Paris, YMKA-Press, 1983.

BLOK 1918 = ALEKSANDR ALEKSANDROVIČ BLOK, *Rossija i intelligencija (1907-1918)* [La Russia e l'intelligencija (1907-1918)], Moskva, izdatel'stvo „Revoljucionnyj Socializm“, 1918.

BLOK 1962 = ALEKSANDR ALEKSANDROVIČ BLOK, «Krušenie gumanizma [Il crollo dell'umanesimo]», in ALEKSANDR ALEKSANDROVIČ BLOK, *Sobranie sočinenij* [Raccolta delle opere], t. 6, 93-115, Moskva-Leningrad, Gosudarstvennoe izdatel'stvo Chudožestvennoj Literatury, 1962.

BLOK 1981 = ALEKSANDR BLOK, *Poesie, con testo russo a fronte*, ed. BRUNO CARNEVALI, La Spezia, Club del libro F.lli Melita, 1981.

BULGAKOV 1909 = SERGEJ NIKOLAEVIČ BULGAKOV, «Geroizm i podvižničestvo [Eroismo e ascetismo]», in *Vechi. Sbornik statej o russkoj intelligencii* [Pietre miliari. Raccolta di articoli sull'intelligencija russa], 23-69, Moskva, Tipografija V.M. Sablina, 1909.

CAUSSAT 2020 = PIERRE CAUSSAT, «Sémion Frank face à Blaise Pascal. L'inconcevabilité ordonnée face à l'inconcevabilité dissonante», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 181-207, Paris, Classiques Garnier, 2020.

DOSTOEVSKIJ 1972-1990 = FĖDOR MICHAJLOVIČ DOSTOEVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenija v tridcati tomach* [Raccolta completa delle opere in trenta volumi], Leningrad, Nauka, 1972-1990.

FLOROVSKIJ 1987 = GEORGIJ FLOROVSKIJ, *Vie della teologia russa*, ed. PIER CESARE BORI, trad. FLAVIA GALANTI, Genova, Marietti, 1987.

FRANK 1931 = SEMËN LJUDVIGOVIČ FRANK, «Dostoevskij i krizis gumanizma (k 50 letiju dnja smerti Dostoevskogo) [Dostoevskij e la crisi dell'umanesimo (Per i 50 anni dal giorno della morte di Dostoevskij)]», *Put'. Organ russkoj religioznoj my-sli* [La via. Organo del pensiero religioso russo] 27 (Aprel' [aprile] 1931), 71-78.

FRANK 2003 = SEMËN LJUDVIGOVIČ FRANK, «Real'nost' i čelovek [La realtà e l'uomo]», in SEMËN LJUDVIGOVIČ FRANK, *S nami Bog* [Dio è con noi], 133-435, Moskva, Izdat. AST, 2003.

GREGORIO DI NISSA 1863 = GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, in S. P. N. GREGORII EPISCOPI NYSSENI, *Opera quae reperiri potuerunt omnia* (ed. Morell, 1638), *nunc denuo correctius et accuratius edita et multis aucta*, ed. JACQUES PAUL MIGNE, t. 1, 123-257, Paris, Apud J.-P. Migne editorem, 1863 (Patrologia Graeca, XLIV).

GUERMÈS 2015 = SOPHIE GUERMÈS, «Le problème du christianisme (1890-1902)», in SOPHIE GUERMÈS, CLÉLIA ANFRAY (eds.), *Dossier « Zola et Tolstoï »*, *Les cahiers naturalistes* 89 (2015), 49-75.

HERZEN, OGAREV 1955 = ALEKSANDR IVANOVIČ HERZEN, NIKOLAJ PLATONOVIC OGAREV, *Gercen i Ogarev II* [Herzen e Ogarëv II], ed. VIKTOR VLADIMIROVIC VINOGRADOV, Moskva, izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1955 (Literaturnoe Nasledstvo [Eredità letteraria], 62).

KIREEVSKIJ 1911 = IVAN VASIL'EVICH KIREEVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij v dvouch tomach* [Raccolta completa dell'opera in due volumi], ed. MICHAÏL GERŠENZON, Moskva, tipografija Moskovskogo universiteta, 1911.

KROTOV 2020 = ARTËM ALEKSANDROVIČ KROTOV, «Descartes et Pascal dans la pensée de Nicolas Berdiaev et Boris Vycheslavtsev», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 209-220, Paris, Classiques Garnier, 2020.

LESOURD 2020(1) = FRANÇOISE LESOURD, «Introduction. La réception de l'œuvre de Pascal dans la culture russe», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 11-12, Paris, Classiques Garnier, 2020.

LESOURD 2020(2) = FRANÇOISE LESOURD, «La réception tolstoïenne de Pascal, vue par les penseurs russes», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 71-80, Paris, Classiques Garnier, 2020.

LESOURD 2020(3) = FRANÇOISE LESOURD, «Le Cercle de lecture. Une œuvre tardive de Tolstoï», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pa-*

scal. *Hier et aujourd'hui*, 107-117, Paris, Classiques Garnier, 2020.

LESOURD 2020(4) = FRANÇOISE LESOURD, «La Nuit de Gethsémani. Pascal vu par Léon Chestov», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 221-235, Paris, Classiques Garnier, 2020.

MANFREDI 2004 = PAOLA MANFREDI, *Il neocristianesimo nelle riunioni religioso-filosofiche di Pietroburgo (1901-1903)*, ed. MARIA CANDIDA GHIDINI, Milano, Mimesis, 2004.

MICHAUT 1902 = GUSTAVE MICHAUT, *Les Époques de la Pensée de Pascal. Deuxième édition, revue et augmentée*, Paris, Albert Fontemoing éditeur, 1902.

NOVIKOV 1951 = NIKOLAJ IVANOVIC NOVIKOV, *Izbrannyye Sočineniya* [Opere scelte], ed. GEORGIJ PANTELEJMONOVIC MAKOGONENKO, Moskva-Leningrad, Chudožestvennaja Literatura, 1951.

PANKRATIEV 2020 = OLEG VLADIMIROVIČ PANKRAT'EV, «Pascal et Dostoïevski, à la naissance de la pensée existentialiste», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 165-179, Paris, Classiques Garnier, 2020.

PASCAL 1671 = BLAISE PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets* [...]. *Troisième édition*, Paris, Chez Guillaume Desprez, 1671. Prima edizione 1670.

PASCAL 1993 = BLAISE PASCAL, *Pensieri. Testo francese a fronte*, ed. ADRIANO BAUSOLA, Milano, Rusconi Libri, 1993.

PASCAL 2002 = BLAISE PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, ed. ALBERT RAFFELT, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau, 2002. URL: <https://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/pascal/pensees.pdf> (ultimo accesso 24 marzo 2025).

PIRON 2010 = GENEVIÈVE PIRON, *Léon Chestov, philosophe du déracinement. La genèse de l'œuvre*. Lausanne, Éditions l'Âge d'homme, 2010.

ŠESTOV 1936 = LEON ŠESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle (Vox clamantis in deserto)*, trad. TATIANA RAGEOT, BORIS DE SCHLOEZER, Paris, Vrin, 1936.

ŠESTOV 1940 = LEON ŠESTOV, «À la mémoire d'un grand philosophe : Edmund Husserl», *Revue philosophique de France et de l'Étranger* 129(1-2), 5-32.

ŠESTOV 1957 = LEON ŠESTOV, *Sola fide. Luther et l'Église*, trad. SOPHIE SÈVE, Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

ŠESTOV 1993 = LEON ŠESTOV, *Sočinenija v dvuch tomach* [Opere in due volumi], Moskva, izd. „Nauka“, 1993.

STREL'TSOVA 2020(1) = GALINA JAKOVLEVNA STREL'COVA, «Pascal et la culture russe», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 15-32, Paris, Classiques Garnier, 2020.

STREL'TSOVA 2020(2) = GALINA JAKOVLEVNA STREL'COVA, «Paskal' v Rossii [Pascal in Russia]», in *Russkaja Filosofija. Ènciklopedija. Izdanie tret'e* [La filosofia russa. Enciclopedia. Terza edizione], ed. MICHAÏL ALEKSANDROVIČ MASLIN, PETR PETROVIČ APRYŠKO, JURIJ NIKOLAEVIČ SOLODUCHIN, A. P. POLJAKOV, 411-413, Moskva, Mir filosofii, 2020. Prima edizione 1995.

TARASOV 2004 = BORIS NIKOLAEVIČ TARASOV, «Mysljaščij trostnik». *Žizn' i tvorčestvo Paskalja v vosprijatii russkich filosofov i pisatelej* [«La canna pensante». La vita e l'opera di Pascal nella ricezione degli scrittori russi], Moskva, Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2004.

TARASOV 2020 = BORIS NIKOLAEVIČ TARASOV, «La notion de « cœur » chez Pascal et dans la littérature et la philosophie russes», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 33-57, Paris, Classiques Garnier, 2020.

THIROUIN 2020 = LAURENT THIROUIN, «La maladie d'Ivan Ilitch. Tolstoï lecteur de Pascal», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 81-106, Paris, Classiques Garnier, 2020.

TOLSTOJ 1928-1958 = TOLSTOJ LEV NIKOLAEVIČ, *Polnoe sobranie sočinenij* [PSS] *v 90ch tomach* [Raccolta completa delle opere in 90 volumi], Moskva-Leningrad, Gosudarstvennoe izdatel'stvo „Chudžestvennaja Literatura“, 1928-1958.

TRUBECKOJ 1994 = SERGEJ NIKOLAEVIČ TRUBECKOJ, *Sočinenija* [Opere], ed. PIAMA P. GAJDENKO, Moskva, Mysl', 1994.

PASCAL, OU LE RÈGNE DE LA FORCE

LUCIE LEBRETON

Abstract: If Pascal is essentially present in common representations and in the studies devoted to him as a spiritual and religious author, rarely has a thinker given force such a place in his reading of reality. In his view, it is the 'queen of the world', and even the queen of queens, since it governs the formidable powers of custom and imagination. We show here that Pascal's analyses of force go far beyond the political framework in which they are generally confined. Indeed, Pascal's reign of force seems to constitute a philosophical – as well as a scientific – thesis on the nature of reality: we live in a physical world, in a world of bodies entirely governed by force and, although we find it hard to recognise, along with concupiscence it constitutes 'the source of all our actions'. This study thus sets out to highlight what makes Pascal a great thinker on force, one who will inspire the most daring philosophers in their speculations.

Keywords: Pascal; force; reality; imagination; custom; three orders; material; spiritual.

English title: *Pascal, or the Reign of Force*

C'est d'abord en tant qu'auteur religieux et spirituel que Pascal est présent dans les représentations communes et, de fait, c'est souvent sous cet angle qu'il a été commenté et étudié¹. Pourtant, rarement un penseur aura accordé à la force une telle place dans sa lecture du réel. Elle est « la reine du monde² », « le tyran³ » de ce monde, répète Pascal. Elle « règle tout », règne « partout et toujours⁴ » et constitue ici-bas ce qu'il y a de « plus essentiel⁵ ». Les pensées pascaliennes sur la force sont généralement tenues pour des réflexions d'ordre politique⁶. C'est déjà ainsi que les abordaient les éditeurs de Port-Royal, et sans doute est-ce pour cette raison qu'ils ont écarté bon nombre d'entre elles de l'ouvrage qu'ils préparaient. Ainsi, note Laurent Thirouin,

1 Mentionnons à titre d'exemple l'excellent DESCOTES 2006.

2 Fr. 554-463. Pour les *Pensées*, la première référence est à l'édition de Louis Lafuma (PASCAL 1963), la seconde à l'édition de Philippe Sellier (PASCAL 2011) (désormais fr.). Les *Provinciales* seront citées d'après l'édition de Louis Cognet (désormais PP). Les autres œuvres de Pascal seront citées d'après l'édition de Jean Mesnard (désormais OC).

3 Fr. 665-546.

4 Fr. 767-632.

5 Fr. 44-78.

6 Voir à ce sujet LAZZERI 1993 ; BOUCHILLOUX 1994 ; FERREYROLLES 1996 ; THIROUIN 2018.

dans les papiers laissés par Pascal, il y avait matière à un chapitre politique, que les premiers éditeurs, semble-t-il, avaient même envisagé d'introduire dans l'ouvrage des *Pensées*. C'est en tout cas ce que laissent entendre les cahiers Vallant. La prudence aura prévalu, ou plus vraisemblablement un souci d'homogénéité. Que viendraient faire ces considérations sur le gouvernement de la cité dans ce livre à tonalité essentiellement religieuse, ou spirituelle⁷ ?

Pourtant, la notion de force chez Pascal nous semble largement dépasser ce cadre politique. Car le règne de la force paraît bien être dans ses écrits une thèse, sinon métaphysique (car ce terme, on le sait, convient assez peu à la pensée pascalienne), du moins philosophique – en plus d'être scientifique – sur la nature du réel. Nous vivons dans un monde physique, dans un monde de corps entièrement régis par la force et, bien que nous ayons du mal à le reconnaître, elle constitue avec la concupiscence « la source de toutes nos actions⁸ » – tel est le constat sans appel devant lequel nous place sans cesse l'auteur des *Pensées*. Et si ce constat donne bien lieu, de la part de Pascal, à une interprétation théologique et spirituelle, celle-ci ne l'entame en rien. Nous tâcherons donc ici de mettre en évidence ce qui fait de Pascal un grand penseur de la force.

I. La reine des reines

La force n'est pas la seule, dans les écrits pascaliens, à être qualifiée de « reine du monde », puisque ce titre est également attribué à l'imagination⁹ et – indirectement, par le biais de Montaigne – à la coutume¹⁰. L'on pourrait dès lors être tenté de relativiser le poids de cette expression. Cette répartition paraît en effet suggérer que, si la force peut beaucoup, son règne, néanmoins, n'est pas sans partage. Il n'en est rien pourtant. Car, à y regarder de près, l'on constate que Pascal établit une hiérarchie très nette entre ces différentes puissances, et fait incontestablement de la force la reine des reines.

⁷ THIROUIN 2018, 217.

⁸ Fr. 97-131.

⁹ Voir fr. 44-78.

¹⁰ Voir fr. 577-480 : « Montaigne a vu [...] que la coutume peut tout ». Voir également MONTAIGNE 2004, I, 23, 115 : « Il n'est rien qu'elle [la coutume] ne fasse, ou qu'elle ne puisse : et avec raison l'appelle Pindarus, à ce qu'on m'a dit, la Reine et Emperière du monde. »

Le cas de l'imagination le montre avec clarté. On sait le rôle écrasant que Pascal accorde à « cette maîtresse du monde¹¹ », à cette « partie dominante en l'homme¹² » qui, de multiples manières, fait plier la raison :

Qui dispense la réputation, qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, aux grands, sinon cette faculté imaginante ? Combien toutes les richesses de la terre sont insuffisantes sans son consentement¹³ !

Comme le fait remarquer Gérard Ferreyrolles, lorsque Pascal qualifie quelques lignes plus loin l'opinion de « reine du monde », c'est en fait à l'imagination que revient ce titre, parce que l'opinion « est la modalité selon laquelle l'imagination passe du premier au second "ordre de choses"¹⁴ », c'est-à-dire de l'ordre des corps à celui de l'esprit :

Nous ne pouvons pas seulement *voir* un avocat en soutane et le bonnet en tête sans une *opinion* avantageuse de sa suffisance¹⁵.

Ce commentateur souligne ainsi « la parenté ou quasi équivalence chez Pascal de l'opinion et de l'imagination¹⁶ », bien mise en évidence par ce passage du fragment 44-78 :

L'imagination dispose de tout. Elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du monde. / Je voudrais de bon cœur voir le livre italien dont je ne connais que le titre, qui vaut lui seul bien des livres, *Dell' opinione regina del mondo*. J'y souscris sans le connaître¹⁷.

11 Fr. 44-78 : « Il faut, puisqu'il y a plu, travailler tout le jour pour des biens reconnus pour imaginaires. Et quand le sommeil nous a délassés des fatigues de notre raison, il faut incontinent se lever en sursaut pour aller courir après les fumées et essayer les impressions de cette maîtresse du monde. »

12 Fr. 44-78.

13 *Ibid.*

14 FERREYROLLES 1995, 154.

15 Fr. 44-78 (Nous soulignons).

16 FERREYROLLES 1995, 155.

17 Fr. 44-78.

Pourtant, le fragment 554-463 paraît bien nuancer, et même rectifier ce propos : « La force est la reine du monde, et non pas l'opinion¹⁸ », peut-on y lire. Le fragment 665-546 nous en donne la raison :

L'empire fondé sur l'opinion et l'imagination règne quelque temps et cet empire est doux et volontaire. Celui de la force règne toujours. Ainsi l'opinion est comme la reine du monde mais la force en est le tyran¹⁹.

La distinction entre « roi » et « tyran » recouvre généralement chez Pascal celle du pouvoir légitime et illégitime, parce que « la tyrannie consiste au désir de domination universelle et hors de son ordre²⁰ ». On sait toutefois que l'imagination exerce – tout autant que la force – une puissance qui excède le domaine du légitime, puisqu'elle est justement ce qui permet à l'ordre des corps d'empiéter sur celui de l'esprit. Dès lors, la distinction entre « roi » et « tyran » nous semble plutôt reposer dans ce fragment sur la différence entre l'« empire doux et volontaire » de l'une et la domination rude et involontaire de l'autre. L'imagination séduit, la force contraint. Comme le dit le fragment 97-131 :

La concupiscence et la force sont les sources de toutes nos actions. La concupiscence fait les volontaires, la force les involontaires²¹.

C'est encore ce que dit le fragment 149-182 qui explique s'agissant de l'homme :

Toutes les créatures ou l'affligent ou le tentent, et dominant sur lui ou en le soumettant par leur force ou en le charmant par leur douceur, ce qui est une domination plus terrible et plus injurieuse²².

Si la domination de l'imagination est plus injurieuse, elle est toutefois moins sûre que celle de la force, parce qu'elle n'a pas la nécessité qui la caractérise²³. La

18 Fr. 554-463.

19 Fr. 665-546.

20 Fr. 58-92.

21 Fr. 97-131.

22 Fr. 149-182.

23 Voir fr. 103-135 : « Il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. »

force s'impose de l'extérieur ; la concupiscence, sur laquelle joue l'imagination, agit de l'intérieur. Mais la domination qui « tente » est moins certaine que celle qui « afflige » : l'on peut résister à la tentation, non à la contrainte. Les désirs humains sont en outre si fluctuants que rien ne peut durablement s'établir sur eux :

Les principes de plaisir ne sont pas fermes et stables. Ils sont divers en tous les hommes, et variables dans chaque particulier avec une telle diversité, qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre en divers temps²⁴.

L'empire de l'imagination « règne quelque temps », tandis que celui de la force « règne toujours ». C'est pourquoi le titre de « reine du monde » est nuancé d'un « comme » dans le fragment 665-546 : l'imagination est « *comme* la reine du monde », tandis que la force « en est le tyran ». Ce titre ne lui est plus attribué que de manière analogique : elle ressemble à la reine du monde, elle a quelque chose de son pouvoir – cependant la vraie reine, la reine des reines, n'est autre que la force. L'anecdote du fragment 797-650 le rappelle durement :

Quand la force attaque la grimace, quand un simple soldat prend le bonnet carré d'un premier président et le fait voler par la fenêtre²⁵.

Le dernier en force, le « simple soldat », l'emporte ici sur le premier en imagination, le « premier président ». En effet, le poste de « premier président » – c'est-à-dire de magistrat à la tête d'une juridiction –, comme celui de « chancelier », est « faux » :

Le chancelier est grave et revêtu d'ornements, car son poste est faux et non le roi : il a la force. Il n'a que faire de l'imagination. Les juges, médecins, etc. n'ont que l'imagination²⁶.

24 *De l'art de persuader*, OC, III, 417.

25 Fr. 797-650.

26 Fr. 87-121.

Tous les gens « déguisés » – les juges avec « leurs robes rouges, leurs hermines », les médecins avec leurs « soutanes » et leurs « mules », les docteurs avec leurs « bonnets carrés » et leurs « robes trop amples de quatre parties²⁷ » – cherchent d’abord à masquer l’impuissance qui est la leur dans le domaine de l’esprit : si le magistrat connaissait « la véritable justice », si le médecin connaissait « le véritable art de guérir²⁸ », ils n’auraient que faire de ces accoutrements. Ceux-ci visent à faire croire qu’ils sont grands dans l’ordre de l’esprit – ce qu’ils ne sont nullement. Mais ils visent aussi – notamment dans le cas du chancelier ou du premier président – à donner l’apparence de la force, à faire oublier que la force réelle n’est pas entre leurs mains. Pascal rappelle au fragment 95-129 qu’« être brave », c’est-à-dire vêtu avec recherche, « c’est montrer sa force », en faisant voir que « de nombreuses personnes travaillent pour soi » : « c’est montrer par ses cheveux qu’on a un valet de chambre, un parfumeur, etc. Par son rabat, le fil, le passement, etc.²⁹ » Pourtant, celui qui détient réellement et plus directement la force n’a pas besoin d’une « montre si authentique³⁰ ». C’est ainsi qu’au sein même du fragment 44-78 qui décrit tout au long l’écrasante puissance de l’imagination, Pascal insère ce passage qui en assigne clairement les limites :

Les seuls gens de guerre ne se sont pas déguisés de la sorte, parce qu’en effet leur part est plus essentielle. Ils s’établissent par la force, les autres par grimace. / C’est ainsi que nos rois n’ont pas recherché ces déguisements. Ils ne se sont pas masqués d’habits extraordinaires pour paraître tels, mais ils se sont accompagnés de gardes, de hallebardes. Ces troupes en armes qui n’ont de mains et de force que pour eux, les trompettes et les tambours qui marchent au-devant et ces légions qui les environnent font trembler les plus fermes. Ils n’ont pas l’habit seulement, ils ont la force³¹.

Établir son pouvoir par la « grimace », c’est l’établir dans l’ordre de l’esprit par le biais de l’imagination, puisqu’elle vise à générer une opinion. Établir son pouvoir par la « force », en revanche, c’est l’établir dans l’ordre des corps – et cela suffit pour assurer la domination. Le fort n’a que faire de l’opinion de ceux qui lui sont soumis, puisqu’il s’impose à eux sans leur consentement.

27 Fr. 44-78.

28 *Ibid.*

29 Fr. 95-129. Voir également fr. 89-123 : « Cet habit, c’est une force ».

30 Fr. 44-78.

31 *Ibid.*

Ce qui est vrai de l'opinion et de l'imagination l'est-il également de la coutume, cette autre « reine du monde » ? Rappelons que, d'après Pascal, approuvant sur ce point Montaigne, « la coutume peut tout³² » : « c'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc³³. », parce qu'« il n'y a rien qu'[elle] ne rende naturel³⁴ ». Elle a donc l'étonnant pouvoir de transformer le hasard en nécessité et la diversité en unicité, c'est-à-dire de rendre absolu ce qui n'est que relatif. Ainsi, le hasard d'être né dans un pays « tout de maçons » ou « tout de soldats³⁵ » devient, par le travail de la coutume, une nécessité, on ne peut être que maçon, on ne peut être que soldat, simplement parce que, depuis l'enfance, on a entendu louer un métier et « mépriser tous les autres ». En somme, comme le souligne Gérard Ferreyrolles, la coutume « fixe [...] l'inconstance naturelle à l'homme³⁶ » en faisant passer pour unique telle condition parmi tant d'autres possibles³⁷.

Or l'on observe, comme pour l'opinion, une réelle proximité chez Pascal entre ces deux puissances que sont la coutume et l'imagination. Gérard Ferreyrolles la met fort bien en évidence :

L'imagination entretient un rapport privilégié avec la coutume, qui la tourne vers le passé. On se souvient que « la coutume de voir les rois accompagnés de gardes » (fr. 25-59) nous leur fait prêter des qualités imaginaires approchant les attributs divins. L'imagination mise en branle par les stimuli sensibles reçoit des traces plus profondes de leur répétition, au long de laquelle naissent des opinions fantastiques : ce n'est pas par coïncidence si Pascal traite des « impressions anciennes [...] capables de nous abuser » au sein du fragment Imagination. La justice qu'on imagine est la justice à quoi on est accoutumé. Et cette opinion, sacralisant le donné, que la coutume engendre dans l'imagination n'est autre que ce que l'on dénomme préjugé. Aussi définirions-nous le préjugé comme une coutume de l'imagination³⁸.

32 Fr. 577-480.

33 Fr. 821-661.

34 Fr. 630-523.

35 Fr. 634-527.

36 FERREYROLLES 1995, 84.

37 Voir fr. 711-589 : « Pourquoi suit-on les anciennes lois et anciennes opinions ? Est-ce qu'elles sont les plus saines ? Non, mais elles sont uniques, et nous ôtent la racine de la diversité. »

38 FERREYROLLES 1995, 164-165.

Si le « préjugé » est « une coutume de l'imagination », il constitue aussi un genre d'opinion. On le voit, imagination, opinion et coutume sont, dans l'esprit de Pascal, trois réalités étroitement liées. Il y a donc tout lieu de penser que le primat de la force sur l'imagination et l'opinion, que Pascal expose clairement, est tout aussi vrai à l'égard de la coutume.

II. L'imagination et la coutume, servantes de la force

Plusieurs fragments suggèrent pourtant que la force a besoin de l'imagination et de la coutume pour régner. C'est notamment le cas du fragment 828-668 qui décrit de quelle manière la force se sert de l'imagination pour stabiliser son pouvoir, les « cordes d'imagination » venant prendre le relais des « cordes de nécessité » qui agissent seules au début :

Il est sans doute que [les hommes] se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible, et qu'enfin il y ait un parti dominant. Mais quand cela est une fois déterminé alors les maîtres, qui ne veulent pas que la guerre continue, ordonnent que la force qui est entre leurs mains succédera comme il leur plaît : les uns le remettent à l'élection des peuples, les autres à la succession de naissance, etc. / Et c'est là où l'imagination commence à jouer son rôle. Jusque-là la pure force l'a fait. Ici c'est la force qui se tient par l'imagination en un certain parti : en France, des gentilshommes ; en Suisse, des roturiers ; etc. / Or ces cordes qui attachent donc le respect à tel et à tel en particulier, sont des cordes d'imagination³⁹.

C'est aussi le cas des fragments 60-94 et 525-454 qui montrent comment la force se sert de la coutume, cette fois, pour asseoir son pouvoir. Ils expliquent en effet que le peuple ne croit à la justice des lois instaurées par la force que parce qu'il « prend leur antiquité comme une preuve de leur vérité (et non de leur seule autorité sans vérité)⁴⁰ ».

En dépit des apparences, de telles remarques ne contredisent en rien l'affirmation du fragment 665-546 selon laquelle « l'empire fondé sur l'opinion et l'imagination [ne] règne [que] quelque temps » tandis que « celui de la force règne toujours ». Le règne de la force est bien permanent, cependant il est diffi-

39 Fr. 828-668.

40 Fr. 525-454.

cile qu'elle reste entre les mêmes mains. Les « cordes d'imagination » permettent d'institutionnaliser un pouvoir, de faire en sorte qu'il reste la possession des vainqueurs et se transmette comme ils l'ont décidé. C'est cette force institutionnalisée que représente l'« enfant-roi » dont « se rient » les « cannibales⁴¹ » lorsqu'ils le comparent aux robustes Suisses de sa garde. Aussi Pascal rappelle-t-il au duc de Chevreuse dans le *Discours sur la condition des grands* que le pouvoir dont il a hérité ne coïncide plus avec la force pure :

Ne prétendez pas régner par une autre voie que par celle qui vous fait roi. Ce n'est point votre force et votre puissance naturelle qui vous assujettit toutes ces personnes. Ne prétendez donc point les dominer par la force, ni les traiter avec dureté. Contentez leurs justes désirs [...] et vous agirez en vrai roi de concupiscence⁴².

Pourtant le jeune roi, entouré de « [s]es troupes en armes qui n'ont de mains [...] que pour [lui] » dispose encore indirectement de la force. Mais il a besoin du soutien de la coutume et de l'imagination pour pousser le peuple à associer « dans la pensée » sa « personne » « avec [la] suite qu'on y voit d'ordinaire jointe », et à prendre cette force instituée pour une force naturelle :

La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers et de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur font que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ces accompagnements, imprime dans leurs sujets le respect et la terreur parce qu'on ne sépare point dans la pensée leur personne d'avec leur suite qu'on y voit d'ordinaire jointe. Et le monde qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume *croit qu'il vient d'une force naturelle*. Et de là viennent ces mots : Le caractère de la divinité est empreint sur son visage, etc⁴³.

C'est encore ce que dit le fragment 44-78, en attribuant ce même effet à l'imagination :

Il faudrait avoir une raison bien épurée pour regarder comme un autre homme le grand seigneur environné, dans son superbe sérail, de quarante mille janissaires⁴⁴.

41 Fr. 101-134.

42 *Discours sur la condition des grands*, 3^e Discours, OC, IV, 1034.

43 Fr. 25-59 (Nous soulignons).

44 Fr. 44-78.

Cependant, ce soutien apporté par l'imagination et la coutume ne diminue en rien le pouvoir que Pascal reconnaît par ailleurs à la force – il en confirme, au contraire, l'étendue⁴⁵.

L'on pourrait même aller plus loin et penser que l'imagination, la coutume et l'opinion sont en réalité des émanations de la force. C'est ce que suggère Jean Mesnard en faisant remarquer que « les images par lesquelles Pascal exprime l'effet [de l'imagination] la présentent toujours comme laissant une trace matérielle⁴⁶ ». D'après le fragment 44-78, elle « ne donne aucune *marque* de sa qualité *marquant* du même *caractère* le vrai et le faux », et c'est en recourant à elle qu'on explique telle « fausse *impression*, soit de l'instruction, soit des sens⁴⁷. » Ainsi, à propos du vide, l'enseignement de l'école « a corrompu notre sens commun, qui le comprenait si nettement avant cette mauvaise *impression* ». Son lien étroit à la coutume dans les écrits pascaliens devient dès lors compréhensible, parce qu'une impression renouvelée doit nécessairement laisser une empreinte plus profonde. Si donc l'imagination, la coutume et l'opinion sont les relais naturels de la force, c'est semble-t-il parce qu'elles agissent, comme elle, par « *impression* » :

La force appartient incontestablement à l'ordre des corps. D'où vient alors la différence avec l'imagination ? Elle est peut-être moins grande qu'on ne le pense. La coutume, l'opinion, l'imagination, agissent plus doucement, plus lentement que la force, mais en définitive, de la même manière « par *impression*⁴⁸ ».

Philippe Sellier fait observer de son côté que, pour décrire le pouvoir de la coutume, Pascal emploie fréquemment la tournure « à force de ». Citons à titre d'exemples les fragments 99-132 et 634-527 :

L'homme est ainsi fait qu'à *force* de lui dire qu'il est un sot il le croit. Et à *force* de se le dire à soi-même on se le fait croire⁴⁹.

45 C'est ce que montre bien le fr. 554-463 qui, dans sa structure dialogique, se demande si « l'opinion est *celle qui use de la force* » ou si au contraire « c'est la force qui fait l'opinion » et tranche finalement en faveur de la seconde affirmation.

46 MESNARD 1988, 49.

47 Fr. 44-78 (Nous soulignons).

48 MESNARD 1988, 49.

49 Fr. 99-132 (Nous soulignons).

[...]

Il n'y a rien de grand que la guerre, le reste des hommes sont des coquins. À *force d'ouïr* louer en l'enfance ces métiers et mépriser tous les autres, on choisit. [...] *Tant est grande la force de la coutume* que, de ceux que la nature n'a fait qu'hommes, en fait toutes les conditions des hommes⁵⁰.

Et Philippe Sellier d'en conclure :

« À force de... À force de... », répète Pascal. La coutume est une *force*, a la force : elle *contraint* traîtreusement⁵¹.

Il n'y aurait pas dès lors plusieurs « reines du monde », mais bien une seule, la force, qui se déploierait sous diverses formes, parfois brutales et contraignantes, parfois plus douces et plus insinuantes – mais jamais moins puissantes. C'est cette douceur en effet qui permet à la force d'exercer véritablement sa tyrannie, en étendant son influence jusque dans le domaine de l'esprit.

III. La force, essence même du réel

Les qualificatifs que Pascal emploie s'agissant de la force méritent également d'être relevés. Lorsqu'il évoque dans le fragment 44-78 « les gens de guerre » qui n'ont pas besoin de « déguisements », il précise : « leur part est plus *essentielle*. Ils s'établissent par la force⁵². » Lorsqu'il écrit que le poste du chancelier est « faux », et non celui du roi, il suggère encore que celui-ci n'est *vrai* qu'en raison de la force qui y est attachée. Lorsqu'il décrit dans le fragment 767-632 la permanence des « duchés », des « royautes » et des « magistratures » qui durent autant que la force, les adjectifs choisis ne sont pas moins remarquables :

Comme les duchés et royautes et magistratures sont *réelles* et *nécessaires* (à cause de ce que la force *règle tout*), il y en a *partout et toujours*. Mais parce que ce n'est que fantaisie qui fait qu'un tel ou telle le soit, cela n'est *pas constant*, cela est *sujet à varier*, etc⁵³.

50 Fr. 634-527 (Nous soulignons).

51 SELIER 1995, 552.

52 Fr. 44-78 (Nous soulignons).

53 Fr. 767-632 (Nous soulignons).

La force est donc « essentielle », vraie, « réelle », « nécessaire » et universelle – puisqu’elle règne « partout et toujours » – au contraire de l’imagination qui est superficielle, « fausse », inconstante et « sujette à varier », puisqu’elle ne « règne [que] quelque temps ». Ainsi, lorsqu’elle est comparée à l’imagination, la force a tous les attributs de l’être, quand celle-ci n’a que ceux du paraître. D’après le fragment 44-78 en effet, l’imagination n’est que fausseté, apparence et dissimulation :

Nos rois n’ont pas recherché ces *déguisements*. Ils ne se sont pas *masqués* d’habits extraordinaires pour *paraître* tels, mais ils se sont accompagnés de gardes, de haliebardes. [...] Ils n’ont pas *l’habit* seulement, ils ont la force⁵⁴.

Mais le plus surprenant est que Pascal, loin de réserver ces qualificatifs à la seule imagination « maîtresse d’erreurs et de fausseté », finit par les étendre à tout ce qui relève de l’esprit. C’est particulièrement clair dans les fragments consacrés aux rapports entre justice et force :

La force *ne se laisse pas manier comme on veut*, parce que c’est une *qualité palpable* au lieu que la justice est une *qualité spirituelle* dont *on dispose comme on veut*, on l’a mise entre les mains de la force et ainsi *on appelle* juste ce qu’il est force d’observer⁵⁵.

La force n’est pas maniable, parce qu’elle est « une qualité palpable », « très reconnaissable et sans dispute⁵⁶ », au contraire des « qualités spirituelles », « ployable[s] à tous sens⁵⁷ », et « sujette[s] à dispute⁵⁸ ». Il est toujours aisé de dire lequel est le plus fort : c’est celui qui l’emporte. Dans les choses de l’esprit, en revanche, l’on ne sait jamais avec certitude où se trouve le vrai, par exemple s’agissant de la justice. Il est dès lors toujours possible d’appeler « juste » ce

54 Fr. 44-78 (Nous soulignons).

55 Fr. 85-119 (Nous soulignons). Voir également fr. 103-135 : « La justice est sujette à dispute. La force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on n’a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice, et a dit qu’elle était injuste, et a dit que c’était elle qui était juste. / Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. »

56 Fr. 103-135.

57 Fr. 530-455.

58 Fr. 103-135.

qui n'en a que l'apparence. Ainsi, dans les *Pensées*, le « palpable », le « visible », c'est-à-dire le sensible, constituent tout ce qu'il y a de vrai, de solide, de constant et de durable, tandis que le « spirituel » représente au contraire ce qu'il y a de trompeur, de fragile, d'inconstant et de variable.

Pascal inverse donc les termes de la hiérarchisation chrétienne héritée du platonisme entre visible et invisible, sensible et intelligible. C'est particulièrement frappant si l'on compare ces fragments à l'*Écrit sur la conversion du pécheur* qui, comme le fait remarquer Philippe Sellier, est « du plus pur platonisme augustinien⁵⁹ » : la « solidité », le caractère « durable », « véritable et subsistant par lui-même » des choses « invisibles » y est plus classiquement opposé au caractère « périssable » des choses « visibles » qualifiées au contraire de « fragiles et vaines⁶⁰ ». La chute entraînée par le péché a donc opéré un « étrange renversement⁶¹ » : parce que notre raison est corrompue, parce qu'elle est dominée par l'imagination qui « marqu[e] du même caractère le vrai et le faux⁶² », tout ce qui relève de l'esprit est pour nous foncièrement indécidable, et donc incertain et changeant. Dans cette situation, seuls le « visible » et le « palpable » offrent encore quelques points d'ancrage. Les fragments 98-132 et 99-132 le montrent avec clarté :

D'où vient qu'un boiteux ne nous irrite pas et un esprit boiteux nous irrite ? À cause qu'un boiteux reconnaît que nous allons droit et qu'un esprit boiteux dit que c'est nous qui boitions. Sans cela nous en aurions pitié, et non colère. / Épictète demande bien plus fortement : Pourquoi ne nous fâchons-nous pas si on dit que nous avons mal à la tête, et que nous nous fâchons de ce qu'on dit que nous raisonnons mal ou que nous choisissons mal ?

Ce qui cause cela est que *nous sommes bien certains* que nous n'avons pas mal à la tête, et que nous ne sommes pas boiteux, mais *nous ne sommes pas si assurés* que nous choisissons le vrai. De sorte que, n'en ayant d'assurance qu'à cause que nous le voyons de toute notre vue, quand un autre voit de toute sa vue le contraire, cela nous met en suspens et nous étonne, et encore plus quand mille autres se moquent de notre choix, car il faut préférer nos lumières à celles de tant d'autres. Et cela est hardi et difficile. *Il n'y a jamais cette contradiction dans les sens* touchant un boiteux⁶³.

59 SELLIER 1995, 85.

60 *Écrit sur la conversion du pécheur*, OC, IV, 40-41.

61 Fr. 632-525.

62 Fr. 44-78.

63 Fr. 98-132 et 99-132 (Nous soulignons).

S'il est manifeste que l'un boite et l'autre non, ou que je n'ai pas mal à la tête, en revanche, le fait que l'un ait raison et que l'autre se trompe n'apparaît jamais avec une entière évidence, même aux yeux de celui qui défend son opinion. C'est cette incertitude que trahit notre irritation : l'énergie que nous mettons à défendre notre position prouve que nous en connaissons toute la fragilité. Seuls les sens paraissent ainsi nous fournir quelque certitude⁶⁴. Dans le domaine de l'esprit, en revanche, le doute où nous nous trouvons fait du jugement la chose la plus fragile et la plus instable. Le fragment 529-454 montre à quel point il est aisé de corrompre, sans même le vouloir, le jugement de son interlocuteur :

Qu'il est difficile de proposer une chose au jugement d'un autre sans corrompre son jugement par la manière de la lui proposer. Si on dit : « Je le trouve beau, je le trouve obscur », ou autre chose semblable, on entraîne l'imagination à ce jugement ou on l'irrite au contraire. Il vaut mieux ne rien dire, et alors il juge selon ce qu'il est, c'est-à-dire selon ce qu'il est alors et selon que les autres circonstances dont on n'est pas auteur y auront mis. Mais au moins on n'y aura rien mis. Si ce n'est que ce silence n'y fasse aussi son effet, selon le tour et l'interprétation qu'il sera en humeur de lui donner, ou selon qu'il le conjecturera des mouvements et air du visage, ou du ton de voix, selon qu'il sera physionomiste. *Tant il est difficile de ne point démonter un jugement de son assiette naturelle, ou plutôt, tant il en a peu de ferme et stable*⁶⁵.

Si les choses spirituelles sont maniables, c'est donc parce que la fourberie de l'imagination les a rendues indécidables. Il est toujours possible de contredire, à l'aide d'arguments bien choisis, l'opinion de quiconque et d'obscurcir ce qui semblait pourtant le plus clair :

Ce n'est point ici le pays de la vérité. Elle erre inconnue parmi les hommes. Dieu l'a couverte d'un voile qui la laisse méconnaître à ceux qui n'entendent pas sa voix. Le lieu est ouvert au blasphème et même sur des vérités au moins bien apparentes. Si l'on publie les vérités de l'Évangile, *on en publie de contraires*, et on obscurcit les questions en sorte que le peuple ne peut discerner. Et on demande : *Qu'avez-vous qui vous fasse plutôt croire que les autres ? Quel signe faites-vous ? Vous n'avez que des paroles et nous aussi*⁶⁶.

64 Voir fr. 701-579 : « Les appréhensions des sens sont toujours vraies ».

65 Fr. 529-454 (Nous soulignons).

66 Fr. 840-425 (Nous soulignons).

En somme, nous ignorons tout de la vérité. Il était donc inévitable que la justice soit mise au service de la force, et non l'inverse, parce que celle-ci, constituant le visible par excellence, peut seule nous offrir une base sûre :

Sur quoi la fondera-t-il, l'économie du monde qu'il veut gouverner ? Sera-ce sur le caprice de chaque particulier, quelle confusion ! sera-ce sur la justice, *il l'ignore*⁶⁷.

[...]

C'est là que ne pouvant trouver le juste *on a trouvé le fort*⁶⁸.

Quand bien même un homme connaîtrait quelque chose de la vraie justice, il serait bien incapable de ranger le plus grand nombre à son avis, et donc de mettre la force de son côté. Il faut dès lors reconnaître que « ce qui est fondé sur la saine raison est bien mal fondé⁶⁹ » et c'est à bon droit que l'on a mis la justice « entre les mains de la force ».

« Ce n'est point ici le pays de la vérité » écrit Pascal dans le fragment 840-425 – c'est le royaume de la force. Elle constitue en effet ce qu'il y a de plus essentiel, de plus stable et de plus ferme. Elle est donc la vérité ici-bas – une « idole » de « vérité », sans doute, qu'il « ne faut point aimer ni adorer⁷⁰ », mais dont il faut bien reconnaître le règne sans partage.

IV. La force, « tyran » du monde

N'y a-t-il pas cependant des limites au règne de la force ? Pascal en assigne, semble-t-il, de très claires dans le fragment 58-92 :

La tyrannie consiste au désir de domination universel et hors de son ordre. / Diverses chambres, de forts, de beaux, de bons esprits, de pieux, dont chacun règne chez soi, non ailleurs, et quelquefois ils se rencontrent. Et le fort et le beau se battent sottement à qui sera le maître l'un de l'autre, car leur maîtrise est de divers genre. Ils ne s'entendent pas. Et *leur faute est de vouloir régner partout. Rien ne le peut, non pas même la force. Elle ne fait rien au royaume des savants. Elle n'est maîtresse que des actions extérieures*⁷¹.

67 Fr. 60-94 (Nous soulignons).

68 Fr. 86-120 (Nous soulignons).

69 Fr. 26-60.

70 Fr. 926-755.

71 Fr. 58-92 (Nous soulignons).

Si donc la force règne sur les corps, il y a d'autres « royaume[s] » que le sien : il y a notamment celui des savants, et celui-là est hors de ses prises. À l'évidence, le fait d'être le plus fort – que cette force soit naturelle ou d'établissement – ne fera jamais de moi un grand géomètre, chacun le comprend bien. Pascal écrit ainsi dans le second *Discours sur la condition des grands* :

Si vous étiez duc sans être honnête homme, je vous ferais encore justice ; car en vous rendant les devoirs extérieurs que l'ordre des hommes a attachés à votre naissance, je ne manquerais pas d'avoir pour vous le mépris intérieur que mériterait la bassesse de votre esprit⁷².

Semblablement, Archimède avait beau être prince – puisque, d'après Plutarque, il était parent de Hiéron, tyran de Syracuse – cette qualité ne lui était d'aucun secours en géométrie où il excellait pourtant :

Il eût été inutile à Archimède de faire le prince dans ses livres de géométrie, quoiqu'il le fût⁷³.

S'il est permis de dire qu'Archimède était un « prince » en géométrie, c'est à la condition de préciser que les « batailles » qu'il a données n'étaient pas « pour les yeux », mais pour les « esprits curieux ». Les trois ordres ou trois genres de réalité exposés dans le fragment 308-339 constituent donc trois règnes distincts et « le monde » où s'exerce la force n'est jamais que le plus bas d'entre eux. Dès lors, si la force « ne fait rien au royaume des savants », elle est plus impuissante encore au royaume des saints. C'est donc suivant la même logique que Pascal écrit au fragment 172-203 :

La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons et dans le cœur par la grâce. Mais de la vouloir mettre dans l'esprit et dans le cœur par la force et par les menaces, ce n'est pas y mettre la religion mais la terreur. *Terrorem potius quam religionem*⁷⁴.

⁷² *Discours sur la condition des grands*, 2^e Discours, OC, IV, 1033.

⁷³ Fr. 308-339.

⁷⁴ Fr. 172-203.

Comme le précise Philippe Sellier, Pascal s'oppose ici très nettement à saint Augustin qui, dans la *Lettre à Vincent*, justifiait l'emploi de la force contre les hérétiques⁷⁵. Pour Pascal, en revanche, la vérité divine est d'un autre ordre que la force. C'est encore tout le sens de la célèbre péroration de la douzième *Provinciale*, où Pascal signale aux Jésuites qui lui adressent « injures » et « menaces » que, s'ils croient « avoir la force et l'impunité », lui pense avoir « la vérité de l'innocence », et que la violence ne peut rien sur elle :

C'est une étrange et longue guerre que celle où la violence essaie d'opprimer la vérité. Tous les efforts de la violence ne peuvent affaiblir la vérité, et ne servent qu'à la relever davantage. Toutes les lumières de la vérité ne peuvent rien pour arrêter la violence, et ne font que l'irriter encore plus. *Quand la force combat la force, la plus puissante détruit la moindre : quand l'on oppose les discours aux discours, ceux qui sont véritables et convaincants confondent et dissipent ceux qui n'ont que la vanité et le mensonge : mais la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre. Qu'on ne prétende pas de là néanmoins que les choses soient égales : car il y a cette extrême différence, que la violence n'a qu'un cours borné par l'ordre de Dieu, qui en conduit les effets à la gloire de la vérité qu'elle attaque : au lieu que la vérité subsiste éternellement, et triomphe enfin de ses ennemis, parce qu'elle est éternelle et puissante comme Dieu même*⁷⁶.

Le fragment 962-796 reformule plus laconiquement la même idée :

Je suis seul contre trente mille ? Point. Gardez, vous la Cour, vous l'imposture, moi la vérité. Et nous verrons qui l'emportera⁷⁷.

L'on ne peut assigner de limites plus claires au règne de la force : la vérité est éternelle, tandis que la force ne durera que le temps voulu par Dieu. C'est pourquoi celle-ci finira quand celle-là, en définitive, l'emportera.

Pourtant, si le savant et le saint dépassent infiniment le fort et le puissant, ils lui demeurent soumis ici-bas. Le fragment 88, qui évoque la figure de l'inventeur, le montre sans détour :

⁷⁵ SELLIER 1995, 542-545.

⁷⁶ PP, *Douzième lettre*, 479-480.

⁷⁷ Fr. 962-796.

C'est l'effet de la force, non de la coutume, car ceux qui sont capables d'inventer sont rares. Les plus forts en nombre ne veulent que suivre et refusent la gloire à ces inventeurs qui la cherchent par leurs inventions. Et s'ils s'obstinent à la vouloir obtenir et à mépriser ceux qui n'inventent pas, les autres leur donneront des noms ridicules, leur donneraient des coups de bâton. Qu'on ne se pique donc pas de cette subtilité ou qu'on se contente en soi-même⁷⁸.

L'inventeur ne doit pas espérer faire prévaloir le savoir sur l'opinion et triompher ainsi de la foule. Car « c'est la force qui fait l'opinion », en l'occurrence, celle du plus grand nombre. Parce que son talent est rare, l'inventeur, comme le danseur de corde du fragment 554-463, est « seul », et donc nécessairement en position de faiblesse :

C'est la force qui fait l'opinion. La mollesse est belle selon notre opinion. Pourquoi ? parce que qui voudra danser sur la corde sera seul, et je ferai une cabale plus forte de gens qui diront que cela n'est pas beau⁷⁹.

De même, si la force et les menaces sont bien incapables de mettre dans le cœur la vraie foi, elles ont sans doute le pouvoir de faire naître par le biais de la coutume cette « foi humaine⁸⁰ » et naturelle qui prend très souvent sa place. Pascal déplore ainsi dans le fragment 193-226 :

C'est une chose pitoyable de voir tant de Turcs, d'hérétiques, d'infidèles, suivre le train de leurs pères, par cette seule raison qu'ils ont été prévenus chacun que c'est le meilleur et c'est ce qui détermine chacun à chaque condition de serrurier, soldat, etc⁸¹.

« Qui s'accoutume à la foi la croit⁸² ». Ainsi, « c'est la coutume qui [...] fait tant de chrétiens⁸³ », mais c'est elle aussi qui fait tant « de Turcs, d'hérétiques, d'in-

78 Fr. 88-122.

79 Fr. 554-463.

80 Voir fr. 7-41 : « La foi est différente de la preuve. L'une est humaine, l'autre est un don de Dieu. » Et fr. 110-142 : « A ceux qui n'ont pas [la religion], nous ne pouvons la donner que par raisonnement en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur, sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut. »

81 Fr. 193-226.

82 Fr. 418-680.

83 Fr. 821-661.

fidèles ». « À force d’ouïr louer en l’enfance [tels] métiers et mépriser tous les autres, on choisit⁸⁴ », écrit Pascal au fragment 634-527. Mais ce constat est vrai de toutes les « conditions », et concerne donc aussi bien le choix de la religion que celui du métier.

La hiérarchie entre les trois ordres se trouve donc nécessairement inversée dans le monde où nous vivons : l’ordre de la chair, tout en demeurant le plus bas, y domine les deux autres. La figure d’Archimède, à laquelle Pascal a recours dans le fragment 308-339, nous le rappelle implicitement. D’après Plutarque, en effet, Archimède fut tué lors du siège de Syracuse par un soldat qui n’avait pas reconnu le génie sous les traits de l’humble vieillard qui dessinait sur le sol des figures qu’il ne comprenait pas :

La grandeur des gens d’esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines,
à tous ces grands de chair⁸⁵.

Mais ce qui est vrai d’Archimède l’est plus encore des saints ou du Christ. La mort de Jésus était sans doute inévitable de la part de ceux qui ne voyaient en lui qu’un factieux se rêvant roi des Juifs et ne comprenaient pas que son royaume n’était « pas de ce monde » :

La grandeur de la sagesse, qui n’est nulle sinon de Dieu, est invisible aux
charnels et aux gens d’esprit⁸⁶.

Ainsi, Archimède lui-même n’aurait pas reconnu la grandeur du Christ, parce que celui-ci « n’a point donné d’invention⁸⁷ », et que sa « sagesse nous envoie à l’enfance⁸⁸ ».

84 Fr. 634-527.

85 Fr. 308-339.

86 *Ibid.*

87 *Ibid.*

88 Fr. 82-116 : « *Nisi efficiamini sicut parvuli* ». « Si vous ne retournez à l’état des enfants, vous n’entrerez pas dans le Royaume des Cieux », répond Jésus à la question posée par ses disciples « *qui donc est le plus grand ?* » (Matthieu 18, 1-3). L’enfant symbolise à la fois la faiblesse et l’ignorance. Le « plus grand » n’est donc ni le plus fort ni le plus savant.

Le nombre des admirateurs est donc inversement proportionnel à la grandeur. Si tous possèdent en effet les « yeux » du corps, rares sont ceux qui disposent des « yeux de l'esprit », et plus rares encore ceux qui ont les « yeux du cœur ». Dès lors, quand les savants ne sont « vus » que « des esprits curieux », les « saints » ne sont presque vus que « de Dieu et des anges⁸⁹ ». Si donc le danseur de corde est « seul », l'inventeur l'est davantage, et le saint bien plus encore. Jésus Christ, qui surpasse les saints eux-mêmes, est par conséquent l'individu le plus esseulé qui se puisse imaginer. Le fragment 308-339 le décrit déjà dans l'« abandonnement [des siens]⁹⁰ » au Jardin des Oliviers. Mais le « Mystère de Jésus » nous le peint « seul dans la terre » et dans un « délaissement universel⁹¹ ». Or la force, chez Pascal, est d'abord celle du plus grand nombre. Laurent Thirouin le rappelle en soulignant que « pour l'auteur des *Pensées*, [la pluralité] est la force par excellence, l'essence même de la force » :

L'idée de pluralité donne la définition la plus abstraite et la plus générale de la force : toute force est la résultante d'un nombre. Derrière toute force, si l'on remonte au principe, on trouve le nombre⁹².

Ces quelques fragments permettent d'en attester :

Pourquoi suit-on la pluralité ? Est-ce à cause qu'ils ont de raison ? Non, mais plus de force⁹³.

[...]

Les seules règles universelles sont les lois du pays aux choses ordinaires, et la pluralité aux autres. D'où vient cela ? De la force qui y est⁹⁴.

[...]

La pluralité est la meilleure voie, parce qu'elle est visible et qu'elle a la force pour se faire obéir⁹⁵.

[...]

Rien que la médiocrité n'est bon : c'est la pluralité qui a établi cela et qui mord quiconque s'en échappe par quelque bout que ce soit⁹⁶.

89 Fr. 308-339.

90 Fr. 308-339.

91 Fr. 919-749.

92 THIROUIN 2018, 224.

93 Fr. 711-589.

94 Fr. 81-116.

95 Fr. 85-119.

96 Fr. 518-452.

Comme le note ce commentateur, la force attachée au nombre est très présente dans les *Provinciales*, et notamment dans la première lettre, où le terme de « pouvoir prochain » est un artifice imaginé par les ennemis de Port-Royal dans le seul but d'obtenir la force attachée au nombre :

Étant tous unis dans le dessein de perdre M. Arnauld, ils se sont avisés de s'accorder sur ce terme de prochain, que les uns et les autres diraient ensemble, quoiqu'ils l'entendissent diversement, afin de parler un même langage, et que, par cette conformité apparente, ils pussent former un corps considérable, et *composer le plus grand nombre, pour l'opprimer avec assurance* [...]. Quelle nécessité y a-t-il de le dire, puisqu'il n'a ni autorité, ni aucun sens de lui-même ? Vous êtes opiniâtre, me dirent-ils : vous le direz, ou vous serez hérétique, et M. Arnauld aussi, *car nous sommes le plus grand nombre* ; et, s'il est besoin, *nous ferons venir tant de cordeliers que nous l'emporterons*⁹⁷.

Ajoutons, pour abonder dans le sens de Laurent Thirouin, que les Jésuites ne sont des adeptes de la morale relâchée que parce qu'ils ont trouvé là le moyen de plaire à tout le monde et de disposer ainsi de la force : « C'est par cette conduite *obligeante et accommodante* [...] qu'ils tendent les bras à tout le monde⁹⁸ », explique l'ami Janséniste de la 5^e *Lettre*. Aussi Pascal leur lance-t-il dans la 16^e *Provinciale* :

Il n'importe que les tables de Jésus-Christ soient remplies d'abominations pourvu que vos églises soient *pleines de monde*⁹⁹.

On le comprend, le décompte suggéré par le fragment des trois ordres rend inévitable la faiblesse des plus grands. C'est donc encore le règne de la force qui commande l'inversion de la hiérarchie qui s'opère entre les ordres en régime de péché.

La langue même du fragment 308-339 suggère d'ailleurs cette inversion. Car c'est toujours en usant de métaphores empruntées au premier ordre de choses – celui de la chair – que les ordres supérieurs sont décrits. Pascal multiplie ainsi, pour parler des saints et des génies, les termes évoquant la force dans ce qu'elle a de plus visible : l'empire, les victoires, l'éclat, le lustre et la magnificence.

97 PP, *Première lettre*, 273-279 (Nous soulignons).

98 PP, *Cinquième lettre*, 330-331.

99 PP, *Seizième lettre*, 551 (Nous soulignons).

Les grands génies ont leur empire, leur éclat, leur grandeur, leur victoire et leur lustre [...]

Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre [...]

Archimède [...] n'a pas donné des batailles pour les yeux, mais il a fourni à tous les esprits ses inventions. Ô qu'il a éclaté aux esprits !

Jésus-Christ [...] est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence aux yeux du cœur et qui voient la sagesse¹⁰⁰ !

Recourir à de telles métaphores constitue en effet pour Pascal le seul moyen de rendre la grandeur de ces ordres supérieurs compréhensible – c'est-à-dire « visible » – aux yeux de tous. Dès lors, si le fragment des trois ordres établit une nette hiérarchie entre corps, esprit et charité, il n'élude en rien le règne de la force ici-bas.

V. Les succédanés de qualités spirituelles produits par la force

Nous avons décrit de quelle manière l'opinion l'emportait sur la science et comment la « foi humaine » générée par la coutume prenait souvent la place de la foi véritable. Insistons sur ce point. Le monde où nous vivons est si peu celui de l'esprit et de la charité que les hommes doivent souvent se contenter de succédanés de qualités spirituelles faits avec les matériaux que l'on trouve ici-bas : les forces et les désirs, agencés diversement.

C'est clairement le cas de ce que Pascal nomme « notre misérable justice¹⁰¹ ». « On appelle juste ce qu'il est force d'observer », parce que, « ne pouvant faire qu'il soit force d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force¹⁰² ». Le vrai nom de la justice, ici-bas, est donc la paix. Or, qu'est-ce que la paix, sinon la neutralisation des forces, les forces subalternes étant contraintes par une force supérieure à composer entre elles ? En effet, « [les hommes] se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible, et qu'enfin il y ait un parti dominant¹⁰³ ». Tout le génie de l'imagination est de faire oublier ce rapport de force, ce joug que le peuple porte toujours, mais qu'il ne sent plus, trop heureux

100 Fr. 308-339.

101 Fr. 131-164.

102 Fr. 81-116.

103 Fr. 828-668.

de se croire « assujetti [...] à la raison » et « à la justice¹⁰⁴ ». Il faut remarquer que, dans ces textes, Pascal élève la paix au rang de « souverain bien » – « la guerre civile » étant qualifiée, à l'inverse, de « plus grand des maux¹⁰⁵ » :

Ne pouvant fortifier la justice on a justifié la force, afin que la justice et la force fussent ensemble et que *la paix* fût, *qui est le souverain bien*¹⁰⁶.

Cette appellation interroge quand on sait que, dans la liasse XI justement consacrée à cette question, Pascal déclare au contraire à propos de l'homme que « [Dieu] seul est son véritable bien ». Dans le christianisme, « Dieu est la justice même », rappelle Edouard Morot-Sir¹⁰⁷ en citant la formule qui figure dans le *Mémorial* : « *Père juste*, le monde ne t'a point connu ». Cependant « la justice est partie de la terre¹⁰⁸ », et « le véritable bien étant perdu¹⁰⁹ », ne restent à l'homme que ce substitut de justice qu'est l'ordre et « ce souverain bien temporel¹¹⁰ » – selon l'heureuse formule de Christian Lazzeri – que constitue la paix¹¹¹.

Mais ce qui est vrai de la société semble l'être aussi de l'âme humaine. Dans les *Pensées*, Pascal décrit le plus souvent la vertu comme le produit apparent de forces qui s'annulent. L'image utilisée dans le fragment 674-553 est à cet égard éloquente :

Nous ne nous soutenons pas dans la vertu par notre propre force, mais par le contrepoids de deux vices opposés, comme nous demeurons debout entre deux vents contraires. Ôtez un de ces vices, nous tombons dans l'autre¹¹².

104 Fr. 525-454.

105 Fr. 94-128.

106 Fr. 81-116.

107 MOROT-SIR 1996, 289.

108 Fr. 804-653.

109 Fr. 397-16.

110 LAZZERI 1993, XIV.

111 Il faut noter que la conception non morale et non idéaliste que Nietzsche développera de la justice comme équilibre de forces doit beaucoup à ces fragments pascaliens. Voir NIETZSCHE 1967-1997, tome 12, 5 [82] : « Il ne faut pas approuver – car cela induit en erreur – l'usage de représenter la justice avec une balance à la main : le symbole correct consisterait à placer la justice debout sur une balance, de telle sorte qu'elle *maintienne* les deux plateaux en *équilibre*. » Sur la notion de justice chez Nietzsche, voir WOTLING 2008, 315 sq. Sur l'influence de Pascal sur la pensée nietzschéenne, nous renvoyons à notre ouvrage LEBRETON 2023.

112 Fr. 674-553.

La vertu, entendue au sens étymologique, est *virtus*, puissance : elle est la force morale capable de maîtriser désirs et inclinations. Elle est donc supposée être une force d'un autre ordre que celle qui règne dans le monde des corps. Pascal la déclare pourtant inexistante, puisqu'elle n'est ici que la résultante de deux forces physiques qui se font contrepoids. Comme l'explique Michel Serres :

Le schème du raisonnement [...] est clair : équiartition de poids et de forces, déplacements virtuels, instabilité : nous sommes au point d'équilibre, mais *ce point n'a pas d'efficace propre*, il est déterminé par la répartition des poids à gauche et à droite et par elle seulement. Que cette répartition varie aussi peu qu'on le veuille et le point se déplace. C'est donc l'ensemble des poids qui fait le point : celui-ci est déterminé, loin de déterminer l'équilibre. D'où notre instabilité de lieu en lieu, selon nos vices et nos circonstances¹¹³.

Certes, le langage physique est ici métaphorique, et c'est avec raison que Michel Serres parle ici de « schème » et de « paradigme ». Pourtant, seule la référence aux « deux vents contraires » est analogique. Le « contrepoids de deux vices opposés » peut, quant à lui, être pris dans sa littéralité. N'est-ce pas suggérer que la force morale que nous recherchons n'est qu'apparente, parce qu'elle se ramène en dernière instance à des impulsions – nos inclinations, nos désirs, qui sont bien des genres de force – qui nous poussent simultanément en deux sens opposés ? La « paix » de l'âme n'est alors guère différente de la paix qui s'instaure au sein de la cité : pas plus que celle-ci n'est une véritable justice, celle-là n'est une authentique vertu, parce que toutes deux ne sont que des produits de la force. Elles ne sont que des succédanés de qualités spirituelles confectionnés avec les matériaux trouvés ici-bas. L'on croit changer d'ordre, mais l'on demeure en fin de compte sur le même plan de réalité.

Le fragment 681-560 va même jusqu'à comparer la vertu à un effet d'optique résultant du passage rapide d'un extrême à l'autre :

Je n'admire point l'excès d'une vertu comme de la valeur si je ne vois en même temps l'excès de la vertu opposée, comme en Épaminondas qui avait l'extrême valeur et l'extrême bénignité. Car autrement ce n'est pas monter, c'est tomber. On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et remplissant tout l'entre-deux. / Mais

113 SERRES 2007, 686.

peut-être que ce n'est qu'un soudain mouvement de l'âme de l'un à l'autre de ces extrêmes et qu'elle n'est jamais en effet qu'en un point, comme le tison de feu. Soit, mais au moins cela marque l'agilité de l'âme si cela n'en marque l'étendue¹¹⁴.

La vraie grandeur d'âme, la magnanimité, serait de tenir ensemble les deux extrêmes, « l'extrême valeur » et « l'extrême bénignité ». Hélène Michon voit dans ce fragment une réminiscence aristotélicienne, puisqu'il paraît bien suggérer – comme d'ailleurs le fragment 674-553 – que la vertu est le milieu entre deux vices contraires¹¹⁵. Aussi la formule « excès d'une vertu » ne laisse-t-elle pas d'être paradoxale, puisqu'elle correspond peu ou prou à la définition aristotélicienne du vice. « L'extrême valeur » ne serait alors que de la brutalité, tandis que « l'extrême bénignité » ne serait que de la mollesse – la véritable magnanimité résidant dans l'entre-deux. Pourtant, d'après ce fragment, elle n'est peut-être qu'un mirage, comparable à la ligne continue que trace devant nos yeux le déplacement rapide du « tison de feu » en raison de la persistance des images sur la rétine. La grandeur d'âme n'est en fait qu'« agilité de l'âme » : l'homme capable de passer rapidement de la brutalité à la mollesse paraîtra magnanime. Mais comment comprendre cette « agilité de l'âme », sinon comme une figure de « l'inconstance¹¹⁶ » qui frappe l'homme déchu ? Recherchant partout son bien, celui-ci peut en effet désirer une chose et son contraire dans un intervalle de temps très court. L'homme prétendument magnanime ne serait dès lors que l'individu balloté entre deux impulsions contraires, mais qui donnerait l'illusion de les dominer et de les conjoindre en une vertu supérieure.

L'on ne s'étonnera pas dès lors que Pascal ait pu trouver dans la maladie – soit dans l'anéantissement des forces d'un individu – un substitut naturel de la grâce. D'après sa sœur Gilberte en effet, Pascal avait coutume de dire que

la maladie est l'état naturel des chrétiens, parce que l'on est par là comme on devrait toujours être, dans la souffrance des maux, dans la privation de tous

114 Fr. 681-560.

115 Dans son article MICHON 2002, 24, Hélène Michon s'appuie plus précisément sur le fr. 518-452 : « Rien que la médiocrité n'est bon [...]. C'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu. La grandeur de l'âme humaine consiste à savoir s'y tenir. Tant s'en faut que la grandeur soit à en sortir, qu'elle est à n'en point sortir. »

116 Voir fr. 24-58 : « Condition de l'homme. / Inconstance, ennui, inquiétude. »

les biens et de tous les plaisirs des sens, exempt de toutes les passions [...], sans ambition, sans avarice et dans l'attente continuelle de la mort. N'est-ce pas ainsi que les chrétiens doivent passer leur vie ? Et n'est-ce pas un grand bonheur quand on se trouve par nécessité en l'état qu'on est obligé d'être¹¹⁷ ?

Le malade n'a tout simplement plus la force de nourrir des passions et des vices. Dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, Pascal suggère ainsi que la maladie contraint à la vie chrétienne, et nous y conduit en dépit de notre volonté, dans l'espoir que la grâce nous y mène un jour avec son consentement :

Anéantissez cette vigueur pour mon salut, rendez-moi incapable de jouir du monde, soit par faiblesse de corps, soit par zèle de charité¹¹⁸.

La « faiblesse de corps », comme le « zèle de charité », mènent donc à la vie chrétienne, mais tandis que la première le fait de manière infaillible, le second a rarement le pouvoir de se maintenir. Aussi cette prière de malade présente-t-elle la singularité de ne jamais demander à Dieu la santé mais, tout au contraire, la maladie et la faiblesse qu'elle entraîne. – Une « démarche [...] radicalement neuve¹¹⁹ », selon Jean Mesnard.

Dans la formule « état *naturel* des chrétiens » rapportée par Gilberte, l'adjectif « naturel » doit selon nous être entendu de la même manière que l'adverbe « naturellement » dans la célèbre affirmation qui vient clore l'argument du pari : « *Naturellement* même cela vous fera croire et vous abêtira¹²⁰ ». De même que le conditionnement de la « machine » fait naître naturellement – c'est à dire en vertu des lois naturelles – une foi humaine parce que la coutume « incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense¹²¹ », de même la maladie exténue les vices et les passions et nous rend naturellement « incapable de jouir du monde¹²² ».

117 *Vie de M. Pascal*, OC., I, 599.

118 *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, § 2, OC, IV, 999 (Nous soulignons).

119 OC, IV, 990.

120 Fr. 418-680 (Nous soulignons).

121 Fr. 821-661.

122 Ici encore, Nietzsche saluera l'honnêteté intellectuelle de Pascal dans sa description de l'état propre au chrétien. Voir NIETZSCHE 2022, § 51 : « Le christianisme a besoin de la maladie, à peu près comme l'hellénisme a besoin d'un surplus de santé, rendre malade est la

Ainsi, dans ce royaume de la force où nous vivons, l'état le plus proche de Dieu serait celui de l'épuisement, de l'anéantissement des forces qui nous constituent – comme si le seul passage envisageable vers l'ordre supérieur résidait dans la négation de l'ordre inférieur. Il est significatif à cet égard que Pascal ait justement choisi la parabole de l'homme fort pour décrire dans sa *Prière* ce qu'il espère de la maladie :

Ouvrez mon cœur, Seigneur ; entrez dans cette place rebelle que les vices ont occupée. Ils la tiennent sujette. Entrez-y comme dans la maison du fort ; mais liez auparavant le fort et puissant ennemi qui la maîtrise, et prenez ensuite les trésors qui y sont¹²³.

Dans cet épisode, rapporté par plusieurs évangélistes¹²⁴, Jésus vient de guérir un possédé aveugle et muet, lorsqu'il est accusé de chasser les démons par le prince des démons. Et voici ce qu'il répond :

Comment quelqu'un peut-il entrer dans la maison d'un homme fort et s'emparer de ses affaires, s'il n'a d'abord ligoté cet homme fort¹²⁵ ?

La maison figure ici le cœur de l'homme malade ; l'homme fort qui l'occupe n'est autre que le pouvoir satanique des vices et des passions. Expulser les démons par le prince des démons reviendrait à écraser ces vices sous le poids énorme d'un autre – ce en quoi consiste le plus souvent, selon Pascal, la vertu humaine ici-bas. Dans l'Évangile de Luc, comme dans celui de Matthieu, les termes que Jésus emploie semblent d'abord inviter à cette interprétation :

Lorsqu'un homme fort et bien armé garde son palais, ses biens sont en sûreté ; mais qu'un plus fort que lui survienne et le batte, il lui enlève l'armure en laquelle il se confiait et distribue ses dépouilles¹²⁶.

véritable intention cachée de tout le système thérapeutique de salut de l'Église. » Nous renvoyons sur ce point à notre étude LEBRETON 2017.

123 *Prière*, § 4, OC, IV, 1001-1002.

124 Voir *Matthieu* 12, 22-37 ; *Marc* 3, 22-30 ; *Luc* 11, 21-22.

125 *Matthieu* 12, 29.

126 *Marc* 11, 21-22.

Mais c'est pour aussitôt préciser que cet « homme plus fort » n'est autre que l'Esprit saint :

Si c'est par l'Esprit de Dieu que j'expulse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous [...]. Aussi je vous le dis, tout péché et blasphème sera remis aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera pas remis¹²⁷.

La maladie n'est qu'une force naturelle qui dissout d'autres forces. L'espoir de Pascal dans la *Prière* est qu'elle puisse annoncer la venue d'une force infiniment supérieure parce que d'un *autre* ordre – celle de l'Esprit divin¹²⁸. L'on notera toutefois que Pascal continue de penser en termes de rapports de force jusque dans le plus spirituel de ses écrits, et que l'idée d'une force de l'Esprit, bien que désirée avec ardeur, garde ici quelque chose d'improbable.

VI. Conclusion

« La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme, et hors de l'homme¹²⁹ », écrit Pascal dans le fragment 471-708. Dieu s'est caché et, avec lui, la justice, la bonté et la vérité. Ne restent ici-bas que la force et ses relais, l'imagination, la coutume et l'opinion. L'homme n'a plus d'autre choix que de confectionner avec ces matériaux des équivalents naturels aux qualités spirituelles absentes. C'est ainsi qu'on appelle « justice » la paix obtenue par la neutralisation des forces, qu'on nomme « vertu » l'annulation de deux impulsions se faisant contrepoids et que la grâce elle-même trouve un équivalent naturel dans l'anéantissement des forces provoqué par la maladie.

L'on ne s'étonnera pas dès lors que les écrits de Pascal aient pu inspirer nombre de libres penseurs, immoralistes et anti-idéalistes venus après lui. Contre toute attente, l'écrivain de Port-Royal développe en effet une interprétation des principaux concepts moraux et spirituels en termes de force et propose

127 *Matthieu* 12, 28-31.

128 Il faut se rappeler les propos de Paul dans l'épître aux Corinthiens : « Ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse ; c'était une démonstration d'Esprit et de puissance, pour que votre foi reposât, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu. » (1 *Corinthiens*, 2, 3-5).

129 Fr. 471-708.

une explication naturelle de leur fonctionnement. En somme, Pascal est sans doute l'un des rares penseurs à avoir interprété l'intégralité du réel en termes de rapports de force. Un tel paradoxe a certainement de quoi décontenancer. Avec Pascal, expliquait Nietzsche, « il semble que [le christianisme] soit déjà arrivé au terme de son refus du monde, à savoir expulsé du monde¹³⁰ ». L'on peut en tout cas se ranger à l'avis de Naigeon lorsqu'il souligne que « Pascal, dans la plupart des *Pensées*, raisonne sur des principes que les philosophes les plus hardis dans leurs spéculations ne désavoueraient pas¹³¹. »

LUCIE LEBRETON

UNIVERSITÉ DE REIMS CHAMPAGNE-ARDENNE*

130 NIETZSCHE 1967-1997, tome 4, 3 [156].

131 NAIGEON 1782-1832, volume 1, 33. Nous reprenons cette formule à Antony McKenna qui, comme on sait, a grandement contribué à mettre en lumière la réception de Pascal chez les libres penseurs des XVII^e et XVIII^e siècles. Voir McKENNA 1990, 97.

* lucie.lebreton.floch@gmail.com; Campus Croix Rouge, Bâtiment 13 Recherche, Rue Pierre Taittinger 57, 51096 Reims, France. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-4647-140X>.

BIBLIOGRAPHIE

BOUCHILLOUX 1994 = HÉLÈNE BOUCHILLOUX, « Justice, force : les limites de la raison d'État selon Pascal », dans YVES-CHARLES ZARKA (éd.), *Raison et déraison d'État*, 341-357, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

DESCOTES 2006 = DOMINIQUE DESCOTES (éd.), *Pascal, auteur spirituel*, Paris, Honoré Champion, 2006.

FERREYROLLES 1995 = GÉRARD FERREYROLLES, *Les Reines du monde, l'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Honoré Champion, 1995.

FERREYROLLES 1996 = GÉRARD FERREYROLLES (éd.), *Justice et force politiques au temps de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1996.

LAZZERI 1993 = CHRISTIAN LAZZERI, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

LEBRETON 2017 = « “La maladie est l'état naturel des chrétiens.” Nietzsche et la Prière de Pascal pour demander à Dieu le bon usage des maladies », *Revue philosophique de Louvain* 115(3) (2017), 401-428. DOI : 10.2143/RPL.115.3.3278582

LEBRETON 2023 = LUCIE LEBRETON, *Nietzsche, lecteur de Pascal*, Paris, Honoré Champion, 2023.

McKENNA 1990 = ANTONY McKENNA « Coutume/Nature : la fortune d'une pensée de Pascal », *Équinoxe, Revue japonaise d'études françaises* 6 (1990), 83-98.

MESNARD 1988 = JEAN MESNARD, « Le thème des trois ordres dans l'organisation des *Pensées* », dans LANE M. HELLER, IAN M. RICHMOND (éds.), *Pascal. Thématiques des Pensées*, 29-55, Paris, Vrin, 1988.

MICHON 2002 = HÉLÈNE MICHON « Aristote et Pascal », *Courrier du Centre international Blaise Pascal* 24 (2002), 8-25.

MONTAIGNE 2004 = MICHEL DE MONTAIGNE, *Essais*, éds. PIERRE VILLEY, VERDUN-LÉON SAULNIER, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

MOROT-SIR 1996 = EDOUARD MOROT-SIR, « La justice de Dieu selon Pascal », dans GÉRARD FERREYROLLES (éd.), *Justice et force politiques au temps de Pascal*, 281-295, Paris, Klincksieck, 1996.

NAIGEON 1782-1832 = JACQUES-ANDRÉ NAIGEON, *Encyclopédie méthodique. Philosophie ancienne et moderne*, Paris, Panckoucke, 1782-1832.

NIETZSCHE 1967-1997 = FRIEDRICH NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1967-1997.

NIETZSCHE 2022 = FRIEDRICH NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, trad. ÉRIC BLONDEL, Paris, Flammarion, 2022.

OC = BLAISE PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. JEAN MESNARD, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992.

PASCAL 1963 = BLAISE PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. LOUIS LAFUMA, Paris, Seuil, 1963.

PASCAL 2011 = BLAISE PASCAL, *Pensées, opuscules et lettres*, éd. PHILIPPE SELIER, Paris, Classiques Garnier, 2011.

PP = BLAISE PASCAL, *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, éds. GÉRARD FERREYROLLES, PHILIPPE SELIER, LOUIS COGNET, Paris, Le livre de Poche, 2004.

SELIER 1995 = PHILIPPE SELIER, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin Michel, 1995.

SERRES 2007 = MICHEL SERRES, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

THIROUIN 2018 = LAURENT THIROUIN, « La république et le nombre : Pascal penseur de la pluralité », *Chroniques de Port-Royal* 68 (2018), 217-236.

WOTLING 2008 = PATRICK WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008.

POLISEMIA DI UN LUOGO ETICO-ANTROPOLOGICO PASCALIANO

ALBERTO PERATONER

Abstract: The 'heart', an object of misunderstanding in a sentimentalist sense, condenses in Pascal's thought a plurality of meanings that make it, in several respects, an anthropologically pregnant and fundamental 'place' for the understanding of his philosophy. The apparent opposition between heart and reason should be overcome in a complementary understanding, in which the former represents the intellectual-intuitive moment of the apprehension of principles that precedes the discursive development of reason and its foundation and condition of practice. In the heart, however, there is also the significance of the biblical-patristic tradition, familiar to Pascal, of the moral and spiritual barycentre of the person and, from there, the common root of the intellectual and volitional powers, where the unity of experience firmly unites the knowing and the loving of being, so that authentic knowledge is revealed as the love of the intended reality and, vice versa, this alone guarantees the cognitive relationship as the experience of truth. In this way, we find in the heart the place and expression of a sentimental dimension that is also profoundly human and harmoniously united to the rationality proper to the thinking nature of man.

Keywords: Pascal; heart; intellect; reason; feeling; will; love; truth; God; anthropology; gno-seology; moral experience.

English title: Par sentiment de cœur. Polysemy of a Pascalian Ethical-Anthropological Place

Dietro il noto appellativo di Pascal quale "filosofo del cuore", c'è senza dubbio la corretta individuazione di una specificità del suo pensiero, ma al tempo stesso anche l'insidia di un fraintendimento in senso sentimentalistico che sovente è il primo e sin troppo facile livello interpretativo che si porge al lettore e ne compromette la piena comprensione mortificandola in una rappresentazione quanto meno riduttiva, se non pure fuorviante.

Vi è, invece, al di là di molte equivocazioni storiografiche e di un'aura superficiale creatasi attorno all'Autore delle *Pensées*, incoraggiata da un certo uso "popolare" dei suoi testi in forma di aforismi d'occasione, una ricchezza polisemica nel *cœur* pascaliano¹ che rende la sua corretta messa a fuoco una que-

1 Sul *cuore* in Pascal si segnalano, tra i molteplici studi, LAMARCHE 1923; LAPORTE 1927 (poi, come monografia, LAPORTE 1950; traduzione italiana LAPORTE 2018); BARBEY 1937; LAFUMA

stione complessa e che necessariamente investe molteplici piani prospettici che si rapportano reciprocamente in un gioco di intersezioni a geometria variabile, per il carattere intrinsecamente *etico-esistenziale*, eppure insieme di solido radicamento ontologico-metafisico, della riflessione di Pascal.

1. Le “ragioni del cuore” e la risemantizzazione pascaliana della razionalità

L’opposizione di *coeur* e *raison* come alternativa radicale tra due facoltà inconciliabili, è a lungo parsa, a una lettura sovente superficiale delle *Pensées*, suffragata da alcuni *loci* testuali che peraltro sono divenuti col tempo tra le massime più famose e citate di Pascal, prima tra tutte l’affermazione che «il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce»², alla quale possiamo accostare un altro celebre frammento, in cui la *raison* sembra venire esclusa dalla conoscenza di Dio: «È il cuore che sente Dio, e non la ragione. Ecco cos’è la fede. Dio sensibile al cuore, non alla ragione»³.

L’accostamento, in entrambi questi frammenti, di *cuore* e *ragione*, suggerisce la distinzione di funzioni in ambito gnoseologico, e rimanda al gruppo delle *liasses* centrali di quella che ormai conosciamo come l’organizzazione di una serie di testi nel piano progettuale dell’incompiuta *Apologie* pascaliana, accanto alla quale sussiste una seconda serie di testi rimasti estranei a tale classificazione, e tuttavia assai significativi agli effetti della comprensione dei primi⁴. In quelle sezioni centrali, che disegnano un’articolata fase di *transizione* – e “Tran-

1958; TERZI 1959; BAUDOUIN 1962; PIEMONTESE 1966; DI GIOVANNI 1978; GOUHIER 1983; FLASCHE 1984; SELLIER 1988; DEREGIBUS 1992; MICHON 1996; PASQUA 1997; PERATONER 1997; MCKENNA 2000; LAGARDE 2002; MICHON 2009; BOUCHILLOUX 2014; CALDARONE 2020, 178-195; 206-224; 265-275; STRÓŻYŃSKI 2024.

2 PASCAL, *Pensées*, II/423 (B 277; LG 397). Citeremo, d’ora in avanti, le *Pensées* secondo la numerazione Lafuma, preceduta (con barra di separazione) dal numero della relativa *liasse* di appartenenza (in numeri arabi per le prime 27, in numeri romani per la serie delle successive 34, prive di titoli), facendo seguire tra parentesi le numerazioni Brunschvicg (B) e Le Guern (LG). Per i quindici testi scoperti e pubblicati da Jean Mesnard nel 1962, si fornisce il numero del frammento preceduto dalla lettera M. Per le altre opere, si assumono a riferimento le edizioni di Jean Mesnard (PASCAL 1964-1992) e di Michel Le Guern (PASCAL 1998-2000). Tutti i testi pascaliani sono restituiti in una nostra personale traduzione dagli originali.

3 *Pensées*, II/424 (B 278; LG 397).

4 Sulla ricostruzione del *plan* dell’incompiuta *Apologie* e le implicazioni sull’interpretazione del pensiero pascaliano, rimandiamo a: PERATONER 2002. Sulle *Pensées* è da ritenersi fondamentale MESNARD 1995.

sition” è il titolo di una di esse –, prima di entrare nella parte più espressamente propositiva dell’opera, Pascal si applica a ridefinire funzioni e rapporti delle potenze conoscitive, a partire dall’individuazione della ragione della grandezza dell’uomo nel pensiero, oggetto della sesta *liasse*, appartenente ancora alla dialettica delle *contrariétés* in cui, nella prima parte, viene rilevata la struttura tensionale della natura umana tra le polarità opposte di *grandezza* e *miseria*, per cui l’articolata fase centrale di transizione, e in particolare i frammenti raccolti nella quattordicesima *liasse*, *Soumission et usage de la raison*, presuppongono quanto osservato nella *liasse Grandeur*, la cui sintesi più incisiva la si trova in un frammento rimasto estraneo alla classificazione: «Pensée fait la grandeur de l’homme (*Il pensiero fa la grandezza dell’uomo*)»⁵. Ne risulta una gnoseologia che, sebbene mai sistematizzata dall’Autore, è ricostruibile per alcuni tratti essenziali, confermati da altri scritti pascaliani, in una concezione coerente che propone il modello di un’equilibrata integrazione di facoltà complementari che compongono il quadro di una razionalità ad ampio spettro.

La razionalità in Pascal viene a disporsi lungo due assi di sviluppo: quello dell’articolarsi dei momenti del “pensiero”, e quello delle modalità del suo esercizio, in rapporto a oggetti diversi o, meglio, a diverse dimensioni della realtà esperita. Il primo è restituito dalla coppia *cuore* – *ragione*, il secondo dalla distinzione tra *esprit de géometrie* ed *esprit de finesse*, ai quali Pascal affianca il meno noto *esprit de justesse*.

Tornando ora alla *pensée* in cui si afferma l’esistenza di “ragioni del cuore” che risulterebbero ignote alla “ragione”, notiamo innanzitutto il ricorso al plurale, che trova riscontro in un altro frammento sul potere persuasivo delle argomentazioni in generale: «Di solito ci si persuade meglio con le ragioni che si sono trovate da sé stessi che non con quelle che sono venute in mente agli altri»⁶, e nel suo risvolto negativo, di ragioni *contro*, in un altro frammento ancora, nel quale, al riguardo dell’inconsistenza delle posizioni degli *athées*, si afferma: «Fateli render conto dei loro sentimenti e delle ragioni che hanno di dubitare della religione; vi diranno cose così deboli e basse che vi persuaderanno del contrario»⁷.

5 *Pensées* XXVI/759 (B 346; LG 638).

6 *Pensées* XXVI/737 (B 10; LG 627).

7 *Pensées* II/427 (B 194; LG 398).

Il plurale *raisons* viene così ad assumere il significato più ampio di “motivazioni”, tra le quali possono essere annoverate componenti, razionali o arazionali intuitive, speculative o semplicemente esperienziali, che Pascal ritiene possano anche subentrare a giustificazione di un impatto positivo o negativo di qualcosa:

M. de Roannez diceva: “Le ragioni mi vengono dopo, ma dapprima la cosa mi è gradita o mi spiace senza conoscerne la ragione, e tuttavia mi spiace per questa ragione che non scopro che in seguito”. Ma io credo non che la cosa spiaccia per le ragioni che si trovano in seguito, ma che si trovano queste ragioni perché la cosa spiace⁸.

Un plurale *raisons* applicato alla stretta attività speculativa, ripropone in un altro frammento la coppia *raison - coeur*, e non in opposizione dialettica, ma come accostamento che suggerisce un concorso armonico di potenze complementari in una prospettiva integrata retta da un unico piano provvidenziale: «La condotta di Dio, che dispone tutte le cose con dolcezza, consiste nel mettere la religione nello spirito *mediante le ragioni* e nel cuore *mediante la grazia*»⁹.

Alla fede concorrono dunque le *ragioni del cuore* e le *ragioni della ragione*, e il termine *raison* ammette dunque in Pascal una polivocità che mette capo al binomio di *cuore* e *ragione* quali radici dell’inerire delle diverse accezioni.

Avremmo, così:

1. La *ragione* quale facoltà raziocinativa;
2. Le *ragioni* che ineriscono alla *ragione* quale facoltà raziocinativa;
3. Le *ragioni* che ineriscono al *cuore* quale facoltà complementare il cui significato gnoseologico ci accingiamo ora a definire.

La specificità delle distinte funzioni di *coeur* e *raison* nell’economia del processo conoscitivo è sinteticamente descritta in una *pensée* della sesta *liasse* (*Grandeur*), in cui Pascal afferma: «Noi conosciamo la verità non soltanto con la ragione, ma anche col cuore. È in quest’ultimo modo che conosciamo i primi principi, ed è invano che il ragionamento, che non vi ha affatto parte, cerchi di

⁸ *Pensées* 983 (B 276; LG 759).

⁹ *Pensées* 13/172 (B 185; LG 161). Corsivo nostro.

combatterli»¹⁰. Il *coeur* è dunque considerato il “luogo” antropologico-gnoseologico di coglimento dei *premiers principes*, al cui sviluppo discorsivo va poi ad applicarsi la *raison*, che attraverso un articolato processo argomentativo, designato altresì in diversi *loci* testuali come *ragionamento* (*raisonnement*), “*démontre ensuite*” portando il discorso alle conclusioni.

Con *coeur* e *raison* sono dunque designati i momenti, distinti ma complementari, della *ragione intuitiva* e della *ragione discorsiva*, e prevalendo all’epoca quest’ultima nel modello cartesiano, Pascal consegna il termine *raison* alla seconda accezione per designare la prima con *coeur*.

La principalità logica operata dal *coeur* è comunque al riparo da fraintendimenti soggettivistico-sentimentalistici e, di qui, irrazionalistici, giacché Pascal, in una nota di osservazione critica contro i *pyrrhoniens* che approfondisce la breve riflessione dello stesso frammento appena citato, ne trae che l’impotenza della ragione a dimostrare le evidenze originarie manifesta «la debolezza della nostra ragione, ma non l’incertezza di tutte le nostre conoscenze», giacché «le conoscenze dei primi principi: spazio, tempo, movimento, numeri, sono salde quanto qualsiasi altra di quelle che ci forniscono i nostri ragionamenti, ed è su queste conoscenze del cuore e dell’istinto che bisogna che la ragione si appoggi e vi fondi tutto il proprio discorso»¹¹.

S’appuye e y fonde rimandano all’originario del sapere come suo *fondamento*, e uno sviluppo a carattere esemplificativo nello stesso frammento presenta due verbi che chiariscono ulteriormente il significato delle distinte funzioni delle due facoltà: «Il cuore *sente* [*sent*] che vi sono tre dimensioni nello spazio e che i numeri sono infiniti e la ragione *dimostra in seguito* [*démontre ensuite*] che non vi sono due numeri quadrati di cui l’uno sia il doppio dell’altro»¹². Di qui Pascal può concludere, in una ripresa che ripercorre la sequenza dell’arco logico-gnoseologico nella sua articolazione, che «I principi *si sentono*, le proposizioni *si concludono* e il tutto con certezza, sebbene per vie diverse»¹³.

10 *Pensées* 6/110 (B 282; LG 101).

11 *Ibid.* Appare, al riguardo, sconcertante il fraintendimento di Ed Benzécrici, che lamentò: «Che lo si voglia o no, ciò che supera la ragione non può essere che irrazionale. [...] i principi della geometria sono per Pascal irrazionali, ed è su questo irrazionale che la ragione si fonda e che bisogna che appoggi il proprio discorso», BENZÉCRICI 1939, 58.

12 *Pensées* 6/110 (B 282; LG 101). Corsivi nostri.

13 *Ibid.* Corsivi nostri.

Sentire e *dimostrare* vengono dunque ad integrarsi nel lessico gnoseologico di Pascal, e il primo, soprattutto, generando il termine *sentiment* a qualificazione della funzione del *coeur*, chiarisce il preciso significato del *sentimento*, lì dove ricorre nella scrittura pascaliana, come *facoltà del sentire*, nel senso dell'appercezione intellettuale dei *prima principia* non suscettibili di ulteriore dimostrazione, e non di una qualche forma di sentimentalismo pararomantico, che a molti lettori sino a un recente passato è parso legittimato, a una lettura a dir poco superficiale e per lo più decontestualizzata dei testi, da un appello al *sentimento* che ha tutt'altro significato di quello dell'accezione comune¹⁴. E possiamo al riguardo ricordare la *pensée* in cui Pascal afferma che «tutto il nostro ragionamento si riduce a cedere al sentimento»¹⁵, dove il verbo *céder*, fuori della comprensione di una principalità del *coeur* e dell'apprensione dei principi come *sentir*, rischia di ingannare facilmente per un fraintendimento irrazionalistico-sentimentalista della gnoseologia pascaliana¹⁶. Nel prosieguito, nel medesimo frammento, Pascal segnala la difficoltà di discernere tra un retto *sentiment* e una pura *fantaisie*, la quale appare «simile e contraria al sentimento, per cui non si può distinguere tra questi contrari. L'uno dice che il mio sentimento è fantasia, l'altro che la sua fantasia è sentimento. Bisognerebbe avere una regola. La ragione si offre, ma è

14 Tra i più accaniti sostenitori dell'interpretazione scettico-irrazionalistica del pensiero di Pascal vi fu Victor Cousin, che grazie alla propria influenza nella cultura filosofica e letteraria francese dell'Ottocento, più di tutti contribuì alla veicolazione di tale pregiudizio, a partire dal noto *Rapport à l'Académie Française* del 1842, nel quale, tra le molteplici osservazioni in tal senso, alla constatazione che il testo originale «Noi conosciamo la verità non soltanto con la ragione, ma anche col cuore» era stato modificato nell'edizione di Port-Royal del 1670 con «...non soltanto con la ragione, ma anche mediante il sentimento e un'intelligenza viva e luminosa» (PASCAL 1670, XXI, 1), esternò la propria indignazione per quella che riteneva una forzatura deformante, e che al contrario dovremmo anzi considerare una parafrasi sostanzialmente corretta della scrittura pascaliana: «ecco come Port-Royal, vale a dire il duca di Roannez, ha sfigurato e travestito il pensiero di Pascal, ma ciò che Pascal vuole stabilire è precisamente l'opposizione dell'intelligenza e del sentimento» (COUSIN 1876, 204). Si può rimproverare a Port-Royal di aver intercalato un "disent-ils" che attribuisce questo pensiero unilateralmente ai "dogmatistes", mentre nel testo originale esprime la posizione di Pascal stesso come equidistante tra *dogmatistes* e *pyrrhoniens*, ma rimane il pregio di aver esplicitato, anche se parzialmente, il significato di *coeur* nella lucida acutezza dell'apprensione dei principi (*une intelligence vive et lumineuse*), e di averne riconosciuto l'intima connessione al *sentiment*.

15 *Pensées* XXIII/530 (B 274; LG 470).

16 Mesnard ha sottolineato che si tratta semplicemente di una constatazione, priva di accezioni dequalificanti della razionalità, del fatto «che la ragione ha bisogno di principi, che gli sono forniti dall'intuizione del cuore», MESNARD 1995, 94.

pieghevole in tutti i sensi. E così non ve n'è affatto»¹⁷. Va osservato che una tale conclusione, negativa quanto alla possibilità di garantire un criterio di discernimento che assicuri l'oggettività del *sentiment* dalla sua possibile equivocazione con quanto presentato alla coscienza dalla *fantaisie*, va ricompresa in connessione dinamica con i testi che riconoscono al *cuore* la funzione di apprensione dei principi, a garanzia della loro oggettività. Il senso di una tale affermazione, in altri termini, andrebbe ricompreso nella strategia dialetticamente provocatoria di Pascal, che spinge la decostruzione della razionalità sino alla soglia di un'inattingibilità gnoseologica della verità, poi, di fatto sconfessata dalla reale capacità di verità e di fondamento della ragione nella sua ampiezza di spettro offerta dalla composizione armonica di cuore e ragione, intelletto intuitivo e razionalità discorsivo-argomentativa, momento logico principale e articolazione logico-dialettica. Il fallimento della relazione veritativa è relegato nell'ambito della prevaricazione dell'*immaginazione* – la più influente delle “potenze ingannatrici” (*puissances trompeuses*), «maestra di errore e di falsità»¹⁸ – e dei *sensi*, che «ingannano la ragione mediante false apparenze», essendo a loro volta traditi dalle «passioni dell'anima» che «li confondono e forniscono loro false impressioni»¹⁹. A riguardo dell'*immaginazione*, poi, è interessante notare che Pascal, in un breve frammento trasmesso dall'edizione di Port-Royal e non pervenuto tra gli originali, né trascritto nelle *Copies*, accenna anche alla problematicità del discernimento della stessa dal *cuore*: «Gli uomini prendono sovente la loro immaginazione per il loro cuore, e credono di essere convertiti non appena pensano di convertirsi»²⁰. L'autore delle *Pensées* rileva, dunque, il rischio di equivocazione del *coeur* sia con ciò che in realtà è *fantaisie* che con ciò che è *imagination*, sollecitando, perciò, indirettamente, a un più attento discernimento del primo, data la sua importanza fondamentale nell'assicurare un'inizialità veritativa alla relazione conoscitiva e ai suoi sviluppi argomentativi.

Abbiamo già osservato, in una *pensée* poc'anzi citata, Pascal dichiarare l'indubitabile solida fondatezza delle «conoscenze dei primi principi»²¹, e se è possibile riconoscere nel suo pensiero una struttura dinamica parallela e al tempo

17 *Pensées* XXIII/530 (B 274; LG 470).

18 *Pensées* 2/44 (B 82; LG 41).

19 *Pensées* 2/45 (B 83; LG 41).

20 *Pensées* 975 (B 275; LG 756).

21 *Pensées* 6/110 (B 282; LG 101).

stessa alternativa a quella del *cogito* cartesiano, la fondamentale differenza è che il *cogito* pascaliano non si spinge sino ad intaccare l'originario del sapere nelle sue evidenze elementari, trattenendosi dal problematizzare, attraverso il dubbio metodico, la relazione al reale, garantita dal momento intellettuale-intuitivo del *coeur* per l'incondizionatezza dei *prima principia* quale condizione dello stesso darsi della razionalità discorsiva, sostrato non ulteriormente problematizzabile perché comunque presupposto da ogni operazione logica. Così, in un ampio frammento della sezione *Contrariétés* (la settima *liasse*, successiva a quella intitolata *Grandeur*, nella quale il *pensiero* è colto e riconosciuto quale ragione della grandezza dell'uomo), nell'opporre le ragioni dei *dogmatistes* a quelle dei *pyrrhoniens*, Pascal può ben affermare che «parlando in buona fede e sinceramente non si può dubitare dei principi naturali»²². E nella già citata *pensée* in cui abbiamo visto rilevare le limitazioni della ragione, egli rassicura che

questa impotenza non deve dunque servire che a umiliare la ragione, che vorrebbe giudicare di tutto, ma *non a combattere la nostra certezza*, come se non vi fosse che la ragione capace di istruirci. Piacesse a Dio che non ne avessimo, al contrario, mai bisogno, e che conoscessimo tutte le cose per mezzo dell'istinto e del sentimento; ma la natura ci ha rifiutato questo bene; al contrario, essa non ci ha dato che pochissime conoscenze di questo tipo; tutte le altre non possono essere acquisite che mediante il ragionamento²³.

L'articolazione logico-discorsiva del *ragionamento* (*raisonnement*) appare, dunque, prevalente quale modalità dell'esercizio della ragione, ma il suo primato è da considerarsi quantitativo, o *estensivo*, là dove nell'apprensione intuitivo-intellettuale del *cuore* (qui Pascal parla di *instinct*²⁴ e *sentiment*) va riconosciuto il primato *intensivo* corrispondente al sapere del *fondamento*, che è altresì il primato dell'*inizialità* gnoseologica. Al primato *intensivo* del *coeur* risponde anche quello della sua immediatezza, che è garanzia di evidenza, dove l'articolazione estesa del ragionamento sfuma la percezione dell'evidenza stessa per l'impossi-

22 *Pensées* 7/131 (B 434; LG 122).

23 *Pensées* 6/110 (B 282; LG 101). Corsivo nostro.

24 Interessante il semplice allineamento di tre termini, sommariamente incolonnati in una rapida annotazione in cui consiste un brevissimo frammento della dodicesima *liasse*, e che conferma la rosa concettuale e il "lessico" pascaliano della funzione intellettuale-intuitiva della razionalità espressa dal *coeur*: «Cuore / Istinto / Principi», *Pensées* 12/155 (B 281; LG 144).

bilità di tenerne presenti tutti i passaggi, insieme alla datità dei principi assunti a fondamento del discorso:

La ragione agisce con lentezza e con tante prospettive su tanti principi, che bisogna che siano sempre presenti, che ad ogni momento essa si assopisce o si smarrisce, non potendo tenere tutti i suoi principi presenti. Il sentimento non agisce così: agisce in un istante ed è sempre pronto ad agire. Bisogna dunque riporre la nostra fede nel sentimento, altrimenti essa sarà sempre vacillante²⁵.

Al riguardo di quest'ultima applicazione teologica della gnoseologia pascaliana (che peraltro ne rappresenta il vero obiettivo), è interessante accostarvi una *pensée* in cui troviamo espresso un giudizio negativo sull'efficacia – benché, va precisato, non sull'effettivo valore dimostrativo – delle «prove metafisiche di Dio», che «sono così lontane dal ragionamento degli uomini e così involute che colpiscono poco e quand'anche servissero ad alcuni, ciò non servirebbe che nell'istante in cui vedono questa dimostrazione, ma un'ora dopo temono di essersi ingannati»²⁶. Ritroviamo in questa preoccupazione “apologetica” la concezione pascaliana della *ragione discorsiva*, il cui limite consisterebbe, come si è visto, nell'impossibilità di tenere in vista simultaneamente l'evidenza di ciò che argomenta attraverso una sequenza di passaggi.

2. *Coeur, raison e tipologie di esprit*

Riprendendo l'analisi della sequenza dell'arco gnoseologico, osserviamo che in un'altra *pensée*, Pascal dichiara che l'ordine proprio all'*esprit* – del quale avevamo visto affermare che Dio vi istillerebbe la fede *mediante le ragioni*²⁷ – «è per principio e dimostrazione»²⁸, il che conferma la descritta scansione *cuore - ragione*, e con la presenza del termine *démonstration* rinvia ad alcuni importanti scritti epistemologici quali l'opuscolo *De l'esprit géométrique*, e, precedentemente ad esso, alla *Lettre à Le Pailleur*, in cui Pascal presentava il modello ideale di procedimento dimostrativo nella successione dei momenti di *définitions, axiomes* e

25 *Pensées* XXX/821 (B 252; LG 671).

26 *Pensées* 14/190 (B 543; LG 179).

27 Cfr. *Pensées* 13/172 (B 185; LG 161).

28 *Pensées* 23/298 (B 283; LG 280).

*démonstrations*²⁹, di cui i primi due riguardano i *principi* in quanto dati indimostrabili ed evidenti offerti dall'esperienza.

Raffrontando gli ultimi testi presi in considerazione otteniamo così le seguenti collimazioni³⁰:

Pensées 6/110:

«par le *coeur* [...] nous connaissons les premiers principes [...] la *raison* démontre ensuite [...]»

Pensées 23/298:

«ordre de l'*esprit*»: principe – démonstration

Lettre à M. Le Pailleur:

De l'esprit géométrique: définitions – axiomes – démonstrations

Resta da chiedersi a che titolo il *coeur*, che nella *pensée* sulla “condotta di Dio” abbiamo trovato nettamente distinto dall'*esprit* (*spirito*, nell'accezione di *intelligenza*) – «dans l'*esprit* par les raisons / dans le *coeur* par la grâce»³¹ –, possa essere concepito quale primo tratto di un percorso razionale denominato da Pascal genericamente “ordre de l'*esprit*” e che trova la propria rigorizzazione nella *méthode géométrique*, oggetto dell'opuscolo frammentario *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*.

È in questo scritto che compare l'espressione «*esprit de géométrie*»³², a designare una modalità di intelligenza ed esercizio di pensiero ispirata a uno stretto rigore geometrico; essa ricompare tra le *Pensées*, accompagnata da altre due espressioni parallele: «*esprit de finesse*»³³ ed «*esprit de justesse*»³⁴. Dal confronto delle tre forme risulta che la differenza che le qualifica nella loro specificità

29 PASCAL, *De l'esprit géométrique. De l'art de persuader*, § 14, in PASCAL 1964-1992, vol. III, 419; Id., *Lettre à Monsieur Monsieur Le Pailleur*, in PASCAL 1964-1992, vol. II, 563. In quest'ultima i tre momenti sono pure chiamati «i gradi che ci portano alla conoscenza delle verità».

30 Ci ispiriamo qui alla ricostruzione proposta da PERATONER 1997, 322.

31 Cfr. *Pensées* 13/172 (B 185; LG 161).

32 *De l'esprit géométrique. De l'art de persuader*, § 26, in PASCAL 1964-1992, vol. III, 425.

33 Cfr. *Pensées* XXII/512 (B 1; LG 466).

34 *Pensées* XXI/511 (B 356; LG 465).

risiede nella diversa natura dei principi cui attingono, che per l'*esprit de justesse* sono pochi e richiedono una «estrema dirittura di spirito»³⁵ per giungere alle conclusioni, per cui tale forma trova l'applicazione più tipica nell'ambito della ricerca fisica; in maggior numero e «tangibili ma lontani dall'uso comune»³⁶ per l'*esprit de géométrie*, e infine di grande complessità per l'*esprit de finesse*, essendo questo vertente sull'esperienza e le vicende della vita umana e che, se pur alla portata del senso comune, risulta poi penalizzato dal trovarsi a trattare un materiale variegato e difficilmente controllabile, affollato da principi «così delicati e in così gran numero che è quasi impossibile che non gliene sfuggano»³⁷.

Ora, è evidente che i tre *esprit* sono tutti improntati ad una «structure géométrique», come fu notato già alla metà del Novecento da Jean Prigent³⁸, e Jean Mesnard successivamente notava che in ciascuno di essi si tratta pur sempre «di porre dei principi et di dedurne delle conseguenze»³⁹, osservando che in tale prospettiva l'*esprit de finesse* non sarebbe altro che «l'*esprit de géométrie* applicato alla realtà complessa dell'uomo»: la complessità dei principi che gli è propria rende necessario il ricorso esteso all'intuizione, appannaggio del *coeur*, ed è precisamente a motivo di una tale estensione e dilatazione dello spazio del *coeur* che tale modalità si differenzia e si qualifica per *finesse*, stante l'evidente impossibilità di procedere secondo una consequenzialità strettamente deduttiva, «ma la struttura rimane geometrica»⁴⁰. Potremmo dire dunque che, in una sorta di relazione chiasmatica, la *ragione*, dilatata ad *esprit géométrique*, ritrova al suo interno anche la forma originaria del *cuore* quale facoltà intuitiva dei principi, mentre a sua volta il *cuore*, dilatato ad *esprit de finesse*, ritrova in sé ancora la *ragione* quale forma discorsiva che necessariamente ne sviluppa i principi originariamente dallo stesso intuitivamente colti. Questa sorta di doppio innesto rivela la concezione profondamente unitaria della conoscenza maturata da Pascal grazie alla correlazione tra le potenze d'esercizio del pensiero di *cuore* e *ragione* e le diverse articolazioni della loro sequenza negli *esprit*, che si dispongono, così, in parallelo, pur in una costitutiva intercomunicabilità nei singoli momenti

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

37 *Pensées* XXII/512 (B 1; LG 466).

38 PRIGENT 1952, 122.

39 MESNARD, [Commentaire] a *De l'esprit géométrique*, in PASCAL 1964-1992, vol. III, 385.

40 *Ivi*, 386.

che li compongono e che, sul piano modale degli “*esprit de*” si trasfigurano in principi informanti la specificità delle singole forme.

Il modello geometrico assume dunque il carattere paradigmatico di un ideale regolativo, ma lungi dal costituire un’espressione di scientismo epistemologico e gnoseologico *ante litteram*, in Pascal viene ad assumere un’ampiezza di spettro tale da assorbire in sé quale punto di initialità il momento della razionalità intuitiva del *coeur* che nel *sentiment* coglie i principi, mentre le altre forme di intelligenza ed esercizio di pensiero verrebbero a ripresentare una struttura simile analogando il modello in rapporto ai propri ambiti d’applicazione.

Inoltre, se *coeur* e *raison* paiono dotate di una relativa autonomia quali momenti distinti di un processo, sembrano al tempo stesso assumere una dilatazione di significato che pone in singolare continuità *coeur* con *esprit de finesse* e *raison* con *esprit de géométrie*, configurandosi i due *esprit* quali estensioni dello specifico carattere delle due facoltà prese singolarmente, eppure sempre accomunate dalla struttura *géométrique*, per cui le due modalità ritrovano al proprio interno la successione binaria di *coeur* e *raison*.

3. Dieu sensible au coeur. La valenza morale e spirituale del “cuore” pascaliano

In rapporto allo spessore e alla complessità della riflessione pascaliana, sarebbe senz’altro riduttivo restringere il significato del *coeur* alla sua sola accezione gnoseologica, quale momento intellettuale-intuitivo di principi offerti alla *ragione* nella sua funzione discorsiva, per cui esso verrebbe a costituire, come si è potuto osservare, il punto originario e iniziale di quello che Pascal designa come *pensiero*. Familiare al linguaggio biblico e nutrito ai testi di Agostino⁴¹, l’Autore delle *Pensées* concepisce il *coeur* quale luogo antropologico fondamentale, fulcro e baricentro della personalità morale e spirituale dell’uomo, e per questo anche ricettacolo della grazia. Nella continuità della tradizione biblico-patristica e della letteratura mistica cristiana, il “cuore” è inteso quale sede dei sentimenti e sorgente della vita morale, ma soprattutto spazio interiore aperto al sopranna-

41 Sul cuore nell’interiorismo agostiniano si vedano MAXSEIN 1958; DE LA PEZA 1961; GROSSI 1991; DUBREUCQ 2003; BOCHET 2007; TANTARDINI 2006; HUIAN 2020. Sull’influsso del pensiero di Agostino in Pascal rimandiamo infine all’ampia monografia di SELIER 1970.

turale e in cui si sviluppa la ricerca e l'ascolto di Dio⁴², ed è il cuore dell'uomo che a sua volta Dio conosce come intima riserva del pensiero e delle motivazioni profonde dell'agire⁴³, e può ispirare o rinnovare sino a trasformare l'esistenza⁴⁴. Nel rivolgersi agli Efesini, san Paolo auspica che Gesù Cristo possa loro «illuminare gli occhi del cuore» e abitarvi⁴⁵. Lo stesso Pascal cita nelle *Pensées* diversi loci biblici in cui è evocato il cuore dell'uomo quale perno della vita morale e spirituale e luogo intimo d'ispirazione e relazione con Dio⁴⁶.

Quale fulcro esistenziale della personalità, nella decettività della vita morale della persona, il cuore risulta pure intaccato da inclinazioni negative, per cui Pascal ad esempio afferma che la vanità è fortemente «ancorata nel cuore dell'uomo»⁴⁷ o, considerate le miserie del *divertissement*, esclama: «Come è vuoto il cuore dell'uomo, e pieno di lordure!»⁴⁸. Per contro, nella stessa vanità come ricerca della stima del prossimo, Pascal riconosce l'evidente attestazione della grandezza del pensiero, nel quale si desidera risiedere, per cui è evidente che dall'uomo incline alla vanagloria la coscienza altrui è considerata «il più bel posto del mondo, niente può distoglierlo da questo desiderio, ed è la qualità più incancellabile del cuore dell'uomo»⁴⁹.

Tale strato semantico non è da considerarsi estraneo, quasi si trattasse semplicemente di un livello differenziato e a sé, rispetto a quello sin qui trattato, di carattere gnoseologico, ma possiamo dire che proprio il valore logico-gnoseologico del cuore quale momento intellettuale-intuitivo del pensiero e luogo del porgersi all'evidenza dei *principi*, lo rende al tempo stesso spazio coscienziale dell'esistenza morale e spirituale, e di qui "luogo" antropologico proprio della vita soprannaturale e punto d'innesto della grazia. Addensa entrambi questi

42 Tra i molti loci biblici, vetero e neotestamentari, segnaliamo Dt 4,29; 6,5; 30,14; 1Re 3,9; Sal 105,3; 119,2.10; Sir 3,29; Os 2,16; Mt 5,8; 22,37; At 2,46; 8,21; 2Cor 11,3; Ef 6,5; Col 3,22; Gc 4,8.

43 Cfr. 1Sam 13,7; Sal 17,3; 44,22; Ger 11,20; Lc 16,15; At 1,24; Rm 8,27.

44 Cfr. Ez 36,26s; Rm 5,5; 2Cor 1,22; Gal 4,6.

45 Ef 1,18; 3,17.

46 *Pensées* 20/278 (B 446; LG 261); XVII/489 (B 713; LG 453); XVIII/496 (B 714; LG 454); XXIV/608 (B 766; LG 518); 970 (B 632; LG 751). In particolare viene evocato con insistenza il concetto biblico di "circoncisione del cuore": *Pensées* 19/268 (B 683; LG 251); 19/270 (B 670; LG 253); 20/279 (B 690; LG 262); 20/288 (B 689; LG 271); VIII/453 (B 610; LG 423).

47 *Pensées*, XXIV/627 (B 150; LG 534).

48 *Pensées*, 8/139 (B 143; LG 129).

49 *Pensées*, XI/470 (B 404; LG 435). Corsivo nostro.

significati la *pensée* precedentemente citata e che ora può acquisire una più piena comprensione: «È il cuore che sente Dio, e non la ragione. Ecco cos'è la fede. Dio sensibile al cuore, non alla ragione»⁵⁰. Viceversa, quanto alla parte attiva di Dio nell'ispirarlo mediante la grazia, Pascal osserva, in alcune *pensées* significativamente classificate nell'ultima *liasse*, intitolata *Conclusion*, a riguardo delle «persone semplici» che credono «senza ragionamento», che Dio «inclina il loro cuore a credere. Non si crederà mai, di una credenza utile e di fede se Dio non inclina il cuore e si crederà non appena egli lo inclinerà»⁵¹, e ancora: «*Eorum qui amant* – Dio inclina il cuore di coloro che ama – *Deus inclina cor eorum* – colui che l'ama – colui che Egli ama»⁵². E nella *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, Pascal implora a Dio la “conversione del cuore” come un'opera che supera le capacità naturali: «mio Dio, come la conversione del mio cuore, che vi chiedo, è un'opera che supera tutti gli sforzi della natura, non posso rivolgermi che all'autore e al signore onnipotente della natura e del mio cuore»⁵³.

Per contro, Pascal lamenta, in un frammento estraneo alle *liasses titrées* ma facilmente riconducibile a quanto trattato nella dodicesima *liasse* sull'insensibilità per il destino eterno dell'uomo e le relative sollecitazioni a farsene carico, «Queste persone mancano di cuore. Non li si farebbe i propri amici»⁵⁴. E a

50 *Pensées*, II/424 (B 278; LG 397).

51 *Pensées*, 27/380 (B 284; LG 360).

52 *Pensées*, 27/382 (B 287; LG 362).

53 PASCAL, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, in PASCAL 1964-1992, vol. IV, 1001.

54 *Pensées*, XXVI/731 (B 196; LG 623). Il significato di queste brevissime annotazioni è adeguatamente illustrato dal più ampio frammento III/427 (B 194; LG 398), sempre riconducibile ai contenuti della dodicesima *liasse*, in cui leggiamo: «[...] L'immortalità dell'anima è una cosa che ci importa così tanto, che ci tocca così profondamente, che bisogna aver perduto ogni sentimento per essere nell'indifferenza di sapere che ne è. [...]. Che motivo di gioia ci può essere a non attendersi che miserie senza rimedio? Quale motivo di vanità nel vedersi in oscurità impenetrabili? E come può essere che un ragionamento simile venga a un uomo ragionevole? [...]. Come non so da dove vengo, così non so dove vado; e so soltanto che uscendo da questo mondo cado per sempre o nel nulla, o nelle mani di un Dio irritato, senza sapere a quale di queste due condizioni devo essere in eterno assegnato. [...]. E da tutto ciò concludo che debbo dunque passare tutti i giorni della mia vita senza pensare a cercare ciò che mi deve accadere. Forse potrei trovare qualche chiarimento ai miei dubbi, ma non voglio darmene pena, né fare un passo per cercarlo; e poi, trattando con disprezzo coloro che si affaticheranno in tale pensiero, [...] voglio andare senza previdenza e senza timore a tentare un così grande evento, e lasciarmi mollemente condurre alla morte, nell'incertezza dell'eternità della mia condizione futura. *Chi desidererebbe avere per amico un uomo che discorre in questo modo? Chi lo sceglierebbe tra gli altri per*

riguardo di tale disposizione d'animo, afferma: «È una cosa mostruosa vedere *in uno stesso cuore* e nello stesso tempo questa *sensibilità* per le minime cose e questa strana *insensibilità* per le più grandi»⁵⁵. La *sensibilité/insensibilité* – termini che richiamano, si noti, il *sentir* e il *sentiment* che abbiamo visto esprimere la capacità intellettuale-intuitiva della coscienza – si radicano dunque nel *cœur*, dove soltanto può prendere spazio una sincera ricerca di Dio, e dove egli stesso interviene e agisce con la grazia, come troviamo ben espresso nella XVIII *Lettre Provinciale*:

Dio cambia il cuore dell'uomo per mezzo di una dolcezza celeste che vi spande, la quale, superando la dilettazione della carne, fa sì che l'uomo, sentendo da un lato la sua mortalità e il suo nulla e scoprendo dall'altro la grandezza e l'eternità di Dio, concepisca disgusto per le delizie del peccato che lo separano dal bene incorruttibile. Trovando la sua più grande gioia nel Dio che lo affascina, vi si porta infallibilmente da sé, con un movimento al tutto libero, volontario e amoroso, in modo che sarebbe per lui una pena e un supplizio separarsene⁵⁶.

E ancora, nell'ottica apologetica delle *Pensées*, Pascal osserva che «quelli a cui Dio ha dato la religione per sentimento di cuore sono benedetti e ben legittimamente persuasi; ma a quelli che non l'hanno non possiamo darla che per ragionamento, in attesa che Dio la doni loro per sentimento di cuore, senza di che la fede non è che umana e inutile per la salvezza»⁵⁷. Interessante osservazione, che attesta la concezione di un rapporto complementare e non oppositivo di ragione e fede, dove la prima rappresenta una forma possibile di mediazione, giacché, afferma ancora in un altro frammento, «è di questa fede, che Dio stesso

confidargli i propri affari? Chi ricorrerebbe a lui nelle sue afflizioni? [...] Che vantaggio c'è per noi a sentir dire da un uomo che egli ha dunque scosso il giogo, che non crede che vi sia un Dio che veglia sulle sue azioni, che si considera come il solo arbitro della sua condotta, e che non pensa di renderne conto che a sé stesso? Pensa di averci portato con ciò ad avere ormai molta fiducia in lui e ad attenderne consolazioni, consigli e soccorsi in tutti i bisogni della vita? Pretendono di averci ben rallegrati col dirci che pensano che la nostra anima non è che un po' di vento e di fumo, e ancora di dircelo con un tono di voce fiero e contento? È dunque cosa da dirsi allegramente? E non cosa da dirsi, al contrario, tristemente, come la cosa più triste del mondo? [...]» (corsivi nostri).

55 *Pensées*, III/427 (B 194; LG 398). Corsivi nostri.

56 PASCAL, *Lettres Provinciales*, XVIII, in PASCAL 1998-2000, vol. I, 800-801.

57 *Pensées*, 6/110 (B 282; LG 101).

mette nel cuore, che la prova è sovente lo strumento, *fides ex auditu*, ma questa fede è nel cuore e fa dire non *scio* ma *Credo*»⁵⁸.

Anche nella celebre distinzione dei *Trois ordres*, in cui Pascal pone i termini di incommensurabilità dei differenti piani di *corps*, *esprits* e *charité*, e dove l'ultimo designa la realtà soprannaturale, invisibile ai criteri ordinari di valutazione degli ordini di grandezza mondana (*corps*) e intellettuale (*esprit*), troviamo che pur nell'umana "bassezza" che accompagna l'Incarnazione di Cristo, egli «è venuto in gran pompa e in una prodigiosa magnificenza *agli occhi del cuore, che vedono la sapienza*»⁵⁹. E in un frammento appartenente al gruppo dei quindici testi scoperti e pubblicati da Jean Mesnard nel 1962⁶⁰, Pascal afferma che «l'ordine della carità è di radicarsi nel cuore prima di produrre buone opere al di fuori»⁶¹.

La stessa *sagesse de Dieu*, allorché interviene, interpellata sull'inesplicabile condizione umana commista di *miseria* e *grandezza*, evoca lo stato creaturale dell'uomo antecedente alla caduta come «riempito di luce e d'intelligenza, [...] L'occhio dell'uomo vedeva allora la maestà di Dio»⁶², mentre nell'attuale condizione gli resterebbe a malapena «qualche istinto impotente della felicità della sua prima natura»⁶³, e se vi è una "prima" e "seconda" natura, vediamo come la rottura di piano si sia trasmessa alle stesse potenze conoscitive: «Istinto e ragione, segni di due nature»⁶⁴.

Ora, la *visio Dei* perduta è evidentemente segnata da quella cifra di immediatezza che rimane, nella presente condizione, al *coeur* (ed *instinct* ne esprime, come si è potuto vedere, la funzione di immediatezza intuitiva), che perciò viene a manifestarsi quale vestigio dell'originario stato creaturale dell'uomo, ponendosi ancora come *apertura* al divino e spazio ricettivo della grazia, facoltà dei principi rispetto alla quale la *raison* resterebbe in second'ordine in quanto limitata da percorsi di mediazioni articolate e complesse, per quanto ordinate e consequenziali possano risultare, nella misura in cui possono adeguare l'ideale regolativo della linearità *géométrique*, per cui, come ha potuto osservare

58 *Pensées*, 1/7 (B 248; LG 5).

59 *Pensées*, 23/308 (B 793; LG 655).

60 Cfr. PASCAL 1962.

61 *Pensées*, M 3.

62 *Pensées*, 11/149 (B 430; LG 139).

63 *Ibid.*

64 *Pensées*, 6/112 (B 344; LG 103).

Édouard Droz, «questo carattere discorsivo della ragione è, agli occhi di Pascal, una conseguenza della nostra caduta»⁶⁵.

Il cuore, dunque, appare quale “tratto” e vestigio dell’umano pensiero rimasto ancora disponibile alla purezza di una conoscenza intuitivo-intellettuale e di potenziale ricettività della grazia al tempo stesso.

È giunto così il momento di riprendere e completare la *pensée* sulle “ragioni del cuore”, inizialmente considerata:

Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce; lo si sa in mille cose.

Io dico che il cuore ama l’essere universale naturalmente e sé stesso naturalmente, a seconda che vi si dedichi, e si indurisce contro l’uno o l’altro a propria scelta. Voi avete rigettato l’uno e conservato l’altro; è per ragione che vi amate?⁶⁶

Entra così in campo la libertà di quell’opzione fondamentale che viene a costituire l’oggetto proprio della nota *scommessa* – il *pari* – la cui finalità è, come sappiamo, di disporre alla ricerca, ma viene pure ad affacciarsi, insieme, una razionalità invocata, qui, in forma interrogativa – *est-ce par raison que vous vous aimez ?* –, a riscontro dell’effettiva irrazionalità della preferenza accordata alla limitatezza del proprio essere particolare, a detrimento della naturale inclinazione all’essere universale, ma anche, considerato il fatto che entrambe le due inclinazioni sono presentate come naturali, della necessità di una loro composizione armonica, alla quale Pascal darà soluzione alla conclusione del percorso, grazie alla metafora relazionale del «corpo di membra pensanti»⁶⁷, che permette di «regolare l’amore che dobbiamo a noi stessi»⁶⁸ in cui ogni singolo, rimanendo sé stesso, può pensarsi in ragione del tutto⁶⁹.

65 DROZ 1886, 108.

66 *Pensées*, II/423 (B 277; LG 397).

67 Cfr. *Pensées* 26/360 (B 482; LG 341); 26/368 (B 474; LG 349); 26/370 (B 480; LG 350); 26/371 (B 473; LG 351); 26/372 (B 483; LG 352); 26/373 (B 476; LG 353); 26/374 (B 475; LG 354).

68 *Pensées* 26/368 (B 474; LG 349).

69 Cfr. *Pensées* 26/372 (B 483; LG 352).

4. Il *coeur* quale fulcro attivo-amativo della volontà, luogo sintetico dell'essere-persona

La complessità della polisemia del *cuore* pascaliano involge un'ulteriore dimensione, in coerente connessione e derivazione dalle proprietà e funzioni sin qui osservate, giacché se nel *coeur* la soggettività pensante vive l'intima determinazione della propria sfera morale e si apre alla trascendenza, esso è parimenti il luogo di radicamento della volontà, che esprime l'inclinazione *amativa* all'essere reale intellettivamente intenzionato dalla coscienza, che si compie nell'inclinazione al bene in universale, che come tale non può essere ridotta a un mero fatto cognitivo. Così, a riguardo della riconoscibilità del Messia, Pascal osserva che «l'intelligenza dei beni promessi dipende dal cuore, che chiama bene ciò che ama»⁷⁰, e ancora, in un frammento assegnato all'ultima e conclusiva *liasse*, lo vediamo esclamare «Quale distanza vi è tra il conoscere Dio e l'amarlo!»⁷¹, ed è significativo rinvenire in un testo rigorosamente epistemologico come l'opuscolo *De l'esprit géométrique* l'espressione, fedelmente ricalcata sul latino di Agostino, «on n'entre dans la vérité que par la charité – non si entra nella verità che mediante la carità»⁷². Ciò significa che la stessa relazione intenzionale, il fatto anche semplicemente cognitivo, la stessa esperienza di verità come relazione all'essere, si svuoterebbe di significato e risulterebbe falsata senza l'implicazione di una volontà che tenda il desiderio in un'inclinazione d'amore all'essere, in tutte le sue manifestazioni e gradazioni, e massimamente nell'espressione piena del “sommo bene”, del *souverain bien*, secondo la ricorrente espressione pascaliana, per cui l'Autore delle *Pensées* può affermare, diffidando il lettore da ogni intendimento razionalistico dell'essere di Dio:

Il Dio dei cristiani non consiste in un Dio semplicemente autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi; [...] Il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, il Dio dei cristiani, è un Dio d'amore e di consolazione; è un Dio che riempie l'anima e il cuore di coloro che possiede; è un Dio che fa

70 *Pensées* 19/255 (B 758; LG 239). Interessante il raffronto con il frammento XIX/503 (B 675; LG 456): «In queste promesse ciascuno trova ciò che egli ha in fondo al cuore, i beni temporali o i beni spirituali, Dio o le creature, [...]».

71 *Pensées* 27/377 (B 280; LG 357).

72 *De l'esprit géométrique. De l'art de persuader*, §§ 3, 4, in PASCAL 1964-1992, vol. III, 413-414. L'espressione di Agostino «Non intratur in veritatem, nisi per caritatem» è rinvenibile nel *Contra Faustum*, 32, 18 (AGOSTINO 1865 – PL 42 –, 507).

loro sentire interiormente la loro miseria, e la sua misericordia infinita; che si unisce al fondo della loro anima; che la riempie di umiltà, di gioia, di confidenza, d'amore; che li rende incapaci di altro fine che di sé stesso⁷³.

Bene ha rilevato, al riguardo, Hélène Michon, che «il cuore pascaliano riveste indissolubilmente una doppia funzione: una funzione cognitiva e una funzione volitiva. Nell'uno e nell'altro caso, questo si mostra atto, più che la ragione, a ricevere il divino»⁷⁴, e già Jean Laporte aveva osservato che il cuore pascaliano può essere considerato come «il fondo della volontà, in cui noi attingiamo al tempo stesso ciò che vi è di più essenziale nella natura e ciò per cui la natura si ricongiunge e si apre al soprannaturale»⁷⁵.

È, dunque dalla densità sostantiva della costituzione antropologica, nell'intimo centro della quale è riposto, che il *cuore* pascaliano viene anche a sollevarsi ad espressione autentica della sentimentalità profonda dell'uomo, e così dell'amore, e dell'amor di Dio e del prossimo quale compimento della costituzione relazionale intersoggettiva della persona. Tale significato va a riconnettersi alla gnoseologia pascaliana del binomio *cuore* - *ragione* e, di qui, alla chiasmatica estensione dei due termini nelle due principali modalità conoscitive degli *esprit*, a loro volta correlati all'ontologia dei *trois ordres*, come si evince da una *pensée* già precedentemente citata in un suo breve stralcio e sulla quale si rende ora opportuno allargare la focale:

Il cuore ha il suo ordine, lo spirito ha il suo, che è per principio e dimostrazione. Il cuore ne ha un altro. Non si prova che si deve essere amati esponendo con ordine le cause dell'amore; sarebbe ridicolo.

Gesù Cristo, San Paolo, hanno l'ordine della carità, non dello spirito, perché volevano riscaldare, non istruire.

Sant'Agostino lo stesso. Quest'ordine consiste principalmente nella digressione su ciascun punto che ha rapporto al fine per indicarlo sempre⁷⁶.

73 *Pensées* V/449 (B 556; LG 419).

74 MICHON 1996, 278-279. La stessa Michon attribuisce il significato di un «ordre du coeur» all'intera strategia apologetica pascaliana, che radica nell'unità per convergenza le diverse linee argomentative sviluppate nelle riflessioni delle *Pensées* e che avrebbero costituito le direttrici del discorso: «L'ordine del cuore è un ordine che concilia, lui stesso, diversità e unità, che esso traduce in continuità e discontinuità: consiste nel ritrovare l'unità sotto la diversità, la continuità oltre la discontinuità», ivi, 297.

75 LAPORTE 1927, 298.

76 *Pensées* 23/298 (B 283; LG 280).

L'ultima indicazione risulta particolarmente interessante in raffronto all'andamento lineare della scansione argomentativa della *raison* che informa l'*esprit de géométrie* in rapporto all'*ordre de l'esprit*. Rispetto ad esso, l'ordine proprio al *coeur*, elevato cioè da facoltà di apprensione intellettuale dei principi a dimensione del pensare, viene ad assumere la struttura polinomica radiale di una sorta di costellazione di elementi in cui ciascun punto o dato involto nel discorso viene di volta in volta riferito ad un fuoco centrale, avendo ogni singolo punto toccato, di sua natura, "rapporto al fine", una relazione diretta che sarà sufficiente esplicitare per manifestare il centro del complesso trattato in una sorta di *reductio ad unum* della pluralità di elementi considerata, e *reductio* come riconduzione della complessità alla propria sintesi naturale, e non certo come annientamento della pluralità stessa nella specificità delle differenze che, anzi, concorrono a densificare l'intelligenza del loro centro⁷⁷.

Ora, tale lievitazione e complessificazione semantica non si determina in contrasto, ma in piena aderenza al piano del *logos*, dell'essere pensante in tutta la sua ampiezza. Si potrebbe, così, affermare, per quanto possa apparire paradossale, che il *cuore*, nella sua stessa accezione autenticamente "sentimentale", rappresenti in Pascal l'espressione più pura della razionalità umana, operante nell'immediatezza dell'atto intellettuale puro che, mentre è condizione e fondamento della tenuta in coerenza dell'articolazione della *ragione* (discorsiva) quale sua espressione derivata, è al tempo stesso radice della volontà e della vita sentimentale nella sua naturale inclinazione all'essere come bene, nella sua capacità di farsi *passione di verità*.

Il *cuore* in Pascal viene dunque a rivelarsi quale "luogo" antropologico ontologicamente ed esistenzialmente "sintetico", in cui convengono l'esperienza della relazione intellettuale all'essere e, grazie alla densità ontopratica della sua accezione biblico-patristica, l'esperienza della relazione volitiva ed etica all'es-

⁷⁷ Bene ha scritto Rosaria Caldarone che «L'ordine del cuore non è lineare ma convergente. Se l'ordine geometrico parte da un principio e raggiunge il tutto e l'infinito deducendoli dal principio, l'ordine del cuore fissa per il tutto un posto in relazione al fine con cui esso è in rapporto; [...] Gli enti vengono dunque ordinati diversamente: non per ridurre la molteplicità affinché se ne disponga agevolmente tramite la serie, ma affinché – in forza della loro molteplicità – essi possano attestare il loro rapporto di vicinanza/lontananza rispetto al fine e dunque possano allentare/aumentare la tensione del centro che attira tutto a sé. Per questo la molteplicità come differenzialità in questo altro ordine conta», CALDARONE 2020, 274-275.

sere in quanto amato. Per questa densità focale, il *cuore* pascaliano si fa allora anche luogo della vita autenticamente sentimentale fondata sulla costituzione relazionale intersoggettiva della persona.

C'è del vero, in altri termini, nell'idea che il *cuore* in Pascal abbia un'accezione anche "sentimentale", nel senso più profondamente umano – e non vagamente romanticheggiante – del termine. Tale significato è posto al riparo da ogni fraintendimento emozionalistico e sentimentalistico dalla sua compatta aderenza agli strati semantici definiti sul piano gnoseologico e spirituale. Bene colse questa solidale e complessa polivalenza ontoantropologico-funzionale ed esistenziale del *coeur* J. Chevalier, che affermò al riguardo: «Il cuore è l'istinto, o l'apprensione immediata dei principi; è la parte più intima dell'anima, la punta estrema dove conoscenza e sentimento fanno un tutt'uno, perché coincidono col loro oggetto, per simpatia o per amore, in un sentimento interiore e immediato»⁷⁸.

ALBERTO PERATONER

FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO*

⁷⁸ CHEVALIER 1923, 58.

* peratoner@libero.it; Facoltà Teologica del Triveneto, Via Seminario 7, 35122 Padova PD, Italia. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-1346-2534>.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINO 1865 = AUGUSTINUS, *Contra Faustum*, in *Patrologia Latina*, ed. JACQUES PAUL MIGNE, vol. 42, 207-518, Paris, Garnier, 1865.

BARBEY 1937 = LÉON BARBEY, «Le coeur de Pascal», *Nova et Vetera* 12 (1937), 459-465.

BAUDOUIN 1962 = CHARLES BAUDOUIN, *Pascal ou l'ordre du coeur*, Paris, Plon, 1962.

BENZÉCRI 1939 = ED BENZÉCRI, *L'esprit humain selon Pascal*, Paris, F. Alcan-P.U.F., 1939.

BOCHET 2007 = ISABELLE BOCHET, «Cuore», in *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. LUIGI ALICI, ALLAN D. FITZGERALD, ANTONIO PIERETTI, 524-534, Roma, Città Nuova, 2007.

BOUCHILLOUX 2014 = HÉLÈNE BOUCHILLOUX, «Dieu sensible au cœur, ou la libido des philosophes», *Quaderni leif* 12 (2014), 41-53.

CALDARONE 2020 = ROSARIA CALDARONE, *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal*, Brescia, Morcelliana, 2020 (Il pellicano rosso, 311).

CHEVALIER 1923 = JACQUES CHEVALIER, «La méthode de connaître d'après Pascal», *Revue de Métaphysique et de Morale* 30 (1923), 181-214.

COUSIN 1876 = VICTOR COUSIN, «De la nécessité d'une nouvelle édition des Pensées de Pascal», in VICTOR COUSIN, *Études sur Pascal*, 105-286, Paris, Didier, 1876.

DEREGIBUS 1992 = ARTURO DEREGIBUS, «Pascal e Descartes: Primato del 'cuore' ed etica volutaristica», *Filosofia oggi* 15 (1992), 333-370.

DI GIOVANNI 1978 = ALBERTO DI GIOVANNI, «Ragioni del cuore o cuore della ragione? Il "cuore" come parola-fondamentale in Pascal», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 70 (1978), 382-393.

DROZ 1886 = ÉDOUARD DROZ, *Étude sur le scepticisme de Pascal considéré dans le livre des Pensées*, Paris, F. Alcan, 1886.

DUBREUCQ 2003 = ERIC DUBREUCQ, *Le coeur et l'Écriture chez saint Augustin. Enquête sur le rapport à soi dans les Confessions*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

FLASCHE 1984 = HANS FLASCHE, «Die Bedeutung des Wortes „coeur“ beim Moralisten Pascal», *Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain* 10 (1984), 53-63.

GOUHIER 1983 = HENRI GOUHIER, «Le coeur qui sent les trois dimensions. Analyse d'une pensée de Pascal», in *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, ed. JEAN-LUC MARION, JEAN DEPRUN, 203-221, Paris, PUF, 1983.

GROSSI 1991 = VITTORINO GROSSI, «Il "Cor" nella spiritualità di S. Agostino», in *L'Antropologia dei maestri spirituali*, ed. CHARLES-ANDRÉ BERNARD, 125-142, Roma, Paoline, 1991.

HUIAN 2020 = GEORGIANA HUIAN, *Augustin. Le coeur et la crise du sujet*, Paris, Cerf, 2020.

LAFUMA 1958 = LOUIS LAFUMA, «L'ordre de l'esprit et l'ordre du coeur selon Pascal. A propos de la lecture d'un mot du fr. Br. 283 - La. 575», *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958), 416-420.

LAGARDE 2002 = ALAIN LAGARDE, *Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point. Pascal*, Nantes, Pleins feux, 2002.

LAMARCHE 1923 = GUSTAVE LAMARCHE, «La raison du coeur dans les *Pensées* de Pascal», *Le Canada Français* 10 (1923), 359-368.

LAPORTE 1927 = JEAN LAPORTE, «Le coeur et la raison selon Pascal», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 52 (1927), 93-118, 225-299, 421-451.

LAPORTE 1950 = JEAN LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, Paris, Elzévir, 1950.

LAPORTE 2018 = JEAN LAPORTE, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, ed. ROSARIA CALDARONE, Morcelliana, Brescia, 2018.

MAXSEIN 1958 = ANTON MAXSEIN, «Das Herz in der Erkenntnis bei Hl. Augustinus», *Augustinus* 3 (1958), 323-330.

McKENNA 2000 = ANTONY McKENNA, «Pascal : le cœur et les passions», in *Liber-tinage et Philosophie au XVII^e siècle. Gassendi et les gassendistes et Les Passions Libertines*, ed. ANTONY McKENNA, PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, 209-217, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000.

MESNARD 1995 = JEAN MESNARD, *Les Pensées de Pascal*, Paris, SEDES, 1995.

MICHON 1996 = HÉLÈNE MICHON, *L'ordre du coeur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, Champion, 1996.

MICHON 2009 = HÉLÈNE MICHON, «Les raisons du coeur, Les *Pensées* de Pascal : interprètes et éditeurs en débat», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 93 (2009), 47-58.

PASCAL 1670 = BLAISE PASCAL, *Pensées*, Paris, Desprez, 1670.

PASCAL 1962 = BLAISE PASCAL, *Textes inédits*, ed. JEAN MESNARD, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

PASCAL 1964-1992 = BLAISE PASCAL, *Oeuvres complètes*, ed. JEAN MESNARD, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992 (Bibliothèque Européenne).

PASCAL 1998-2000 = BLAISE PASCAL, *Oeuvres complètes*, ed. MICHEL LE GUERN, Paris, Gallimard, 1998-2000 (Bibliothèque de la Pléiade).

PASQUA 1997 = HERVÉ PASQUA, «Le coeur et la raison selon Pascal», *Revue philosophique de Louvain* 95 (1997), 379-394.

PERATONER 1997 = ALBERTO PERATONER, «Blaise Pascal e le ragioni del cuore», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 89 (1997), 317-337.

PERATONER 2002 = ALBERTO PERATONER, *Blaise Pascal. Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologie*, Venezia, Cafoscarina, 2002.

PERATONER 2011 = ALBERTO PERATONER, *Pascal*, Roma, Carocci, 2011 (Pensatori, 19).

PIEMONTESE 1966 = FILIPPO PIEMONTESE, «Il cuore di Pascal e il razionalismo in filosofia», *Giornale di metafisica* 21 (1966), 270-280.

PRIGENT 1952 = JEAN PRIGENT, «La conception pascalienne de l'ordre», in *Ordre, Désordre, Lumière*, ed. JEAN WAHL, 190-209, Paris, Vrin, 1952.

SELLIER 1970 = PHILIPPE SELLIER, *Pascal et Saint Augustin*, Paris, A. Colin, 1970.

SELLIER 1988 = PHILIPPE SELLIER, «Imaginaire et théologie, le "coeur" chez Pascal», *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises* 40 (1988), 285-295.

STRÓŻYŃSKI 2024 = MATEUSZ JAN STRÓŻYŃSKI, «Blaise Pascal and the Platonic He-

art», *Journal of Jesuit Studies* 11 (2024), 447-464.

TANTARDINI 2006 = GIACOMO TANTARDINI, *Il cuore e la grazia in sant'Agostino. Distinzione e corrispondenza*, Roma Città Nuova, 2006.

TERZI 1959 = CARLO TERZI, «Ragione e cuore in Pascal», *Filosofia* 10 (1959), 275-285.

KIERKEGAARD, PASCAL, E IL MODELLO SOCRATICO

ALBERTO SICLARI

Abstract: Socrates was a constant point of reference for Kierkegaard, but over time Kierkegaard modified and refined his understanding of the Athenian. In *The Concept of Irony*, Socrates begins and ends with 'the knowledge of not knowing', in the *Concluding Unscientific Postscript* and in the subsequent *Notebooks* he bets everything on the existence of God and on his own immortality. Finally, in the latest issue of *The Instant*, Socrates is indicated as the man who had in his own world a function similar to the one Kierkegaard recognized for himself in relation to Christianity. Pascal is mentioned for the first time in the *Stages on Life's Way* and subsequently, with a certain frequency starting from the last months of 1850, in the *Journals and Notebooks*, where one appreciates, among other things, the underlining of the probabilistic nature of many presumed certainties. It is possible that reading Pascal, a man of faith who insists both on the impossibility of not choosing and on the use of reason that can prepare and guide choices, and finally on the formation of a habit that must favor choices prompted by the human need for meaning, has helped to confirm Kierkegaard in his understanding of the figure of Socrates.

Keywords: knowledge; certainty; probability; habit; choice.

English title: *Kierkegaard, Pascal, and the Socratic Model*

Negli scritti che Kierkegaard ha dato alle stampe il nome di Pascal compare soltanto in una pagina degli *Stadi sul cammino della vita*, stesi fra il 1843 e il 1845, dove si leggono queste considerazioni: «Feuerbach, che rende omaggio al principio della salute, dice che l'esistenza religiosa (in particolare quella cristiana) è una costante storia di sofferenza, e invita anche solo a considerare la vita di Pascal: basta questo. Pascal dice esattamente la stessa cosa: la sofferenza è la condizione naturale del cristiano (come la salute quella dell'uomo carnale); si era fatto cristiano, e parlava della sua esperienza cristiana»¹. Azzardata, e del

1 SLV, SKS 6, 424, tr. it., 671-672: «Feuerbach, som hylder Sundheds-Principet, siger, at den religiøse Existents (nærmest den christelige) er en bestandig Lidelseshistorie, han beder En blot at betragte Pascals Levnet; og han har nok. Pascal siger ganske det Samme: Lidelse er en Christens naturlige Tilstand (ligesom Sundhed det sandselige Menneskes) og han blev en Christen og talte af sin christelige Erfaring». Cfr. FEUERBACH 1843, 91. Per le citazioni e i riferimenti agli scritti di Kierkegaard mi servo dell'edizione critica, KIERKEGAARD 1997-2013, che utilizzo nella versione elettronica (SKS). Le sigle sono elencate in appendice. Per le citazioni in italiano utilizzo, con qualche modifica, le traduzioni egualmente riportate in appendice (KIERKEGAARD 1972A; KIERKEGAARD 1972B; KIERKEGAARD 1976;

tutto ipotetica, è la riferibilità alle *Provinciali* delle considerazioni sulla *reservatio mentalis* che si trovano nella *Postilla*². Nei quaderni e nelle carte, invece, Pascal è citato con una certa frequenza, ma dagli ultimi mesi del 1850. Prima di questa data Kierkegaard lo ricorda una volta soltanto, nel 1846, per una sua idea che certamente condivide: «Pascal dice: per questo è tanto difficile credere, perché è tanto difficile obbedire»³.

Forse aveva presente i passaggi delle *Pensées* dove, rispondendo all'ipotesico interlocutore che dichiara di non poter credere nonostante riconosca che puntare su Dio sarebbe del tutto ragionevole, Pascal mette in luce quanto le disposizioni e le abitudini in genere pesino sulle scelte, le agevolino o le contrastino, e come l'uomo tenda ad accogliere soltanto idee conformi alla propria consolidata condotta di vita. Sono considerazioni intessute con la "dimostra-

KIERKEGAARD 1979; KIERKEGAARD 1993A; KIERKEGAARD 1993B; KIERKEGAARD 1999; KIERKEGAARD 2001; KIERKEGAARD 2009; KIERKEGAARD 2012). Per il diario, i quaderni e le carte (*Journaler og Papirer*) mi servo di norma della traduzione italiana (parziale) di Cornelio Fabro: KIERKEGAARD 1980-1993. Le sigle che si trovano nell'edizione critica di questi scritti sono in buona parte di Kierkegaard, che ha raccolto molte sue considerazioni in 10 quaderni contrassegnati con una doppia lettera (da AA a KK), e dal 1846 in altri 36 quaderni contrassegnati con NB (Notabene) e una numerazione progressiva. Altre sue riflessioni e annotazioni di varia natura sono state raccolte dai curatori in 15 taccuini (*Not[esbøger]*) e nelle carte (*Papir[er]*, 1-596). Le tavole di concordanza con l'edizione utilizzata da Fabro si possono consultare nel sito della versione elettronica.

- 2 Cfr. AE, SKS 7, 218, tr. it., 389. La formula *reservatio mentalis* si trova già in una annotazione del 1838, dove Kierkegaard si esprime in termini negativi su Andersen e in particolare sui critici suoi estimatori: «Nemmeno Andersen è però così pericoloso, da quanto ho appreso; la sua forza principale consiste in un coro ausiliario di becchini per libera scelta, di alcuni esteti senza fissa dimora, che di continuo danno assicurazione della loro onestà, ed è senz'altro certo che non si possono assolutamente biasimare per una qualche *reservatio mentalis*, perché in mente non hanno proprio niente [Men Andersen er da heller ikke saa farlig, efter hvad jeg har erfaret, bestaaer hans Hovedstyrke i et auxiliair Chor af frivillige Bedemænd, nogle omstreifende Æsthetikere, der idelig forsikkre deres Ærlighed, og saa meget er vist, at man ingenlunde kan sigte dem for nogen reservatio mentalis; thi de have slet Intet in mente]», FF:211, 1838, SKS 18, 115). Kierkegaard si serve dell'espressione *reservatio mentalis* anche per mettere in luce come la valutazione di quanto si ascolta possa sempre risultare problematica; cfr. l'inedito *Libro su Adler*, BOA, SKS 15, 91*, tr. it., 361*.
- 3 «Pascal siger: derfor er det saa vanskeligt at tro, fordi det er saa vanskeligt at lyde», NB:40, 1846, SKS 20, 43. In Kommentar, 20, 43, 9, si avanza l'ipotesi che l'annotazione sia stata suggerita dalla lettura di una considerazione della prefazione ai *Pascals' Gedanken über die Religion und einige andere Gegenstände*, BLECH 1840, t. 1, 82: «Denn er [Pascal] wußte, daß die Leidenschaften und die lasterhaften Neigungen, die das Herz und den Willen verführen, die größten Hemmungen und die hauptsächlichsten Hindernisse des Glaubens sind, die wir haben».

zione” che puntare sul Dio del cristianesimo è per l’uomo la scelta più ragionevole⁴. Diversamente da Pascal Socrate è stato per Kierkegaard una costante figura di riferimento: lo incontriamo nelle annotazioni del 1835 dove si ricorda che il vero conoscere deve cominciare con la conoscenza di sé, della propria ignoranza⁵, e lo ritroviamo di continuo; l’ultima volta nell’analogia che Kierkegaard delinea fra il proprio compito e il compito socratico nell’inedito fascicolo 10 dell’*Istante*. Col tempo però la comprensione e “l’uso” di Socrate si precisano e si arricchiscono, e in lui Kierkegaard riconosce con sempre più chiarezza il proprio modello formale di vita. L’esistenza di Socrate, scriverà nel 1854, «non è uno spettacolo per gli uomini, ma per gli dei». Raffinatissimo intellettuale, Socrate realizzava infatti la reduplicazione, aboliva la distanza fra il comprendere e l’esistere; «ed è per questo – conclude – che noi, nel senso più profondo, nel senso socratico, non lo possiamo comprendere»⁶.

Mentre veniva precisando queste idee, Kierkegaard si è anche progressivamente convinto che nella sua lunga storia la cristianità si era mossa in direzione opposta, risolvendo il cristianesimo in una dottrina e promovendo l’illusione di essere cristiani. Spesso il cristianesimo si sarebbe così trasformato di fatto in una celebrazione astratta o persino ipocrita, che Kierkegaard rappresenta emblematicamente nella figura dell’alto prelato che, in vesti di velluto, fa l’elogio della povertà. Su questo sfondo si pone anche la questione del rapporto di Kierke-

4 Kierkegaard possedeva tre diverse traduzioni tedesche delle *Pensées*, quella di Kleuker, quella di Blech e quella di Schwarz; le ultime due furono acquistate piuttosto tardi; la terza forse dopo che Kierkegaard venne a sapere che le altre non rispettavano la pianificazione di Pascal: KLEUKER 1777; BLECH 1840; SCHWARTZ 1845. Quest’ultima è condotta sulla prima edizione critica e integrale: PASCAL 1844. Cfr. ROHDE 1967, 48-49.

5 «Per poter conoscere qualsiasi altra cosa si deve prima imparare a conoscere se stessi (γνῶθι σεαυτόν). Soltanto quando l’uomo ha compreso sé stesso così intimamente, e si vede ormai in cammino sulla propria strada, soltanto allora la vita si acquieta e prende un senso, soltanto allora si è finalmente liberi da quel compagno di viaggio sgradito e senza senso – da quella ironia della vita, che si rivela nel mondo della conoscenza e impone al vero conoscere di cominciare con un non-conoscere (Socrate), proprio come Dio creò il mondo dal nulla [Man maa først lære at kjende sig selv, inden man kjender noget Andet (γνῶθι σεαυτόν). Først naar Mennesket saaledes inderlig har forstaaet sig selv og nu seer sin Gang hen af sin Bane, først da faaer hans Liv Ro og Betydning, først da bliver han fri for hiin besværlige, uheldsvangre Reisekammerat – hiin Livs-Ironi, der viser sig i Erkjendelsens Sphære og byder den sande Erkjenden at begynde med en Ikke-Erkjenden [Socrates], ligesom ud skabte Verden af Intet]», AA:12, 1835, SKS 17, 27-28.

6 NB31:94, 1854, SKS 26, 70: «[...] hans Liv er ikke et Skuespil for Msker, men for Guder; [...] og derfor kunne vi ikke forstaae ham, i dybeste, i socratiske Forstand forstaae ham».

gaard a Pascal. Gran parte della critica che se ne è occupata ritiene che le affinità fra loro rilevabili non permettano di parlare di un'effettiva influenza del Francese sul Danese, che lo cita o lo nomina con un certa frequenza soltanto dopo la stesura dei suoi lavori più significativi. Le loro concezioni presentano indubbie analogie: in particolare, entrambi hanno un rapporto polemico e critico con la filosofia, che ha d'altro canto una funzione rilevante nel pensiero di entrambi⁷. La temperie culturale in cui si muovono è però diversa, diversi sono i problemi che si trovano ad affrontare e analoghe ma diverse sono le loro risposte. In estrema sintesi potremmo dire che Kierkegaard sta a Hegel come Pascal a Cartesio.

In ogni caso, Kierkegaard in qualche misura poteva riconoscersi, e di fatto si è riconosciuto, sia nella riflessione sia nella disposizione esistenziale del Francese, che dopo la "svolta" religiosa si era impegnato a vivere in conformità alla propria fede⁸. Nelle prime menzioni che troviamo nei suoi scritti Pascal è ricordato proprio in riferimento alla "reduplicazione": si osserva infatti che all'esistenza religiosa si accompagna sempre la sofferenza, e che credere è difficile perché obbedire è difficile. Su questi aspetti Kierkegaard si soffermerà esplicitamente in citazioni più tarde, dove Pascal viene apprezzato per essersi sforzato di far corrispondere la sua esistenza alle sue convinzioni. Apprezzamento eccezionale, ha osservato André Clair, da Kierkegaard riservato di norma soltanto a Socrate, l'esperto per antonomasia della reduplicazione. Pascal viene così a sostenere, di fatto, la lettura kierkegaardiana di Socrate come modello di vita per "l'uomo comune", che non ha ricevuto un ordine diretto dalla divinità; modello valido, con i necessari aggiustamenti, anche per chi crede in Cristo e vive nella luterana Copenaghen e non nell'Atene del V secolo. Può dunque aver confermato Kierkegaard nel suo pensare Socrate come una sorta di giocatore che, avendo ben chiaro che cosa veramente lo interessava, si è impegnato a condurre un'esistenza coerente con la sua comprensione. Pascal non si è limitato infatti a

⁷ Cfr. CLAIR 2011.

⁸ Dopo la "svolta religiosa" Pascal è vissuto realizzando nel suo esistere quella che Kierkegaard denomina "dialettica qualitativa", qualificata necessariamente dalla sofferenza. Il rapporto a ciò che è superiore comporta il consapevole volontario accoglimento di tutto ciò che questa subordinazione richiede, anche dunque delle rinunce e delle sofferenze che essa implica. Altrimenti ciò che è superiore viene strumentalizzato in funzione di ciò che è inferiore, come è avvenuto nella cristianità, dove il cristianesimo è stato finalizzato al conseguimento di obiettivi affatto mondani; cfr. NB27:11, 1952, SKS 25, 126.

mettere in luce che non si può non scegliere e come convenga puntare su Dio, ma si è sforzato di fare della sua scelta la stella polare della sua vita, di “reduplicare” le sue convinzioni, di confermarle con l’esistenza. Kierkegaard gliene dà atto, e per questo appunto nel 1852 parla di lui come di “un giudice competente”, che conosce bene, per esperienza diretta, ciò di cui parla⁹.

Qualche precisazione è però necessaria. Per Pascal la scelta è dirimente ma, quantunque preparata e stimolata da quel sentimento che i greci chiamavano *thauma* – non una tranquilla meraviglia ma una mescolanza di ammirazione e di orrore –, si può sostenere dando nella puntata lo spazio dovuto al valore di ciascuna delle due alternative. In contrasto con le posizioni estreme delle scuole socratiche, scettica e stoica, Pascal mette in luce oltre ai limiti e alla non identificabilità del sapere con la virtù le sue potenzialità, e si serve del calcolo per chiarire come e perché la scelta di fede sia oggettivamente più ragionevole. La posizione di Kierkegaard è più radicale. La scelta cresce per lui su un sentimento fondamentale, l’angoscia, una combinazione di paura e di desiderio, una sorta di *horror vacui*, e si sorregge sulla denuncia dell’astrattezza e della fondamentale negatività per l’esistente di ogni tendenziale risoluzione della realtà nella concettualizzazione. Kierkegaard non contesta il valore della ragione, non lo può e non lo vuole, ma, proprio perché all’epoca la ragione aveva attinto con Hegel il suo vertice luciferino, è ancora più perentorio di Pascal nel rilevarne l’impotenza di fronte ai problemi ultimi dell’esistere, e valorizza al limite l’aspetto soggettivo della scommessa: la presenza e il peso che, al di là di ogni possibile calcolo, ha in essa l’interesse, che è letteralmente costitutivo dell’esi-

9 Cfr. DS, SKS 16, 174, tr. it., 101: «Un giudice competente in questa materia [en i denne Henseende sagkyndig Dommer] ha detto che raramente si vede qualcuno che scrive umilmente dell’umiltà, dubitando del dubbio, etc».. Di seguito si precisa che l’esposizione in forma problematica del dubbio era propria dei Greci, che del dubbio trattavano dubitando e non certamente «esponendo come dottrina di fede al pubblico credente il “dubitare di tutto”». E si conclude: «Ma se è rara un’esposizione adeguata al contenuto esposto, ancora più rara è una comprensione che diventi azione, di modo che se si è compreso ciò che si deve fare – oh nobile semplicità! – lo si fa». Nei quaderni si riferiscono testualmente le parole di Pascal, che è appunto «il giudice competente» in questione, con una puntualizzazione: «C’è qui l’espressione di ciò che io faccio valere in una situazione più alta: la reduplicazione. In Pascal è ancora quasi un’espressione estetica, io la faccio valere ancora di più in direzione dell’esistenza [Her er det Udtryk, hvad jeg i endnu høiere Forhold gjør gjældende: Reduplicationen. Hos Pascal er det dog endnu næsten som æsthetisk, jeg gjør det videre gjældende i Retning af Existents]», NB21:102, 1850, SKS 24, 64, 1850. Pascal è collocato accanto ai Greci ma non proprio allo stesso livello di Socrate.

stente. Se non c'è interesse non si scommette, e la realtà umana è *essenzialmente* interesse; verità che l'hegelismo e l'astrazione in genere non possono riconoscere e apprezzare in modo adeguato. Kierkegaard ha puntato tutto sul suo interesse, sulla sua convinzione e il suo bisogno che Dio sia l'amore, e ha cercato, a modo suo, di corrispondervi. Un ragionamento esplicativo fondamentale in questo quadro è costituito dalla critica all'idea che «il linguaggio dell'astrazione» sia in grado di esprimere il passaggio dal possibile al reale, come vorrebbe l'hegelismo, condannato di fatto a muoversi sempre e soltanto all'interno del recinto della possibilità. Nessun movimento che in esso si opera può attingere l'esistenza, mentre «per l'esistente il supremo interesse è l'esistere», dato che la sua realtà consiste appunto «nell'interessamento all'esistere»¹⁰.

Un interessamento paradossale, in quanto serve a far capire all'uomo come l'esistenza nel tempo abbia un fine oltre che una fine, serve a convincerlo a consegnarsi senza riserve a Dio, dopo essere stato condotto col suo aiuto «al punto estremo della noia della vita» credendo «che è per amore che Dio lo fa». Serve a persuaderlo a riprendersi in un'altra dimensione, in un "luogo" dove l'inter-esse – così scandisce il termine Kierkegaard per sottolineare il passaggio dall'astrazione alla realtà ed evidenziare il permanere della distinzione nell'unità – si raccoglie nel rapporto eterno fra l'io e il suo Dio. Esistenza che risulta dalla onnipotente libertà di Dio, amore eterno che crea e si apre ad altre libertà,

10 Cfr. AE, SKS 7, 286-287, tr. it., 431: «L'esistere è per l'esistente il supremo interesse, e l'interessamento all'esistere è la sua realtà. Ciò che la realtà è non può essere espresso nel linguaggio dell'astrazione. La realtà è un inter-esse fra l'ipotetica unità di pensiero ed essere dell'astrazione. L'astrazione si occupa della possibilità e della realtà, ma la sua concezione della realtà è una rappresentazione falsa, perché il medio non è la realtà ma la possibilità. Soltanto abolendo la realtà l'astrazione può coglierla, ma abolirla è appunto trasformarla in possibilità. Tutto ciò che è detto della realtà nel linguaggio dell'astrazione all'interno dell'astrazione, è detto all'interno della possibilità. Nel linguaggio della realtà, tutta l'astrazione si rapporta come una possibilità alla realtà, non a una realtà all'interno dell'astrazione e della possibilità [For den Existerende er det at existere ham hans høieste Interesse, og Interesseretheden i at existere Virkeligheden. Hvad Virkelighed er, kan ikke angives i Abstraktionens Sprog. Virkeligheden er et inter-esse mellem Abstraktionens hypothetiske Eenhed af Tænken og Væren. Abstraktionen afhandler Mulighed og Virkelighed, men dens Opfattelse af Virkeligheden er en falsk Gjengivelse, da Mediet ikke er Virkeligheden men Muligheden. Kun ved at ophæve Virkeligheden kan Abstraktionen faae fat paa den, men at ophæve den, er netop at forvandle den til Mulighed. Alt, hvad der i Abstraktionens Sprog indenfor Abstraktionen siges om Virkelighed, siges indenfor Muligheden. I Virkelighedens Sprog forholder nemlig hele Abstraktionen sig som en Mulighed til Virkeligheden, ikke til en Virkelighed indenfor Abstraktionen og Muligheden]».

e dalla libertà creata dell'uomo. Nell'annotazione del 25 settembre 1855 dove si leggono le parole appena citate, l'ultima che Kierkegaard ci ha lasciato, si dice anche che «Dio può aiutare per quel che solo la libertà tuttavia può fare; solo la libertà può farlo»¹¹; quella libertà che non viene meno ma si illumina e si completa nell'inter-esse senza tempo e senza più inquietudine di chi Dio «accoglie nell'eternità».

Su questo sfondo si collocano la comprensione dell'uomo come rapporto e come scelta, delineata da Kierkegaard formalmente nelle battute iniziali della *Malattia per la morte* e sviluppata sotto aspetti diversi in tutti i suoi scritti, la sua insistenza nel valorizzare l'inquietudine dello spirito e la sua condanna senza appello della presunta funzione tranquillizzante del cristianesimo, che dello spirito è invece la più grande inquietudine. E su questo sfondo si può forse meglio apprezzare, nel suo valore e nei suoi limiti, il peso che la lettura di Pascal può aver avuto nell'interpretazione kierkegaardiana della figura socratica come modello di vita per ogni uomo che non abbia ricevuto da Dio un ordine diretto.

1. L'ascetica dell'uomo comune

Cristiani non si nasce, lo si diventa. E il divenire è inquietudine, e lo spirito è inquietudine, e il cristianesimo è «la massima inquietudine dello spirito». Nato nella cristianità, Kierkegaard è diventato cristiano, per quanto ha saputo, attraverso un lungo processo di messa a punto della sua comprensione del cristianesimo, di sé stesso e del proprio compito, che lo ha portato a vedere il suo modello comportamentale in Socrate, e a individuare nella scelta preparata da un'attenta riflessione la categoria fondamentale e la "struttura portante" dell'esistenza. Operazione che ha richiesto la determinazione e la pratica di una forma di ascetica che ha chiamato «ascetica dell'uomo comune», dell'uomo che non ha ricevuto da Dio alcun ordine diretto, che non è un Abramo o un apostolo e deve dunque scoprire ragionando qual è il proprio compito nella situazione in cui si trova ad esistere, ed eseguirlo, e che di tutto ciò deve rispondere. Qui la riflessione non può venire mai meno, e il pensare e il dire e l'agire non possono divergere, e qui dunque il ragionatore Socrate, con la sua fede nella verità e nel

11 Papir 591, 1855, SKS 27, 696-698, in particolare 698: «[...] Gud kan hjælpe til hvad dog kun Frihed kan gøre; kun Frihed kan gøre det».

bene, poteva essergli modello di vita. Il Socrate di Kierkegaard è anche, infatti, almeno dal 1845 in poi, un “giocatore” che riflette e punta tutto sull’onnipotenza e la sapienza di Dio e sulla propria immortalità. Così come, a modo suo, ha fatto Kierkegaard, che ha scelto, preferendola alla «melanconia del tragico» della scelta estetica, «la profonda pena e la profonda gioia della religione» in un’epoca di crisi profonda della sua religione¹².

«Il cristianesimo non esiste più», ha sostenuto verso la fine della vita Kierkegaard, che è giunto a questa conclusione dopo una serie di riflessioni sul cristianesimo e la sua storia sviluppate negli anni precedenti. E ha compreso all’interno di questa storia la storia minore di sé stesso: la sua crescente consapevolezza – corretta o illusoria che fosse – della propria funzione “socratica” di denuncia delle mistificazioni della cristianità, e quindi dell’ascetica richiesta a lui, uomo comune, che non aveva ricevuto da Dio alcun ordine diretto e non era stato esentato dalla comprensione oltre che dall’esecuzione del proprio compito, per sofferta che fosse.

Le due menzioni di Pascal che troviamo prima del 1850 negli scritti di Kierkegaard accennano appunto, lo si è detto, alle sofferenze e alle difficoltà dell’esistenza religiosamente orientata. Diversamente da Pascal, per il quale la chiesa è restata un referente sostanzialmente riconosciuto e accettato, col passare degli anni Kierkegaard ha finito però con l’individuare proprio nel sistema e nelle figure ufficiali di questa i principali responsabili dello stato di cose che si è sentito in dovere di denunciare. Si è fatta così prepotentemente strada la questione della natura del cristianesimo, della sua storia, delle idee e delle istituzioni in cui si è proposto, e di quello che lui, Kierkegaard, avendo la comprensione di tutto ciò, era tenuto a fare anche in contrasto con queste.

In una pagina del diario, scritta fra il 16 luglio 1848 e il 2 gennaio 1849, Kierkegaard colloca nel periodo immediatamente successivo alla pubblicazione di *Enten-Eller* (20 febbraio 1843) l’inizio della caratterizzazione propriamente religiosa del suo lavoro letterario; e si dice convinto che Dio gli abbia affidato il compito di servire alla verità appunto con lo scrivere, anche se questo gli fosse riuscito pesante e molesto¹³. Lo scrivere in quanto tale certamente non lo distur-

12 EE, SKS 2, 146, tr. it., 2, 28.

13 Cfr. NB6:62, 1848, SKS 21, 46.

bava, tutt'altro, avrebbe invece potuto pesargli, come puntualmente è avvenuto, sostenere idee sgradite ai suoi lettori o a una parte di essi. In questo impegno Kierkegaard ha trovato la risposta all'esigenza di "autenticare" con la propria esistenza la denuncia di una verità di cui si è sempre più venuto convincendo: la cristianità non realizzava il cristianesimo, ne era l'illusione, e spesso una beffarda caricatura. Mettere in luce questo stato di cose, in un'epoca e in un paese che ancora si diceva e si riteneva cristiano, gli è parso con crescente chiarezza suo dovere¹⁴. E il conservatore Kierkegaard, specialmente dopo gli eventi del 1848 che a suo giudizio avevano reso più che mai evidenti i limiti del cosiddetto ordine costituito, di cui la chiesa danese era parte, non ha avuto più dubbi sulla necessità di una riflessione sul cristianesimo e la sua storia che gli rimettesse «le molle esistenziali»¹⁵.

La riflessione non è affatto nemica del cristianesimo. Non lo è, ha sostenuto proprio in quell'anno, se «la si usa in timore e tremore; non per trarne vantaggio, ma per servire la verità»¹⁶, come egli intendeva fare. È una convinzione meditata e difesa con fermezza mentre prende posizione contro il diffuso hegelismo, che avrebbe invece dissolto la fede nella riflessione. Il cristianesimo, del tutto travisato se ridotto a dottrina, non si può e non si deve comprendere, ma è la riflessione che permette di «comprendere che non lo si può comprendere. Questa è la causa santa della fede – osserva Kierkegaard, – e la riflessione è perciò santificata nell'essere usata a questo modo»¹⁷. Nell'operazione di sma-

14 Cfr. NB6:61, 1848, SKS 21, 44; NB6:68, 1848, SKS 21, 50; NB6:69, 1848, SKS 21, 50.

15 «Vorrei fare la revisione, pezzo per pezzo, di tutto il cristianesimo per riuscire a mettergli le molle esistenziali. È alla causa del cristianesimo ch'io mi sono consacrato ed alla quale appartengo fin da principio. Ed una simile figura sarà sempre importante per la Cristianità; uno che ferma la corsa per vedere dove ci troviamo, per sapere se il tutto non è sfumato in un'illusione; uno che esponga il cristianesimo completamente senza riguardi, non attaccando però Tizio o Caio, ma portando ciascuno a provare se stesso [Og i det vilde [jeg] revidere Stykke for Stykke hele Christendommen og faae sat Springfjederen paa. Christendommens Sag er det jeg har indviet mig til og tilhørt fra først af. Og en saadan Skikkelse vil bestandig være Christenheden vigtig, En, der lokker Farten, for at see hvor vi ere om ikke det Hele er løbet fast i et Sandsebedrag, En, der fremstiller Christendommen aldeles hensynsløst, dog uden at angribe Peer ell Poul, men overladende til enhver at prøve sig selv]», NB6:61, 1848, SKS 21, 44.

16 «Og naar man nu bruger den i Frygt og Bæven, ikke for selv at have Fordeel, men for at tjene det Sande», NB6:69, 1848, SKS 21, 50.

17 Cfr. NB6:93, 1848, SKS 21, 68-69: «Si è sempre pensato che la riflessione dovesse distruggere il cristianesimo e fosse il suo nemico naturale. Spero ora, con l'aiuto di Dio, che si chiarisca come la riflessione pia può riallacciare i nodi che una riflessione superficiale ha

schieramento e denuncia della natura intrinsecamente anticristiana della cultura moderna, e dello sforzo millenario di “umanizzazione” e razionalizzazione del cristianesimo che la ha preparata e che culmina nell’hegelismo, Kierkegaard ha così trovato, assieme, la forma di ascetica cui lui, come “uomo comune” che non aveva ricevuto da Dio alcun ordine diretto, avrebbe dovuto attenersi e la chiave di lettura della storia del cristianesimo.

Di questa storia Lutero gli è parso essere una figura determinante. Lutero, scriverà nel 1853, «in un certo senso ha ribassato l’esigenza cristiana rispetto ai primi cristiani; ma in un altro senso con lui c’è un progresso rispetto a quell’ingenuità di pensare che un uomo comune, per quanto onesto voglia essere, possa senz’altro prendere l’Uomo-Dio per modello»¹⁸, come hanno fatto «i primi cristiani e gli antichi Padri della chiesa», che «ingenuamente si davano all’imitazione». Ad essi vanno «onore e lode»; e tuttavia non va dimenticato che «a base della loro aspirazione stava il fatto che essi trascuravano come tra l’Uomo-Dio e l’uomo comune ci sia una differenza di qualità, così che l’uomo comune non

così a lungo allentato. L’autorità divina della Bibbia e tutto ciò che le è proprio sono stati aboliti, sembra stessimo aspettando solo che l’ultima sezione della riflessione portasse tutto a termine. Ma ecco che la riflessione farà il servizio inverso, rimettendo le molle al cristiano in modo che possa resistere – contro la riflessione. Il cristianesimo, ovviamente, rimane lo stesso, completamente immutato, non un jota sarà cambiato. Ma la lotta sarà un’altra; sinora è stata tra la riflessione e l’immediato semplice cristianesimo, ora sarà tra la riflessione e la semplicità armata di riflessione. Penso che in questo ci sia un senso: il compito non è comprendere il cristianesimo. ma comprendere che non lo si può comprendere. Questa è la causa santa della fede, e quindi la riflessione è santificata dall’essere usata in questo modo. [Man har bestandigt meent, at Reflexionen maatte ødelægge Xstd. og var dennes naturlige Fjende. Jeg haaber nu nok, at det med Guds Hjælp skal vise sig, at den gudfrygtige Reflexion kan binde Knuder igjen, hvilke en overfladisk Reflexion saalænge har pillet ved. Bibelen[s] guddommelige Autoritet og Alt hvad dertil hører har man faaet afskaffet, det seer ud som ventedes der blot paa den sidste Afdeling af Reflexionen for at gjøre det Hele færdig. Men see, Reflexionen kommer til at gjøre omvendt Tieneste, til at sætte Springfjederne igjen paa det Christelige og saa at det kan holde – mod Reflexionen. Christendommen bliver naturligviis aldeles uforandret den samme, ikke et Iota er forandret. Men Kampen bliver en anden; hidtil har den været mellem Reflexionen og den umiddelbar eenfoldige Christendom, nu bliver den mellem Reflexionen og den i Reflexionen væbnede Eenfoldighed. Dette troer jeg der er Mening i. Opgaven er ikke at begribe Christend. men at begribe at man ikke kan begribe den. Dette er Troens hellige Sag, og Reflexionen derfor helliget ved at bruges saaledes]».

- 18 NB28:7, 1853, SKS 25, 220: «Der er derfor i en Forstand i Luther en Slaaen af i Forhold til det Christelige sammenlignet med de ældste Xstne, i en anden Forstand er der et Fremskridt betræffende den Naivitæt, at et almindeligt Msk., hvor redeligt han end vilde, udenvidere kan have Gud-Msket til Forbillede».

può senz'altro (se anche sinceramente lo volesse), né osa "declinare" la sua vita secondo tale paradigma»¹⁹. E di fatto la storia del cristianesimo successiva al periodo delle origini risulta scandita dallo sviluppo della consapevolezza dei limiti umani e dalla loro accettazione²⁰. Sviluppo che infine permette di comprendere come Cristo, in quanto «eterogeneo di tutta una qualità dall'essere affatto semplicemente uomo», non possa essere il modello di vita per l'uomo in modo diretto, di capire che «con l'essere modello, egli ha nello stesso tempo il compito d'insegnarci come noi abbiamo bisogno della grazia».

Il riconoscimento di questa inimitabilità diretta e delle sue ragioni, questo cambiamento nella coscienza, «o la successione di questo cambiamento, è ciò che forma il movimento nella storia del cristianesimo». Kierkegaard delinea così una vicenda che si svolgerebbe secondo questa legge: «Quanto più il mondo e gli uomini invecchiano, tanto più si sviluppano intellettualmente; ma quanto più si sviluppano intellettualmente, tanto più ideale diventa anche la loro idea di Dio e dell'Uomo-Dio; ma più questi diventano ideali, e più difficile riesce l'imitazione, e tanto più allora si deve insistere nel ricorso alla grazia»²¹.

«La figura più vera» in questa storia risulta essere quindi Lutero. Del luteranesimo si deve però criticare il fatto di non aver rilevato con la necessaria chiarezza che questa «dottrina produceva un ribasso [...] rispetto al Nuovo Testa-

19 «Luther er næst det N. T. den sandeste Skikkelse. Hvad udtrykker Luther? L. udtrykker en Standsning, en Besindelses-Akt. I ham besinder Mskheden eller Christenheden sig paa, at der mellem Gud-Msket og os andre Mske, ja mellem Apostelen og os andre Mske er en Qvalitets-Forskjel, at derfor »Naaden« maa anbringes. De første Christne, de gamle Kfædre forstode det ikke saaledes, de gik naivt løs paa Efterfølgelsen. Ære og Priis være dem! Men til Grund for al deres Stræben ligger dog en Overseen af, at der mellem Gud-Msket og et almindeligt Msk. er en Qvalitets-Forskjel, at et almindeligt Msk. ikke ganske ligefrem og udendvidere kan (selv om han nok saa redeligt vilde) eller tør bøie sit Liv efter dette Paradigma», *ibidem*.

20 Consapevolezza dei limiti umani, sul piano dell'etica come su quello della conoscenza, che l'uomo per altro verso tende di continuo a oscurare. «La teoria di Kant sul male radicale – fa osservare Kierkegaard – ha un solo difetto, quello di non determinare in modo preciso che l'inesplicabile è una categoria, che il paradosso è una categoria [Kants Theorie om det radikale Onde har blot een Feil, at han ikke gjør det ret bestemt fast, at det Uforklarlige er en Categorie, at Paradoxet er en Categorie]», NB:125, 1847, SKS 20, 88-89.

21 NB27:87, 1853, SKS 25, 283: «Og overhovedet jo ældre Verden og Mskheden bliver, desto mere udvikles den intellectuelt; men jo mere den udvikles intellectuelt, desto idealere bliver ogsaa dens Forestillinger om Gud og Gud-Msk. men jo idealere disse blive, desto vanskeligere med Efterfølgelsen, og desto mere maa der trykkes i Retning af at henflye til Naaden».

mento, e specialmente rispetto ai vangeli, quanto all'essere cristiani». È, questa, una inevitabile conseguenza della crescente consapevolezza dell'eterogeneità qualitativa rispetto all'uomo comune dell'Uomo-Dio, e anche della diversità qualitativa degli uomini che hanno avuto un rapporto diretto a Dio. Diversità che fa apparire "sfacciataggine" la pretesa di volerli imitare. "Il paradosso assoluto", «paradigma per la vita degli altri», è nello stesso tempo «la cosa anomala», «la cosa irregolare», sia perché propone una forma di esistenza così alta da risultare inimitabile, sia perché può fare «ciò che a nessun uomo è permesso fare». Analoghe considerazioni valgono nei confronti di chi ha ricevuto da Dio un ordine diretto e deve conformare senz'altro la propria esistenza ai suoi disegni eterni, che possono essere affatto eterogenei rispetto ai progetti umani e persino apparire umanamente inaccettabili²². Il rapporto dell'uomo comune a Dio deve avere invece il carattere della responsabilità; chi non ha un rapporto diretto non può vivere come se lo avesse, alla maniera degli asceti medievali, deve tenere invece nel massimo conto la situazione in cui si trova ad esistere. L'ascetica che l'uomo comune deve praticare è quindi l'ascetica comportata dall'idea tormentosa della responsabilità di fronte a Dio per il proprio pensare, volere ed agire, è l'ascetica della coscienza angustata²³.

22 «Sì, parlando umanamente, noi possiamo mettere l'“Apostolo” in istato d'accusa, perché a nessun uomo è permesso di agire in quel modo. L'Apostolo non ha perciò nient'altro a sua difesa che il dire: io ho un rapporto immediato a Dio. Le cose vanno così. Dio si impossessa di un singolo uomo, ne fa il suo strumento. Questi ha quindi con Dio un rapporto immediato, e con il suo aiuto ribalta tutti i possibili concetti. Se ora un uomo, che non ha un rapporto immediato a Dio, volesse senz'altro imitare i modelli, ciò sarebbe un delitto. In un certo senso, umanamente parlando, lo stesso Apostolo deve provar orrore di ciò che fa come Apostolo, ma egli non può dire più di questo: è Dio che mi spinge fin là [...] ja, reent msklig talt, er det ganske i sin Orden, om vi Msker sætte “Apostelen” i Anklage Tilstand, thi saaledes har intet Msk. Lov til at handle. Apostelen har derfor heller intet Andet til sit Forsvar end dette: jeg har et umiddelbart Forhold til Gud. Saaledes gaaer det jo overhovedet til. Gud bemægtiger sig et enkelt Msk, gjør ham til sit Redskab. Han har saa et umiddelbart Forhold til Gud, og vender ved Hjælp deraf op og ned paa alle msklige Begreber. Dersom nu et Msk. der ikke har et umiddelbart Forhold til Gudauden videre vil efterligne ham saa er dette Forbrydelse. Apostelen selv maa i en vis Forstand mskligt gyse ved hvad han gjør som Apostel; men han har ikke videre at sige end dette: Gud driver mig dertil]», NB27:87, 1853, SKS 25, 202.

23 Ben diversa dall'ascetica “priva di situazione”: cfr. NB28:10, 1853, SKS 25, 222: «Il cristianesimo è degradato a diventare “religione di stato”. Contemporaneamente a questo, il cristianesimo è diventato “dottrina” – e nacque l'ascesi. L'ascesi è la rinunzia priva di situazione: quando il cristianesimo lottava e soffriva persecuzione, non c'era bisogno di ascesi in quel senso. [Nota] La conseguenza fu ancora: il merito, il supermerito, *item*, la

Kierkegaard conduce così a termine la sua interpretazione della natura del cristianesimo – che è fede in Cristo, il paradosso assoluto –, e della sua storia, distinguendo nettamente, sulla base non tanto delle rinunce e delle mortificazioni esteriori quanto della presenza o meno di questa coscienza, del “timore e tremore”, l’esistenza che tende a conformarsi al messaggio evangelico dal modo di vivere dei “cristiani organizzati”, della cristianità stabilita. Il movimento fondamentale si compie con il passaggio dall’età di mezzo all’età moderna. Nel Medio Evo il cristianesimo è diventato religione di stato e dottrina, si è tendenzialmente risolto nella narrazione di un evento già consumato²⁴, tutti ormai sono cristiani, e si guarda alla rinuncia monastica al mondo come all’espressione di una religiosità straordinaria di cui pochi sono capaci. Infine, agli albori dell’età moderna, ogni mortificazione finisce con l’apparire insensata e inaccettabile. L’uomo vuole godersi la vita, e il cristianesimo è avvertito sempre più come un fardello opprimente; per continuare ad esistere non può ostacolare in alcun modo la ricerca dei piaceri mondani e meno che mai inquietare; deve, al contrario, tranquillizzare. «E così questa situazione trova alla fine la sua espressione in Lutero (che del resto aveva certamente ragione nell’opporsi all’abuso cattolico). Lutero trovò che il compito del cristianesimo è di tranquillizzare»²⁵.

È il rovesciamento della prospettiva cristiana, la negazione del cristianesimo, la più grande inquietudine dello spirito, spacciata per cristianesimo. Operazione che trae lo spunto dall’esperienza personale della coscienza angustata di Lutero, che si affida a Cristo, elevata indebitamente a paradigma della coscienza umana. Soddisfatto e tranquillo, di fatto l’uomo vuole soltanto conservarsi in questa condizione, libero da ogni rinuncia e da ogni inquietudine, e Lutero

distinzione dei cristiani in *straordinari* e comuni [Christendommen degraderes til at blive Stats-Religion. Samtidigt dermed blev Xstd. Doctrin – og Askese opkom. Askese er den situationsløse Forsagelse, da Xstd. kæmpede og leed Forfølgelse behøvedes Askese i den Forstand ikke. [Anm] Consequentsen heraf var saa igjen: det Fortjenstlige, det Overfortjenstlige, item, at man fik *overordentlige* Christne og almindelige Christne]».

24 Cfr. NB10:25, 1853, SKS 25, 222; anche NB32:53, 1954, SKS 26, 155: «*Trattare il cristianesimo come scienza* è trasformarlo in qualcosa di passato, ossia è esprimere che esso non è più qualcosa di presente [At behandle Xstd. som Videnskab er at forvandle den til et Forbigangent, eller er at udtrykke, at den ikke mere er et Nærværende]». Seguono espliciti riferimenti all’hegelismo e agli hegeliani.

25 NB30:22, 1854, SKS 25, 400: «[...] og saa finder dette endelig sit Udtryk i Luther (som forresten jo vistnok kan have haft Ret i Modsætning til catholske Misbrug). L. opfinder, at Xstd. er til for at berolige».

oggettivamente lo conferma in questa pretesa. Lutero, riconosce Kierkegaard paragonandolo a un malato, era intimamente tormentato, ha sofferto molto e a lungo, ed è stato quanto mai acuto nel diagnosticare il proprio stato e nel capire di che cosa aveva bisogno; non aveva però, aggiunge, il colpo d'occhio proprio del medico, difettava della visione d'insieme (*Overskuelse*), distaccata e comprensiva, della situazione e dei mali della cristianità, e ha pensato che la diagnosi e la terapia valide per il suo caso potessero valere senz'altro per la cristianità tutta²⁶. Lutero difettava, in sostanza, di quella comprensione del cristianesimo e della sua storia che Kierkegaard riteneva invece di avere raggiunto.

2. L'evoluzione del paradigma socratico

In questo quadro trova il suo spazio la figura di Socrate. Socrate è la realizzazione esemplare dell'ascetica richiesta a chi non ha ricevuto ordini diretti dalla divinità, ma soltanto divieti e stimoli dal *daimon* che parla in lui perché sempre si muova scegliendo di arrischiare tutto per ciò che veramente gli interessa: l'immortalità. Al di fuori del cristianesimo, secondo Kierkegaard, e in buona misura anche per "l'uomo comune" che vive nella cristianità e si ritiene cristiano, questo comportamento, tenuto in forma paradigmatica da Socrate, è l'unica possibile prova dell'esistenza dell'immortalità²⁷. E qui diviene plausibile l'idea

26 «Più osservo Lutero e più mi diventa chiaro ch'egli finisce per scambiare il paziente con il medico. Egli è per la cristianità un paziente quanto mai interessante, ma non è medico; ha la passione del paziente per esprimere e descrivere il suo male e il sollievo di cui egli sente bisogno. Ma non ha il colpo d'occhio del medico. E per riformare il cristianesimo occorre anzitutto e soprattutto il colpo d'occhio su tutto il cristianesimo [Jo mere jeg seer paa Luther, jo tydeligere synes det mig, at L. og saa ligger i denne Forvexling at forvexle det at være Patient med det at være Læge. Han er en for Christenheden yderst vigtig Patient men han er ikke Lægen; han har Patientens Lidenskab til at udtrykke og beskrive sin Lidelse, og hvad han føler Trang til som Lindring. Men han har ikke Lægens Overskuelse. Og til at reformere Xstd. hører der dog vel først og fremmest Overskuelse over hele Xstd]», *ibidem*, 400-401.

27 Cfr., ad esempio, NB15:75, 1850, SKS 23, 51: «Socrate non cercava di accumulare prove sull'immortalità dell'anima, per vivere credendo in virtù delle prove. Al contrario, diceva: l'affermazione dell'immortalità mi occupa a tal punto che arrischio assolutamente la mia vita per essa, come la cosa più certa. Viveva così e la sua vita era una prova dell'immortalità dell'anima. Egli non credeva alle prove, per vivere: no, la sua vita ne era la prova e soltanto con la sua morte di martire la portò a termine. Ecco, in che consiste lo spirito [...]. L'osservazione, usata con cautela, può esser applicata quanto al diventare cristiani. [...] Quanto al diventare cristiani, si deve però ricordare una differenza che c'è qui rispetto alla dialettica di Socrate. Infatti rispetto all'immortalità, l'uomo si rapporta a se stesso

che la lettura di Pascal – uomo di fede che insiste sia sull'impossibilità di non scegliere, sia sull'uso della ragione che può preparare e guidare le scelte, sia infine sulla formazione di un abito che deve disporre alle scelte sollecitate dall'esigenza umana di senso – abbia quantomeno contribuito a confermare Kierkegaard in questa comprensione dell'Ateniese.

Comprensione che si affina con gli anni, e che lo ha aiutato a rispondere all'interrogativo su quale dovesse essere il suo comportamento nella Danimarca dell'epoca, che si diceva cristiana ma sempre meno gli appariva tale. È appunto contro questa illusione, spesso venata di ipocrisia, che Kierkegaard fa valere il socratismo. Se il cristianesimo non esiste più, se gli uomini non vogliono o non possono vivere come il cristianesimo chiede loro, devono avere l'onestà di riconoscerlo. Soltanto allora, se lo vorranno, potranno appellarsi legittimamente alla grazia.

Resta, insuperabile per il proprio oggetto, la differenza fra la fede socratica e la fede cristiana nel paradosso assoluto. Kierkegaard si è venuto però convincendo che l'uomo, quando si fosse effettivamente impegnato nell'essere sincero con se stesso, sarebbe infine diventato cristiano²⁸. Il cristianesimo pone

e all'idea; non più in là. Ma dal momento che un uomo crede ad un "se" e sceglie di credere in Cristo, cioè sceglie d'impegnare la sua vita per questo, subito può rivolgersi nella preghiera direttamente a Cristo. Così la realtà storica è l'occasione, e nello stesso tempo l'oggetto della Fede [Socrates søgte ikke først at sanke nogle Beviser for Sjælens Udødelighed, for saa at leve, troende i Kraft af Beviserne. Lige omvendt, han sagde: dette med Udødeligheden, om den muligt skulde være, beskæftiger mig i den Grad, at jeg ubetinget som var den det Visseste af Alt, vover at sætte hele mit Liv ubetinget ind derpaa. Saaledes levede han – og hans Liv er et Beviis for Sjælens Udødelighed. Han troede ikke først i Kraft af Bviser og levede saa: nei, han[s] Liv er Beviset, og først i hans Martyr-Død er Beviset færdigt. – See, dette er Aand [...]. Dette har, med Forsigtighed benyttet, sin Anvendelse i Forhold til det at blive Xsten. [...] Dog maa i Forhold til det at blive Xsten erindres en Forskjel i det Dialektiske fra Socrates. Nemlig i Forholdet til Udødelighed, forholder Msk. sig til sig selv og Idee, ikke videre. Men idet et Msk. paa et dersom vælger at troe paa Xstus: vælger at sætte sit Liv ind derpaa, saa har han jo Tilladelse til i Bøn umiddelbart at henvende sig til Xstus. Saaledes er det Historiske Anledningen, og dog tillige Troens Gjenstand]».

- 28 «Ora, comportarsi così, si legge in un appunto della primavera del 1854, essere così onesti (ciò che è il mio progetto) da confessare che cos'è il cristianesimo – e che in tal senso non si è cristiani: questo non si vuole; l'uomo, anche il più stupido, è una creatura molto accorta per tutto ciò che [nel Nuovo Testamento] si chiama carne e sangue. Per queste cose l'uomo ha un istinto estremamente sensibile. E quest'istinto gli ha insegnato: non smettere di agire in questo modo. Devi stare attento, se soltanto sarai così onesto verso il cristianesimo, la *summa summarum* sarà che diventerai cristiano [Nu at bære sig saaledes

infatti ciascuno di fronte alla propria condizione con spietata chiarezza, e gli si presenta come l'unica possibile soluzione sensata, se pure assolutamente inquietante. Per questo l'uomo naturale, che aspira al quieto vivere, si schermisce dal compiere quel primo passo, rifugge dal riconoscere qual è il proprio stato e che cosa effettivamente è e richiede il cristianesimo; e per questo la cristianità, i cristiani organizzati, si sono tutelati con un'interpretazione della Scrittura che ha trasformato la fede in un tranquillante. Socrate è invece l'incarnazione dell'integrità intellettuale ed esistenziale, il paradigma del comportamento che porta sino alle soglie della fede cristiana, formando quell'abito che in essa, con un "salto qualitativo", si perfeziona e si completa.

In Socrate, si fa osservare nella *Postilla*, «oggettivamente non si ha che incertezza, ma è precisamente questo dato di fatto che tende la passione infinita dell'interiorità, e la verità è per l'appunto questo colpo di audacia: scegliere con la passione dell'infinitezza ciò che è oggettivamente incerto». Questa determinazione della verità è in effetti «una descrizione della fede», che è «precisamente la contraddizione fra la passione infinita dell'interiorità e l'incertezza oggettiva». Rispetto «alla verità eterna essenziale», all'assoluto, a Dio, l'uomo non può avere d'altronde un diverso atteggiamento. «Se potessi cogliere Dio oggettivamente», conclude Climacus, «non crederei, ma poiché non lo posso devo credere. [...] Nella proposizione: la soggettività, l'interiorità è la verità, si raccoglie la saggezza socratica»²⁹.

ad, at være dog saaledes redelig (hvilket er mit Forslag) at vedgaae hvad Xstd. er – og at i den Forstand er man ikke Christen: det vil man ikke. Msket, selv det dumteste, er en meget klog Skabning, i Retning af Alt hvad der hedder Kjød og Blod; Msket har i denne Henseende et uhyre fiint Instinkt. Og dette Instinkt har lært ham: det forslaaer ikke at gjøre det paa den Maade, Du skal see, summa summarum bliver, at Du bliver Xsten, naar Du endog blot er saa redelig mod Xstd.]], NB29:24, 1954, SKS 25, 313.

29 Cfr. AE, tr. it., 368. SKS 7, 186-187: «Objektivt har han da kun Uvisheden, men netop dette strammer Inderlighedens uendelige Lidenskab, og Sandheden er netop dette Vovestykke, med Uendelighedens Lidenskab at vælge det objektivt Uvisse. [...] Men den givne Bestemmelse af Sandhed er en Omskrivning af Tro. Uden Risiko ingen Tro. Tro er netop Modsigelsen mellem Inderlighedens uendelige Lidenskab og den objektive Uvished. Kan jeg objektivt gribe Gud, saa troer jeg ikke, men netop fordi jeg ikke kan det, derfor maa jeg troe. [...] I den Sætning, at Subjektiviteten, Inderligheden er Sandheden, er indeholdt den socratiske Viisdom». Fabro (AE, tr. it., 978, nota 15) richiama l'attenzione sulla somiglianza fra le parole con cui Climaco delinea la condizione in cui si impone la scelta esistenziale e il "pensiero" di Pascal dove si descrive una perplessità analoga. Kierkegaard: «Io contemplo la natura per trovare Dio: vi vedo certamente anche l'onnipotenza e la sapienza, ma nello stesso tempo vedo altre cose che mi angustiano e mi confondono [Jeg betragter

In questo quadro la paradossalità non qualifica la verità eterna essenziale «in se stessa» ma «nel suo rapportarsi all'esistente», paradossale non è l'assoluto ma la fede socratica, l'unico autentico rapporto all'assoluto possibile prima di Cristo. Ricordando che nella «sfera del paradosso il positivo è riconoscibile dal negativo», come Kierkegaard rileva parlando del proprio compito otto anni dopo la stesura della *Postilla*³⁰, la positività del rapporto socratico alla verità è espressa dalla riconosciuta mancanza di ogni certezza obiettiva. La fede socratica nella verità appare possibile a Kierkegaard perché la ragione, riconoscendo i propri limiti, le ha preparato il suo spazio.

Questo è il quadro in cui si colloca ed è compreso il Socrate della *Postilla*. Per il Socrate delle *Briciole*, invece, la verità starebbe alle radici dell'uomo, che sembra sempre poter muovere verso di essa con un movimento regressivo (conoscere è ricordare), anche se tale movimento risulta in lui di continuo interrotto³¹.

Naturen for at finde Gud, jeg seer jo ogsaa Almagt og Viisdom, men jeg seer tillige meget Andet som ængster og forstyrrer]», AE, SKS 7, 186, tr. it., 368. Pascal: «Voilà ce que je vois et ce qui me trouble. Je regarde de toutes parts, et je ne vois partout qu'obscurité. La nature ne m'offre rien qui ne soit matière de doute et d'inquiétude. Si je n'y voyais rien qui marquât une Divinité, je me déterminerais à la négative; si je voyais partout les marques d'un Créateur, je reposerais en paix pour m'assurer, je suis dans un état à plaindre, et où j'ai souhaité cent fois que, si un Dieu la soutient, elle le marquât sans équivoque; et que, si les marques qu'elle en donne sont trompeuses, elle les supprimât tout à fait; qu'elle dît tout ou rien, afin que je visse quel parti je dois suivre. Au lieu qu'en l'état où je suis, ignorant ce que je suis et ce que je dois faire, je ne connais ni ma condition, ni mon devoir. Mon coeur tend tout entier à connaître où est le vrai bien, pour le suivre; rien ne me serait trop cher pour l'éternité. Je porte envie à ceux que je vois dans la foi vivre avec tant de négligence, et qui usent si mal d'un don duquel il me semble que je ferais un usage si différent», PASCAL 1951, 429, 229, 414 (secondo la numerazione di Lafuma, Brunschvicg e Chevalier, d'ora in poi LBC).

30 «La mia vita, come tutto nella sfera alla quale appartengo e in cui vivo, è la sfera del paradosso: il positivo è riconoscibile dal negativo [Mit Liv er ganske som Alt i den Sphære, i hvilken jeg hører hjemme, for hvilken jeg arbejder, det Paradoxes Sphære: det Positive kjendeligt paa et Negativt]», NB32:104, 1854, SKS 26, 191.

31 «Il principio socratico è che la verità eterna essenziale non è affatto in se stessa paradossale, ma soltanto col suo rapportarsi a un esistente. Questo è espresso con l'altro principio socratico: che il conoscere è un ricordare. Questa proposizione è un cenno per indicare l'inizio della speculazione, ma poiché Socrate non la sviluppò oltre, divenne essenzialmente platonica. È qui che la via si biforca: Socrate essenzialmente accentua l'esistere, mentre Platone, dimenticando questo, si perde nella speculazione. Il merito infinito di Socrate è precisamente di essere stato un pensatore *esistente*, non uno speculante che dimentica ciò che è l'esistere [Socratisk er den evige væsentlige Sandhed ingenlunde paradox i sig selv, men kun ved at forholde sig til en Existerende. Dette er udtrykt i en anden socratisk Sætning: at al Erkjenden er en Erindren. Denne Sætning er en Antydning af Speculationens

E in ogni caso nelle *Briciole* Socrate non esclude formalmente la possibilità che il conoscere sia un ricordare, come fa invece nella *Postilla*, dove l'opzione di fede risulta l'unico possibile rapporto a Dio. È un punto su cui dobbiamo soffermarci perché apre alla possibilità che, in questo turno di tempo, Pascal abbia in qualche misura contribuito a precisare l'interpretazione di Socrate e la sua elezione a modello di vita da parte di Kierkegaard.

C'è un dato di fatto: il Socrate delle *Briciole* non coincide con il Socrate della *Postilla*³². Quando stende questo secondo scritto Kierkegaard ne è ben consapevole, e in una lunga nota sente il bisogno di sciogliere un possibile equivoco che la sua caratterizzazione della figura socratica nel primo lavoro potrebbe aver provocato. Nelle *Briciole*, scrive, Climacus ha voluto sottolineare la radicale novità del paradosso assoluto, non occasione ma condizione di possibilità e termine della fede cristiana, affidando il compito di rappresentare «il punto di vista della filosofia del paganesimo» al «principio socratico», riassunto nella formula «che ogni conoscere è un ricordare», dove si afferma l'immanenza dell'eterno e si esclude ogni fede. Ma in realtà, precisa, da questo principio «Socrate non cessa di allontanarsi, perché egli vuole esistere. Mantenendo Socrate sul principio che il conoscere è un ricordare, egli diviene un filosofo speculativo, mentre egli era un pensatore esistente che concepiva l'esistere come la cosa essenziale». Seguire il ricordo e l'immanenza è il punto di vista platonico, non è il vero principio socratico, che presenta oggettive analogie con la fede cristiana³³. Socrate, «a capirlo bene (*ret fremstillet*), ha una somiglianza analogica con ciò che l'esperimento [delle *Briciole*] ha prodotto e che in verità va al di là del principio socratico: la verità come paradosso diventa un'analogia del paradosso *sensu eminentiori*, e la passione dell'interiorità nell'esistere diventa un'analogia della fede *sensu eminentiori*», della fede cristiana. Proprio questo suo carattere, il cui valore

Begynden, men Socrates forfulgte den derfor heller ikke, væsentligen blev den platonisk. Her er det, hvor Veien svinger af, og Socrates væsentligen accentuerer det at eksistere, medens Plato, glemmende dette, fortaber sig i Speculation. Socrates's uendelige Fortjeneste er netop den at være en *existerende* Tænkter, ikke en Speculant, der glemmer hvad det er at eksistere]», AE, tr. it., 369, SKS 7, 188.

32 Le *Briciole filosofiche* sono pubblicate il 13 giugno 1844, la *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole filosofiche* viene consegnata al tipografo verso la metà di dicembre del 1845 ed esce il 2 febbraio del 1846.

33 Rispetto alla quale rimane tuttavia «una battuta di spirito [*en vittig Spøg*]», *ibidem*, tr. it., 372, SKS 7, 192.

e i cui limiti sono messi bene in chiaro soltanto nella *Postilla*, avrebbe suggerito a Climacus di affidare al “principio socratico”, nelle *Briciole*, la rappresentanza del platonismo (e della speculazione in genere), così da evitare qualsiasi dubbio, qualsiasi confusione, qualsiasi fraintendimento circa l’infinita differenza che divide tuttavia anche la fede socratica, la socratica passione dell’interiorità, dalla fede cristiana, richiesta e resa possibile dal paradosso assoluto³⁴.

34 In nota (AE, SKS 7, 188, nota *, tr. it., 369-370, nota *) viene dunque ripreso e chiarito quanto detto poco sopra nel testo. Per un soggetto esistente, fa osservare Climacus, la verità è appunto «l’incertezza oggettiva mantenuta nell’appropriazione della più appassionata interiorità». L’accento cade sull’impegno e la fatica della sempre ripetuta scelta fra alternative che si escludono, scelta che qualifica essenzialmente la fede cristiana nel paradosso assoluto ma anche, seppure su un piano inferiore, la fede socratica. Data la sua rilevanza, riporto il testo originale per esteso: «Her vil det maaskee være paa rette Sted at belyse en Mislighed med Hensyn til Anlægget i Smulerne, hvilken havde sin Grund i, at jeg ikke strax vilde gjøre Sagen saa dialektisk vanskelig som den er, fordi i vor Tid Terminologier og andet Saadant er saa forvirret, at det næsten er umuligt at sikkre sig mod en Confusion. For da, om muligt, ret at belyse Differentsten mellem det Socratiske (hvilket jo skulde være det Philosophiske, det hedensk Philosophiske) og den experimenterede Tankebestemmelse, der virkelig gaaer videre end det Socratiske, førte jeg det Socratiske tilbage paa den Sætning, at al Erkjenden er en Erindren. Det er saadan almindelig antaget, og kun Den, der med ganske særdeles Interesse beskæftiger sig med det Socratiske, ideligen vendende tilbage til Kilderne, kun ham vil det være af Vigtighed paa dette Punkt at dele mellem Socrates og Plato, da Sætningen vel tilhører dem begge, men Socrates bestandig kun tager Afsked med den, fordi han vil existere. Ved at holde Socrates paa den Sætning, at al Erkjenden er Erindren, bliver han en speculativ Philosoph, istedenfor hvad han var, en existerende Tænkter, der fattede det at existere som det Væsentlige. Den Sætning, at al Erkjenden er Erindren, er Speculationens, og Erindren er Immanentsen, og speculativt og evigt seet er der intet Paradox, men Vanskeligheden er, at intet Menneske er Speculationen, men den Speculerende er en Existerende, underlagt Existentsens Krav; at glemme dette er ingen Fortjeneste, men vel at fastholde det en stor Fortjeneste, og dette gjorde netop Socrates. At accentuere Existents, hvori Inderlighedens Bestemmelse er indeholdt, er det Socratiske; det Platoniske derimod at forfølge Erindringen og Immanentsen. Derved er Socrates i Grunden videre end den hele Speculation, fordi han ikke har en phantastisk Begyndelse, hvor den Speculerende klæder sig om, og nu farer fort og farer fort og speculerer, glemmende det Vigtigste, det at existere. Men netop fordi Socrates saaledes er videre, faaer han, ret fremstillet, en vis analog Lighed med Det, som Experimentet frembragte som Det, der i Sandhed gaaer videre end det Socratiske, Sandheden som Paradox bliver en Analogie til Paradoxet sensu eminentiori, Inderlighedens Liden-skab i at existere bliver en Analogie til Troen sensu eminentiori. At Forskjellen desuagtet er uendelig, at de i Smulerne givne Bestemmelser af det, som i Sandhed gaaer videre end det Socratiske, ere uforandrede, skal jeg let vise; men ved strax at benytte tilsyneladende de samme Bestemmelser, idetmindste de samme Ord om det Forskjellige, hvorfra det Experimenterede skulde fremstilles som forskjelligt, frygtede jeg, at forstyrre. Nu tænker jeg, der Intet kan være til Hinder for at tale om Paradoxet med Hensyn til Socrates og Tro, da det forholder sig ganske rigtigt, naar det blot forstaaes rigtigt, og da desuden de gamle Græker jo ogsaa bruge Ordet $\mu\omicron\tau\iota\varsigma$, om end ingenlunde i det Experimenteredes

È un chiarimento che suscita qualche perplessità: all'epoca della *Postilla* sembra essersi affermato un diverso apprezzamento di Socrate. Qui Climacus distingue esplicitamente due principi socratici, quello che si svilupperà nel platonismo e quello proprio di Socrate, e valorizza il secondo *contro* il primo: Socrate non è più il pensatore esistente che di continuo rileva e aiuta a rilevare la problematicità dell'esistenza nel tempo, sicché la verità sembra poter essere ritrovata (ricordata) emarginando l'esistenza, e quindi sé stesso, il singolo concreto esistente. Ora Socrate è l'esistente che riconosce la necessità della scelta di fronte a alternative che appaiono entrambe oggettivamente possibili.

Nelle *Briciole* Socrate si muove sempre prima «che la via si biforchi». Se anche non la sceglie mai, ha sempre aperta dinanzi a sé la possibilità della speculazione³⁵. La paradossalità, che incontra anzitutto in sé stesso, lo lascia perplesso, lo disturba, ma su di essa non si sofferma. Nella *Postilla* Socrate invece ha superato il bivio, «l'incertezza oggettiva» si impone e al rischio della scelta non c'è alternativa. Le *Briciole* si chiudono con l'osservazione, indirizzata ai simpatizzanti dell'idealismo, che «andar oltre Socrate, se poi essenzialmente si dice la stessa cosa di lui, soltanto niente affatto così bene, ecco: ciò è per lo meno non socratico». Chiusa che nella *Postilla* è ricordata con una significativa modifica: «"Ma andar oltre Socrate, quando non si è neppure compreso il principio socratico, questo almeno non è socratico". Cfr. la "Morale" delle *Briciole*»³⁶. Socrate, in effetti, è andato più in là di tutta la speculazione³⁷.

Forstand, og bruge det saaledes, at der især i Anledning af et enkelt Værk af Aristoteles, hvor det bruges, lod sig anstille meget oplysende Betragtninger med Hensyn til Forskjellen fra Tro sensu eminentiori».

35 Cfr. *ibid.*, SKS 7, 186-188, tr. it., 368-369.

36 «"Men at gaae videre end Socrates, naar man end ikke har fattet det Socratiske, det er idetmindste ikke Socratisk." Cfr. Smulernes Moral», AE, SKS 17, 187, tr. it., 368-369. «Men at gaae videre end Socrates, naar man dog væsentligen siger det Samme som han, kun ikke slet saa godt, det er idetmindste ikke socratisk», PS, SKS 4, 306, tr. it., 155.

37 «Nessun uomo è la speculazione, mentre lo speculante è un esistente, soggetto alle esigenze dell'esistenza. Dimenticare ciò non è un merito, ma tenerlo fermo è un gran merito, ed è quel che ha fatto Socrate. Accentuare l'esistenza, in cui è contenuta la determinazione dell'interiorità, è il principio socratico [...]. Con ciò Socrate in fondo è andato più in là di tutta la speculazione [...] intet Menneske er Speculationen, men den Speculerende er en Existerende, underlagt Existentsens Krav; at glemme dette er ingen Fortjeneste, men vel at fastholde det en stor Fortjeneste, og dette gjorde netop Socrates. At accentuere Existents, hvori Inderlighedens Bestemmelse er indeholdt, er det Socratiske [...]. Derved er Socrates i Grunden videre end den hele Speculation]», SKS 17, 188, nota *, tr. it., 370, nota * (citata sopra per esteso).

Di fronte a questa sottolineatura sembra lecito chiedersi se sulla diversa determinazione della figura di Socrate e del “principio socratico” può aver influito la conoscenza della pascaliana scommessa, dell’impossibilità di non scegliere fra le due alternative, credere o non credere in Dio e nell’immortalità, entrambe oggettivamente possibili. Mentre non vi sono menzioni di Pascal anteriori al 1845, è certo che all’epoca della redazione della *Postilla* Kierkegaard aveva prestato una qualche attenzione al Francese. Non si può escludere dunque una sua influenza sull’evoluzione dell’interpretazione kierkegaardiana di Socrate, nelle *Briciole* proposto come figura, per quanto problematica, della possibilità del platonismo, della consapevolezza che l’esistente è effimero e soltanto l’eterno è, e nella *Postilla* valorizzato invece perché *sceglie* di condurre la propria esistenza nella fedeltà libera a un bene assoluto oggettivamente sempre incerto, cui è difficile affidarsi perché richiede un’ininterrotta dedizione ma sul quale si può e si vuole puntare senza riserve. La novità è di peso, e le ragioni che Kierkegaard porta nella *Postilla* per giustificare la caratterizzazione di Socrate delle *Briciole* non sembrano del tutto convincenti. Qui, nelle *Briciole*, Socrate si mostra perplesso di fronte a sé stesso, si chiede che strano essere egli mai sia, ma non sceglie di credere³⁸.

La riflessione di Kierkegaard si muove su una linea di approfondimento e sviluppo rispetto all’annotazione giovanile del 1835 dove dichiara di volere una verità che lo riguardi personalmente («una verità che sia “una verità per me”»), e dove riconosce che bisogna liberarsi da quel «funesto compagno di viaggio (quell’“ironia della vita”), che si rivela nel mondo della conoscenza e impone al vero conoscere di cominciare con un non-conoscere (Socrate)»³⁹. Rispetto alle idee sostenute nel *Concetto di ironia* (1841), dove il non-sapere socratico è il punto di partenza ma sempre anche il punto di arrivo del bisogno umano di verità, dove Socrate preferisce vivere e morire da ignorante piuttosto che dimenticare

38 Nelle *Briciole* «il socratico» viene confrontato e per fondamentali aspetti contrapposto all’esistenziale cristiano, anche se sarebbe fuori luogo forzare senz’altro Socrate nelle categorie del platonismo, sottostimando la sua perplessità di fronte alla paradossalità, che scopre anzitutto in sé stesso. Indirettamente il perplesso Socrate delle *Briciole* è anche una denuncia anticipata dei limiti del platonismo, della inadeguatezza del sapere oggettivo, che comporta l’emarginazione e al limite la scomparsa dell’esistente. Qui l’accento non cade però sull’impossibilità di sottrarsi alla scelta.

39 Cfr. *supra*, nota 5.

se stesso per essere un sapiente di verità eterne. Rispetto a quanto Kierkegaard illustra lucidamente nell'incompleto e inedito *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est* (maggio-giugno 1843): l'uscita dal dubbio, l'acquisizione di un sapere assoluto, se mai fosse possibile, significherebbe per il singolo il distacco dal proprio esistere, qualificato essenzialmente dall'interesse per l'esistenza, sarebbe la sanzione della sua irrilevanza.

Ma la liberazione dal funesto compagno di viaggio, dall'"ironia della vita", non può concludersi nel commiato dall'esistenza, risolversi nella scomparsa dell'esistente.

Il Socrate delle *Briciole* (1844) si trova a questo punto. Intenderlo *esclusivamente* in chiave platonica sarebbe fuorviante: l'incontro con lui è un'occasione per la reminiscenza ma anche per il risveglio della consapevolezza della condizione umana. Socrate sollecita di continuo in sé e negli interlocutori la coscienza dei limiti del proprio sapere: il più acuto conoscitore dell'uomo è perplesso di fronte alla paradossalità, che scopre anzitutto in sé stesso, e qui appunto si manifesta la sua specificità. Si muove su un crinale: dubita, e il dubbio non si risolve mai. In conclusione, le considerazioni che nelle *Briciole* ricorrono di continuo contrappongono il cristianesimo a uno sviluppo possibile del socratismo, alla teorizzazione della reminiscenza, il primo dei due principi socratici di cui parla la *Postilla*, nelle *Briciole* denominato senz'altro "il socratico". Principio che attraverso Platone sfocerà radicalizzandosi nell'hegelismo, frequentato anche dai teologi danesi dell'età di Kierkegaard⁴⁰. Non vertono sull'esistenza o la non esistenza di Dio, ma sull'abissale diversità dell'idea di Dio e del rapporto a Dio che separa il cristianesimo dal platonismo. Socrate occupa qui una posizione intermedia, ambigua, incarna quell'intelletto (*Forstand*) che «vuole l'urto e, senza capirsi in modo giusto, vuole il proprio tramonto»⁴¹. Il fatto è che «da un punto

40 Secondo STEWART 2004 la critica del concetto di mediazione sviluppata nelle *Briciole* sarebbe rivolta in particolare contro Martensen e sostenerebbe, nel dibattito fra i due, la posizione (ragionevolmente) soprannaturalistica di Mynster. Alcuni aspetti della descrizione kierkegaardiana del paradosso sarebbero quanto mai simili alla descrizione hegeliana della mediazione. Dello stesso autore cfr. STEWART 2003. Diverso è il parere di WAALER, FINK TOLSTRUP 2004. Proseguendo sulla linea interpretativa avanzata da LÜBKE 1994, 166, questi studiosi sostengono che già nelle *Briciole* esiste un profondo disaccordo teologico fra Kierkegaard e Mynster a proposito del rapporto fra fede e ragione.

41 PS, tr. it., 79, SKS 4, 244: «[...] der vil Anstødet, og vil, uden ret at forstaae sig selv, sin egen Undergang».

di vista eterno – come osserva Climacus nell'*Appendice delle Briciole* – non si crede che il Dio esista, anche se si ammette che egli esiste. È un modo di parlare erroneo. Socrate non credeva che il Dio esistesse, ciò che egli sapeva circa il Dio lo acquistava con la reminiscenza, l'esistenza di Dio non era per lui assolutamente niente di storico»⁴².

3. Fede socratica e fede cristiana

Nelle *Briciole*, dunque, Socrate è sconcertato, si scontra col paradosso anzitutto in sé stesso e non si comprende. Scopre in sé stesso quell'ambiguità che è presente d'altronde nella natura tutta⁴³, e qui si ferma. Crede di conoscersi, ma poi, riflettendo, non capisce «se è un mostro più strano di Tifone, o un essere più amabile e più semplice, per natura partecipe di qualcosa di divino»⁴⁴. Osservazioni che ricordano Pascal, là dove parla dell'uomo come di «un monstre incompréhensible», di una chimera, di un nodo di contraddizioni, di un paradosso, e lo invita ad ascoltare il suo Dio. Nelle *Briciole*, dunque, certamente si affilano le armi, ma Socrate non passa alla scelta per fede, come invece nella *Postilla* dove l'accento cade appunto sulla scelta, ineludibile per la compresenza di alternative oggettivamente possibili fra le quali ci si deve decidere. Qui l'attenzione si è decisamente spostata sul “diventare soggettivo” e sulla costante attualità della decisione di fede, che in Socrate, il pensatore esistente soggettivo, ha la propria figura emblematica⁴⁵. È un'idea su cui Kierkegaard insisterà negli anni successivi, correggendo anche l'apprezzamento dell'aspirazione senza fine di Lessing formulato nella *Postilla*, che riconoscerà valida sul piano dell'imitazione ma «impossibile nei confronti della fede»⁴⁶. Qui non c'è che *l'aut-aut*,

42 *Ibid.*, tr. it., 131, SKS 4, 285-286: «Evigt forstaaet troer man ikke, at Guden er til, selv om man antager at han er til. Det er en misforstaaet Sprogbrug. Socrates troede ikke, at Guden var til. Hvad han vidste om Guden naaede han ved Erindring, og Gudens Tilværelse var ham ingenlunde noget Historisk».

43 *Ibid.*, 246-247, tr. it., 82-83. Cfr. *Pensées*, LBC, 429, 229, 414.

44 *Ibid.*, tr. it., 77, SKS 4, 242. Cfr. *Pensées*, LBC, 131, 434, 438.

45 Nella *Postilla* non c'è traccia né spazio per il calcolo delle probabilità, che neppure in Pascal ha però quel peso che talora gli si attribuisce; determinante è la disposizione soggettiva, l'interesse. Anche la citazione di Mendelssohn ne è una riprova per contrasto: Mendelssohn si rifiuta al salto della fede, che giudica «un salto al di sopra di se stesso», al di sopra della razionalità e di qualsiasi concettualizzazione (AE, tr. it., 314, SKS 7, 102: «einen Sprung über sich selbst hinaus»).

46 La rivisitazione di Lessing si svilupperà sino a una aperta condanna. L'aspirazione senza

o si crede o non si crede: «L'esistenza stringe l'esistente come la roulette, [...] mentre il ponte del ricordo e dell'immanenza è tolto alle spalle»⁴⁷. *Aut-aut* che si impone di fronte al "paradosso assoluto", ma che qualifica anche la fede socratica, come Kierkegaard chiarisce espressamente.

Per apprezzare la rilevanza del passaggio non va poi sottostimato il fatto che agli occhi di Kierkegaard, in questo stesso torno d'anni, si è venuta profilando in tutta la sua gravità la questione della possibilità che la disposizione di fede si consumi nell'interiorità, in un solitario rapporto con il proprio Dio, della possibilità cioè del luterano distacco fra disposizione interiore e comportamento, per cui l'uomo di fede potrebbe essere esteriormente indistinguibile da un funzionario comunale (*en Rodemester*)⁴⁸. Soltanto l'esistenza infatti, sia per chi

fine ha la sua ragion d'essere sul piano dell'imitazione, altrimenti è la risposta di uno scandalizzato. La consapevolezza che "la scelta di Lessing" è sostanzialmente questo non emerge nella Postilla, dove l'infinito tendere viene invece esaltato, di fronte alla presunzione della compiutezza sistematica, come espressione della coscienza che la verità oggettiva non è per l'uomo, e quasi come un'anticipazione della concezione kierkegaardiana del rapporto alla verità come passione. Ma tale consapevolezza è già evidente in una nota della seconda metà del 1849. La fede, come l'amore, osserva Kierkegaard, è tanto più beata quanto più alto è il prezzo che si paga per essa. Ma mentre in amore può esserci «il pericolo che il prezzo possa interessare più della persona amata, [...] questo è impossibile nei riguardi della fede». «Qualcosa di simile – continua – probabilmente pensava Lessing, quando diceva che "sceglierebbe la sinistra, l'aspirazione incessante"». Ma egli aveva torto, in quanto ciò è un po' troppo erotico ed ha un po' troppo l'aria di volere, anche in rapporto alla verità, stimare di più il prezzo così da attribuirgli maggior valore che alla verità. Ma questo in fondo è una specie di egoismo, che può facilmente diventare un'aberrazione pericolosa, e perfino empia» (NB11:176, 1849, SKS 22, 125-127). La manovra di Lessing – rileva infine nel 1855, riferendosi al suo aborrire il fanatismo – «ha fatto un danno incalcolabile. Con un profondo inchino, si è mantenuto per il cristianesimo un rispetto che non dice nulla: mentre esso è stato spogliato di tutte le sue note caratteristiche, bollate di aberrazione e depravazione. Questo poi a sua volta ha fatto sì che i difensori del cristianesimo non si sono mantenuti in carattere e hanno alterato il cristianesimo [Dette har skadet uberegneligt, man har i dybe Buk hævdet Xstdommenn intetsigende Respekt, imidlertid frataget alle dens karakteristiske Mærker og stemplet dem som Vildfarelse og det Fordærvelige. Dette har saa igjen givet Anledning til, at Xstdommens Forsvarere ere traadte ud af Charakteren og have forandret Xstd.], NB32:120, 1854, SKS 26, 209.

47 AE, tr. it., 407, SKS 7, 247: «[...] Existentsen fanger den Existerende ligesom Bordet fanger, [...] medens Erindringens og Immanentsens Bro bagved er afhugget».

48 FB, SKS 4, 133. «Forse – osserva Johannes de Silentio – tutto lo spirito di borghesia meschina che io vedo nella vita e che io giudico, non con le parole ma con i miei atti, non è in verità quel che sembra, ed è invece il prodigio? Si può pensarlo; perché il nostro eroe della fede rassomiglia straordinariamente a quello spirito [Er det virkelig saa, er al den Spidsborgerlighed, jeg seer i Livet, som jeg ikke lader mit Ord men min Gjerning dømme, er den virkelig ikke hvad den synes, er den Vidundret? Det lod sig jo tænke; thi hiin Troens

ha ricevuto da Dio un ordine diretto, come Abramo o gli apostoli, sia per l'uomo comune che non l'ha ricevuto, conferma la realtà della fede. E sarà appunto l'interpretazione di Socrate, precisata con crescente chiarezza, ad aiutare Kierkegaard a trovare la risposta a tale questione.

L'analogia fra la fede socratica e la fede cristiana, nonostante la sottolineatura della diversità comportata dai loro "oggetti", dalla *Postilla* in poi è in effetti di continuo riconosciuta, e di pari passo viene sviluppata la questione dell'esistenza in carattere, della "reduplicazione", della testimonianza esistenziale. Due anni dopo la pubblicazione della *Postilla*, nel 1848, Kierkegaard dichiarerà di non capire come un apostolo possa sapere di essere chiamato da Dio, ma di poter capire nei termini socratici (*sokratisk*) il rapporto a Dio e a Cristo di un uomo comune. Per l'uomo comune lo "schema" del rapporto di fede, anche della fede cristiana, è socratico. In linea con quanto ha scritto nella *Postilla*, Kierkegaard continua:

Socrate non sapeva con certezza se ci fosse un'immortalità (quella mente sottile sapeva bene che l'immortalità è una determinazione dello spirito, ed è *eo ipso* dialettica, e d'altro canto al di là di ogni certezza immediata. Neppure quindi sapeva se era immortale – cosa che tante teste di legno fanno perfettamente – ma lui sapeva quel che diceva). È la sua vita a rendere palese che l'immortalità c'è e che lui è immortale⁴⁹. La questione dell'immortalità, dice, mi occupa così infinitamente che su questa possibilità io punto tutto.

Analogo, aggiunge Kierkegaard, è il rapporto a Cristo del cristiano comune, che non ha ricevuto da Dio una chiamata diretta: «Un uomo considera nel suo intimo se Cristo sia veramente tutto per lui, e allora dice: su questo io punto tutto». Qui Kierkegaard non considera la differenza fra l'incertezza dell'esistenza dell'oggetto della fede socratica, Dio/l'immortalità, e la paradossalità assoluta dell'oggetto della fede cristiana su cui la *Postilla* insiste; porta invece l'attenzione sull'impossibilità di avere una certezza immediata (*en umiddelbar Vished*) della realtà della propria fede, che – mentre è e resta una grazia – *a parte hominis* consisterebbe proprio in «questo infinito preoccuparsi di sé che ti tiene all'erta

Helt havde jo en paafaldende Lighed dermed]», FB, tr. it., 74-75, SKS 4, 145.

49 Cfr. AE, tr. it., 367, SKS 7, 185: Socrate ha condotto la sua vita e ha affrontato la morte con la passione dell'infinità, «in modo che diventasse accettabile il "se esiste l'immortalità" [saaledes, at det maatte findes antageligt – dersom der er en Udødelighed]».

nell'arrischiare tutto»⁵⁰. Climacus afferma che rispetto alla fede nel paradosso assoluto la fede socratica è uno scherzo elegante, ma nel 1852 Kierkegaard scriverà di non dubitare che Socrate sia diventato cristiano⁵¹. Socrate è, per così dire, "intenzionalmente" cristiano. Socrate, il ragionatore, ha regolato e condotto infatti la sua esistenza nella fede nell'eterno, e la dimensione della fede ha un unico "oggetto" assolutamente adeguato, tale cioè, allorché si manifesta, da provocarla e richiederla nella sua perfezione. Un "oggetto" assolutamente paradossale che si dà ma non può essere "posseduto" nella conoscenza. Per questo appunto Kierkegaard insiste nel sostenere che l'uomo di fede non dubita dell'"oggetto" della sua fede ma si preoccupa del proprio aver fede, e vuole essere certo che il suo credere sia libero da tutto ciò che potrebbe risultare una presunzione di possesso. E per questo l'accento si sposta dall'oggetto al soggetto, "risolto", per quanto riesce all'uomo, in un'esistenza condotta nell'adesione al proprio termine. Esistenza che ha il suo modello inimitabile in Cristo, sempre volto a compiere la volontà del Padre⁵², e il suo modello "più umile" in Socrate,

50 NB5:30, 1848, SKS 20, 381-382: «Hvad et almindl. Mskes Forhold til Gud og til Christus angaaer, da forstaaer jeg det te socratisk. Socrates vidste ikke med Bestemthed om der var en Udødelighed. (O, den Skjelm, thi Sagen er, han vidste at Udødelighed er en Aandens Bestemmelse, og eo ipso dialektisk, og paa den anden Side af al umidd. Vished. Saa om han end ikke vidste, hvorvidt han var udødelig – hvilket saa mange Dosmere – ganske bestemt vide, saa vidste han derimod hvad han sagde.) Men hans Liv udtrykker, at der er Udødelighed og han udødelig. Dette med Udødeligheden siger han, beskæftiger mig saa uendeligt, at jeg sætter alt ind paa dette dersom. Saaledes med Forholdet til Xstus. Et Msk. prøver med sig selv om Xstus er ham Alt, og saa siger han, herpaa sætter jeg Alt ind. Men en umiddelbar Vished om mit Forhold til Christus kan jeg ikke faae. Om jeg har Troen, kan jeg ikke faae en umiddelbar Vished om – thi at troe er jo netop denne dialektiske Svæven, der idelig i Frygt og Bæven dog aldrig fortvivler, Troen er just denne uendelige Selvbekymring, der holder En vaagen i [at] vove Alt, denne Selvbekymring om man ogsaa virkelig har Troen – og see just denne Selvbekymring er Troen».

51 Nell'inedito *Punto di vista sulla mia attività di scrittore* Kierkegaard dice di Socrate: «È vero che non era cristiano, lo so bene, ma sono anche del tutto convinto che lo è diventato [Sandt han var ingen Christen, jeg veed det, medens jeg rigtignok ogsaa holder mig overbeviist om, at han er blevet det]», SFV, tr. it., 145, SKS 16, 36. Nella *Postilla* Climacus sostiene che è necessario esistere nella passione della religiosità A per potersi aprire alla religiosità B. E sulla *relativa* continuità ideale fra socratismo e cristianesimo Kierkegaard insiste nella *Malattia per la morte*, mettendo in luce quanto la disposizione socratica sia necessaria alla cristianità: «L'ignoranza socratica era una specie di timore di Dio o di culto di Dio [Socrates's Uvidenhed var en Art Guds frygt og Gudsdyrkelse]», SD, tr. it., 100, SKS 11, 211.

52 Cfr. KG, tr. it., 121-122, SKS 9, 104-105: in Cristo l'uomo naturale, con i suoi intenti, le sue emozioni e i suoi sentimenti, non costituisce mai un diaframma fra la volontà del Padre e la sua esecuzione: «In lui l'amore fu tutto agire; nella sua vita non vi fu un attimo, nemme-

che si muove nel tempo mantenendosi fedele sino alla morte all'esigenza dell'eterno e attesta così, con la propria esistenza, che l'immortalità c'è⁵³.

Cristo, Dio nel tempo, è per Kierkegaard il paradosso assoluto, termine della fede perfetta e modello di vita, e però per l'uomo, e più che mai per l'uomo comune che non ha ricevuto un ordine diretto, è e resta un modello inimitabile. Per l'uomo comune risulta invece sempre paradigmatico, anche nella cristianità, il modo di esistere ed operare socratico. Quel che è in questione, scrive Kierkegaard nella pagina dove si dichiara convinto che Socrate sia diventato cristiano, non è certamente l'oggetto della fede: «io ho creduto e credo soltanto in uno, nel Signore Gesù Cristo»; posso però ben dire, aggiunge, che Socrate è, sotto il profilo formale, il mio maestro⁵⁴. Una certa analogia fra il comportamento del "modello più alto" e quello del modello umano è d'altronde espressamente suggerita in un appunto del 1848: «"C'è un tempo di tacere" [Prov. 3, 7]. Lo mostra il modello più alto: "Egli taceva" [Mt. 27, 14]. [Ma] io l'ho imparato da un modello più umile, da Socrate, che poteva, anche lui, salvarsi la vita – lusingando il popolo»⁵⁵.

no uno solo, in cui l'amore in lui fosse solo l'inattività di un sentimento che cerca la parola e lascia che il tempo passi, o uno stato d'animo di autocompiacimento che si concede una sosta in mancanza di compiti; no, il suo amore fu tutto agire [...]. La sua vita fu tutta amore, e in verità tutta questa sua vita non fu che una sola giornata di lavoro [Hans Liv var idel Kjerlighed og dog var hele dette hans Liv kun een eneste Arbejdsdag]». Tutto in lui era verità. «Nel suo amore fra l'esigenza della Legge ed il suo compimento non s'interpose la distanza di un attimo, di un sentimento, di un proposito; non disse no come uno dei due fratelli [della parabola] e non disse nemmeno sì, come l'altro fratello, poiché il suo cibo era di fare la volontà del Padre [Gv. 4, 34]: era a tal punto una cosa sola con il Padre».

53 Cfr. *supra*, nota 27.

54 «Ma [Socrate] era un dialettico, capiva tutto nella riflessione. E questa qui è una questione puramente dialettica, è la questione dell'uso della riflessione nella cristianità – prosegue Kierkegaard subito dopo aver dichiarato di essere convinto che Socrate sia divenuto cristiano –. Sono grandezze qualitativamente del tutto diverse quelle con cui si fanno i conti, ma formalmente io posso ben chiamare Socrate il mio maestro – mentre io ho creduto e credo soltanto in uno, nel Signore Gesù Cristo [Men han var Dialektiker, han forstod Alt i Reflexion. Og dette Spørgsmaal her er et reent dialektisk, det er Spørgsmaalet om Reflexionens Brug i Christenheden. Det er kvalitativt ganske andre Størrelser, der regnes med, men formelt kan jeg godt kalde Socrates min Lærer – medens jeg kun har troet og troer paa Een, den Herre Jesus Christus]», SKS 16, 36.

55 NB5:40, 1848, SKS 20, 387: «"Der er Tid til at tie". Det viser det høieste Forbillede Han taug. Jeg har lært det af en Ringere, thi Socrates havde det jo i sin Magt, at frelse sit Liv – ved at smigre Folket».

E qui la questione della scelta e quella della reduplicazione esistenziale manifestano la loro unità, e trova una prima implicita risposta negativa la domanda se la scelta di fede possa consumarsi nell'interiorità: il comportamento deve essere coerente con le convinzioni, rifletterle, e in qualche modo attestarle. La difficoltà si raccoglie nel credere, ma non meno nel conformare in conseguenza, in relazione alla situazione, la propria esistenza. È quanto si legge anche nella ricordata annotazione del 1846: «Pascal dice: per questo è tanto difficile credere, perché è tanto difficile obbedire».

La difficoltà del “semplice” credere del cristiano non è certamente sotto-stimata. Sul piano teorico Kierkegaard, nelle vesti di Climacus e quindi come umorista, muove dalla sottolineatura dell'assoluta coerenza della fede cristiana, della piena congruenza fra la forma compiuta della fede, la fede *sensu strictissimo*, e il suo oggetto, che si richiedono reciprocamente ed escludono la possibilità di equivoci. La soggettività non è arbitrarietà, al contrario. Proprio qui – nella sua espressione più alta – la fede risulta oggettivamente determinata in modo del tutto univoco: nella sua compiutezza non può riferirsi infatti che a un unico oggetto, l'eterno nel tempo, non può essere che fede in Cristo. In conclusione, perciò, «l'essere cristiano non si determina mediante il “ciò” del cristianesimo, bensì mediante il “come” del cristiano», perché «questo “come” può applicarsi soltanto a un'unica realtà, al paradosso assoluto»: il “come” della fede *sensu strictissimo* «si adatta a un solo oggetto»⁵⁶.

Su questo luogo fondamentale della *Postilla* Kierkegaard richiamerà l'attenzione, lamentando di non essere stato compreso, in un appunto del 1849:

56 «Det at være Christen bestemmes ikke ved Christendommens Hvad, men ved den Christnes Hvorledes. Dette Hvorledes kan kun passe til Eet, til det absolute Paradox», AE, SKS 7, 554, tr. it., 601; cfr. *ibid.*, 557, nota *, tr. it., 603, nota *: «Men i Henseende til det at troe (sensu strictissimo) gjelder det, at dette Hvorledes passer kun paa Een som Gjenstand». Sulle categorie fondamentali della cristologia di Kierkegaard, si può vedere WIDMER 1963; Widmer conclude sottolineando come Kierkegaard miri a decantare il cristianesimo da tutti gli elementi inessenziali, e in ultima analisi devianti. Cfr. anche SPONHEIM 1968, che mette in luce il carattere *relativamente* sistematico del cristianesimo di Kierkegaard e giudica caricaturale l'immagine di un Kierkegaard apostolo dell'irrazionalismo (308). FISCHER 1970, riferendosi in particolare a Lessing, sottolinea quanto Kierkegaard sia stato criticamente recettivo nei confronti della riflessione cristologica del suo tempo.

In tutti quei discorsi “che Jo. Climacus sia soltanto la soggettività ecc.”, si è però trascurato completamente, oltre a tutta la sua restante concretezza, il fatto degno di nota precisato in una delle ultime sezioni del suo libro: c’è un come che, se è dato esattamente (*nøiagtigt*), ha la proprietà di dare anche il ciò, e questo come è quello “della fede”. Qui si vede che l’interiorità al suo culmine è anche l’oggettività. E questo è uno sviluppo del principio della soggettività che, per quanto io sappia, mai prima è stato condotto a questo modo sino in fondo o alle sue ultime conseguenze⁵⁷.

La fede *sensu strictissimo* – la soggettività nella sua espressione compiuta – e il paradosso assoluto si richiedono reciprocamente. Ciò non significa che si collochino sullo stesso piano. La prima può sorgere soltanto se provocata dal secondo. Il “come” della fede permette di individuare l’unico suo oggetto pienamente adeguato, ma certamente non lo pone. Quando nelle *Briciole* si parla del maestro che dà la condizione della comprensione della verità, si intende dire anzitutto che senza l’evento storico del paradosso assoluto non potrebbe esserci la fede *sensu eminentiori*. È l’evento storico che permette e sollecita il compimento della soggettività, dell’autenticità umana, nella fede, non è l’esigenza dell’autenticità a costruirsi in Cristo un *ens fictum* adeguato⁵⁸.

57 NB14:121, 1849, SKS 22, 414: «I al den almdl. Talen om at Joh. Climacus blot er Subjektiviteten o: s: v: har man da, foruden al hans øvrige Concretion, reent overseet dette, at han i et af de sidste Afsnit viser, at det Mærkelige er: at der gives et Hvorledes, der har den Egenskab, at [er] *det nøiagtigt* opgivet, saa er Hvad ogsaa givet; at dette er »Troens« Hvorledes. Her er dog vel Inderligheden just i sit Maximum viist at være igjen Objektiviteten. Og dette er da en Vending af Subjektivitets-Principet, der, saavidt mig bekjendt er, aldrig før er saaledes gennemført ell. Udført».

58 Una questione di fondo posta dalla valorizzazione della soggettività riguarda il rovesciamento che si opera con il suo ultimo movimento, il passaggio dalla religiosità A alla religiosità B. Nella fede in Cristo la soggettività scopre di non essere nella verità, scopre che la verità le è esterna. La possibilità del movimento è annunciata già nella formula su cui il giovane Kierkegaard nel 1835 richiama l’attenzione per rimarcare la centralità della soggettività: «io credo». La sottolineatura del primo termine indica che cosa voleva evidenziare; non va tuttavia trascurato l’insieme dell’affermazione: non «io penso», che suggerisce una certa omogeneità del soggetto e dell’oggetto del pensare, ma «io credo». La soggettività che Kierkegaard valorizza si appropria di sé soltanto attraverso l’irriducibile alterità e l’affidamento. Il penultimo movimento di cui Climacus parla, quello della religiosità A, sembrerebbe essere il più coerente con la sua natura: qui la soggettività è passione infinita capace, sembra, di ridurre sino a farla scomparire la distanza che la separa dal termine della sua tensione. Qui, infatti, «l’edificante è riconoscibile dal negativo, dall’autoannichilimento (*Selvtilintetgjørelse*) che trova in sé il rapporto a Dio, e penetrato dalla sofferenza si sprofonda nel rapporto a Dio; e si fonda in esso perché Dio si trova al fondo, quando si son rimossi gli inciampi sul cammino, ogni finitezza e anzitutto e soprattutto l’individuo stesso nella sua finitezza, nella pretesa di un suo diritto di fronte

Kierkegaard era convinto di aver così messo in chiaro sia in che cosa consiste il soggetto umano sia “ciò” in cui si deve aver fede per potersi dire cristiano⁵⁹. Restava aperto il problema dell’imitazione, del comportamento: Cristo è il modello, ma un modello per più ragioni inimitabile. La soluzione del problema verrà individuata con chiarezza crescente grazie appunto alla distinzione fra chi ha ricevuto da Dio un ordine diretto e l’uomo comune, quale Kierkegaard riconosceva di essere, che deve capire l’ordine che lo riguarda ed eseguirlo. E qui Socrate – il suo Socrate – gli ha fornito il modello, sia per mettere in luce che i sedicenti cristiani erano cristiani ancor meno di lui, Kierkegaard, sia per attestare con il suo comportamento – sentito come una difficile obbedienza costruita negli anni – la realtà delle proprie convinzioni, della propria fede. E il cristiano Pascal, uomo di scienza, filosofo e uomo di fede, può averlo confermato nella convinzione della possibilità di valorizzare Socrate come modello formale di pensiero e di fede per l’uomo comune anche nella cristianità.

4. La scelta

Dalla *Postilla* in poi l’accento cade dunque, coerentemente, sulla scelta, un passo ulteriore *decisivo* rispetto alla riflessione che la prepara e la suggerisce. Qui non si presenta l’alternativa fra estetica ed etica, dimensioni “tangibili” dell’esistere,

a Dio. [...] Infatti nell’immanenza Dio non è un qualcosa, bensì tutto, ed è infinitamente tutto, né è fuori dell’individuo, perché l’edificazione consiste precisamente nel fatto che Dio si trova nell’individuo». A ben guardare, però, con la fede in Dio nell’immanenza la soggettività umana rischia di fraintendere sé stessa. Nell’affidamento i termini del rapporto devono permanere irriducibili, come avviene nella religiosità B, dove l’alterità è marcata anche dalla differenza qualitativa dell’uomo da Dio costituita dal peccato. Soltanto il paradosso assoluto, perciò, corrisponde appieno alla struttura ontologica e all’effettiva condizione esistenziale della soggettività. «Nella sfera del paradosso, l’edificante corrisponde alla determinazione di Dio nel tempo come uomo singolo», osserva Climacus; e conclude: «quand’è così, l’individuo si rapporta a qualcosa fuori di sé», infinitamente fuori di sé proprio dove gli appare più prossimo, nell’incarnazione. Qualcosa che non si lascia pensare, che non si lascia ridurre all’interno della soggettività e nello stesso tempo non la annichilisce (AE, tr. it., 572, SKS 7, 509-510). La sua radicale alterità da Dio è rivelata all’uomo dal cristianesimo, «perché esso concepisce l’uomo come peccatore e nessun’altra differenza può rivelare tanto all’uomo la sua differenza da Dio», JJ:209, 1844, SKS 18, 207.

59 Dal punto di vista religioso, il problema esegetico (come quello della Chiesa garante) riposerebbe su un equivoco, o sarebbe un *escamotage* più o meno consapevolmente messo in atto per tentare di sottrarsi all’obbligo della scelta fra fede e scandalo. Cfr., ad esempio, NB17:32, 1850, SKS 23, 241 ss.

e meno che mai fra opzioni interne a ciascuna di queste “sfere”, ma fra dimensioni mondane dell’esistere ed esistenza orientata alla e dalla trascendenza. La categoria della scelta qualifica anche la vita estetica e la vita etica, in esse però le alternative o sono alla fin fine equivalenti, come nella prima, anche per questo insidiata e attraversata dal tedio, melanconicamente tragica, o manifestano l’insufficienza dell’uomo, incapace di mantenersi fedele a sé stesso. L’etico è costretto a riconoscere che la propria esistenza è imperfetta e contraddittoria. Non gli riesce di rispettare appieno le regole che dovrebbero guidarlo, mentre lo sforzo per farlo conferma che spesso il suo impegno è per lui anche una rinuncia. Altra cosa è la scelta di fede, della «profonda pena» e della «profonda gioia della religione», che supera sia la negazione della trascendenza che qualifica la vita estetica sia l’impossibile assolutizzazione della vita etica. La scelta di fede implica il riconoscimento che nel mondo vi è una compresenza irriducibile di bene e di male, di luce e di tenebra, di vita e di morte, e impegna per il bene, per la verità e per l’eternità. Il modello socratico opera là dove la vita etica si apre alla fede religiosa.

Fondamentale è in ogni caso il riconoscimento che non si può non scegliere. Anche la scelta di non scegliere è di fatto una scelta. Ciò che identifica il Socrate di Kierkegaard dalla *Postilla* in poi è la piena consapevolezza che bisogna puntare, e puntare sempre, su quanto vi è di positivo nella paradossalità che qualifica la realtà intera. Se nel Socrate delle *Briciole* l’accento cade dunque sull’incontro col paradosso anzitutto in sé stesso, di fronte al quale l’Ateniese si arresta perplesso, nella *Postilla* esso si è spostato sulla scelta, e qui rimarrà.

Un’ulteriore precisazione, che mette a fuoco da un’altra angolazione la centralità della scelta, si trova nella *Malattia per la morte*, dove Anti-Climacus riprende una distinzione delineata già nel *Concetto di angoscia* ma ora soltanto attribuita a Socrate. Socrate distingue fra «il comprendere e comprendere», il pensare in genere e il pensare che riguarda direttamente il pensante e la sua esistenza, e chiarisce come, per assecondare le proprie inclinazioni “troppo umane”, la consapevolezza di quel che è bene sia spesso manipolata e oscurata, procrastinando la decisione sino a che questo bene non venga a corrispondere con l’appagamento di tali inclinazioni.⁶⁰ La scelta si compie nell’esistenza, e il

60 Cfr. SD, tr. it, 89 ss, SKS 11, 201 ss., e BA, tr. it., 186, SKS 4, 442, dove la distinzione non

riconoscimento di quel che si deve fare deve tradursi senz'altro nel comportamento, altrimenti la fragilità dell'uomo, intessuto di illusioni e di ipocrisia, ha la meglio, come Kierkegaard chiarisce con sempre più nettezza. Qui l'attenzione è concentrata sulla frequente dilazione della scelta, dilazione che si cerca per mettere in ombra la conoscenza del comportamento da tenere che non risulta gradita. È vero dunque che chi non sceglie il bene lo fa per ignoranza, ma non è meno vero che spesso si tratta di un'ignoranza ambiguamente cercata. Far luce su questa continua manipolazione di se stesso è il primo obiettivo di Socrate.

Se e quanto la lettura di Pascal abbia "confortato" l'accentuazione della scelta, che era in ogni caso nelle corde di Kierkegaard, non possiamo saperlo; ma è indubbio che dall'epoca della stesura della *Postilla* in poi la tematica della scommessa appare centrale, e si affianca alla sottolineatura dell'analogia fra fede "socratica" e fede cristiana, nella quale la paradossalità attinge il suo vertice e obbliga l'uomo a manifestare appieno sé stesso.

«La contraddizione – dirà Kierkegaard nell'*Esercizio di cristianesimo* trattando dell'incontro con Cristo – esige da lui [dall'uomo che lo incontra] una scelta,

è attribuita a Socrate: «Comprendere è una cosa e comprendere è un'altra cosa, dice un vecchio proverbio, ed è proprio così. L'interiorità è una comprensione, ma in concreto si tratta della questione come si deve comprendere questa comprensione. Comprendere un discorso è una cosa, comprendere ciò che in esso ci riguarda personalmente è un'altra cosa: comprendere ciò che diciamo noi è una cosa, comprendere noi stessi in quel che diciamo è un'altra cosa. Più concreto è il contenuto della coscienza, più concreta diventa la comprensione; e quando essa manca in proporzione alla coscienza, abbiamo un fenomeno della non-libertà che vuole chiudersi contro la libertà [At forstaae og at forstaae er to Ting siger man for et gammelt Ord, og saaledes er det ogsaa. Inderligheden er en Forstaaen, men in concreto gjelder det om, hvorledes denne Forstaaen er at forstaae. At forstaae en Tale, er eet, at forstaae det Deiktikose deri, er et Andet; at forstaae, hvad man selv siger, er eet, at forstaae sig selv i det Sagte, er et Andet. Jo concretere Bevidstheds-Indholdet er, desto concretere bliver Forstaaelsen, og saasnart denne udebliver i Forhold til Bevidstheden, have vi et Ufrihedens Phænomen, der vil afslutte sig mod Friheden]». Per il Socrate delle annotazioni del 1843, così come per i socratici, stoici e scettici, oggetto della critica pascaliana che apre la strada alla dichiarazione dell'impossibilità di non scegliere, «il sapere è virtù». «In fondo – annota Kierkegaard quell'anno – tutta la dottrina pagana, cioè la filosofia pura, conclude (in contrasto con quella che astutamente pasticcia col cristianesimo) che il sapere (la conoscenza) è virtù. Questa proposizione la presentò già Socrate, poi tutti i socratici – La dottrina cristiana è – viceversa: è la virtù il sapere. Di qui l'espressione "fare la verità" [I Grunden løber enhver ethnisk Lære, altsaa den rene Philosophie (i Modsætning til den, der svigefuldt har beblandet sig med Xstd.) ud paa: at Viden (Viisdom) er Dyd. Denne Sætning opstillede allerede Socrates, senere alle Sokratikere. – Den xstlige Lære er omvendt: at Dyd er Viden. Deraf det Udtryk at gjøre Sandheden –]», Not[es-bog]13:54, 1843, SKS 19, 419.

e nell'atto di scegliere e in ciò che sceglie l'uomo manifesta sé stesso»,⁶¹ si rivela per quello che è: uno speculante, uno scettico, uno scandalizzato che ha deciso di affidarsi soltanto alla ragione finita e alle attrattive dell'immediatezza, o un uomo che vuol credere, mantenendosi fedele al bisogno di senso che lo costituisce. Il "segno di contraddizione" suscita infatti «l'autoattività di chi lo riceve»,⁶² è una comunicazione che obbliga il singolo a conoscere sé stesso nel suo essere e nel suo voler essere, a riconoscere in che cosa effettivamente consiste, per lui, la realtà e la verità.

Nel dir questo Kierkegaard non propone affatto, come talora si è sostenuto, un'opzione irrazionale. Difende invece, e di continuo lo mette in chiaro, la scelta che si fonda sulla consapevolezza della reale condizione dell'uomo, del valore e dei limiti del suo conoscere, e sulla "qualità" del suo esistere. La paradossalità del cristianesimo è radicale, e anche in questo Kierkegaard si è ritrovato in Pascal, ma paradossalità e irrazionalità non vanno confuse.⁶³ Fonda-

61 IC, tr. it., 754, SKS 12, 131: «Modsigelsen sætter ham et Valg, og idet, samt i Det, han vælger, bliver han selv aabenbar».

62 Cfr. *Ibid.*, p. 753, SKS 12, 130: «[...] ligger i at gjøre Modtageren selvvirksom».

63 La paradossalità, che qualifica la dimensione dello spirito, culmina nel Cristianesimo. In questa prospettiva, e certamente sotto lo stimolo delle sue vicende personali, nei *Notabene* del 1853 Kierkegaard opera anche una rivisitazione del "sacrificio di Isacco": «Questo è il rapporto fra Giudaismo e Cristianesimo. Secondo il Cristianesimo Isacco è immolato veramente – ma per l'eternità. Secondo il Giudaismo non si tratta che di una prova, e tutto l'affare rimane essenzialmente dentro questa vita [Dette er Forholdet mellem Jødedom og Xstd. Christeligt bliver Isaak virkelig offret – men saa Evigheden; i Jødedommen var det kun en Prøvelse, Abraham beholder Isaak, men saa bliver det Hele dog væsentligen inden for dette Liv]», NB28:41, SKS 25, 248-249; cfr. NB26:25, 1852, SKS 25, 32. Quest'idea si precisa col tempo, ma già all'epoca di *Timore e tremore* Kierkegaard rilevava l'incongruenza di una predicazione che fa valere ora le categorie dell'Antico Testamento ora quelle del Nuovo. La spiritualità del Cristianesimo va ben oltre quella del Giudaismo. In una annotazione del 1854, dove si accenna anche a Pascal, si leggono le considerazioni che riporto: «*Giudaismo – Cristianesimo*. Nel Giudaismo Dio in un certo senso non è così severo come nel Cristianesimo. Egli non è determinato come spirito: perciò ci sarà solo una "prova": occorre pazientare qualche anno, e poi verrà ciò che si desidera, anzi di più ancora. Nel Cristianesimo Dio è spirito – e perciò così immensamente severo – per amore; perché Egli esige spirito dall'uomo. Del resto c'è qui un paradosso, simile a quello di Pascal quando dice che Dio nella rivelazione è diventato più oscuro di prima. Il Dio rivelato è più incomprendibile del Dio non rivelato: così qui il Dio dell'Amore è più severo del Dio della Legge [Jødedom – Xstdom. I Jødedommen er Gud i en vis Forstand ikke saa haard som i Xstd, han er ikke bestemt som Aand – derfor bliver det kun til »Prøvelse«: det varer nogle Aar, og saa kommer det Ønskede ja mere end det Ønskede. I Xstd. er Gud Aand – og derfor saa uhyre haard – af Kjerlighed; thi han kræver Aand af Msket. Forresten er her et Paradox ligesom naar Pascal siger, at Gud i Aabenbaringen er blevet dunklere end han

mentale è anzitutto il riconoscimento che la prima non caratterizza soltanto il paradosso assoluto, anche se qui raggiunge il suo culmine (così come la fede non opera soltanto nel rapporto dell'uomo a Cristo, anche se soltanto qui si può parlare di fede *sensu strictissimo*), ma l'esistenza umana in genere, perché esistere è appunto *inter-esse*, e la ragione è sempre in realtà un uomo ragionante, un esistente, circondato e attraversato dalla paradossalità, che deve confrontarsi con problematiche diverse e tuttavia analoghe e fra loro collegate, e scegliere. In caso contrario, infatti, la ragione sarebbe legittimata a contestare dal proprio punto di vista il punto di vista della fede, e ciò che Kierkegaard rifiuta è proprio questo, negando anzitutto non il valore ma l'assolutezza della razionalità che deduce e calcola.

È un errore di fondo, scrive, credere che non vi siano concetti negativi. I principi più alti di ogni pensare, o la loro dimostrazione, sono negativi. La ragione umana ha dei confini; è lì che stanno i concetti negativi. I combattimenti di confine sono negativi, cioè repulsivi. Si ha un concetto sbruffone e presuntuoso della ragione umana, specialmente ai nostri tempi; non si concepisce mai un pensatore, un uomo ragionevole, ma la ragione pura e cose simili che non esistono affatto; perché, mi pare, nessuno (sia egli professore o ciò che vuole) può dirsi la ragione pura. La ragione pura è un prodotto della fantasia, e ciò spiega quella fantastica mancanza del limite per cui non c'è alcun concetto negativo ma dove si comprende tutto, come la strega [della fiaba] che finì col mangiarsi il proprio stomaco.⁶⁴

All'interno dell'orizzonte umano vanno dunque mantenute puntualizzazioni e distinzioni precise. Bisogna riconoscere e difendere con grande consapevolezza

var før, den aabenbarede Gud ubegribeligere end den ikke aabenbarede: saaledes her: Kjerlighedens Gud haardere end Lovens Gud]», NB30:113, SKS 25, 477.

- 64 «Overhovedet er det en Grund-Vildfarelse at der ikke gives negative Begreber; de høieste Principer for al Tænkning ell. Beviset for dem er jo negativt. Den msklige Fornuft har Grændse; der ligger de negative Begreber. Grændsefægtningen er negativ, tilbage-trængende. Men man har et sluddervorrent og indbildsk Begreb om den msklige Fornuft især i vor Tid, da man aldrig tænker en Tænker, et fornuftig Msk, men den rene Fornuft o: D:, som slet ikke er til, da dog vel Ingen, han være Professor ell. hvad han være vil, er den rene Fornuft. Den rene Fornuft er et Phantastisk, og der hører ogsaa det Phantastisk Grændseløse hjemme, hvor der ingen negative Begreber [er], men begriber Alt som Hexen, der endte med at æde sin egen Mave», NB15:25, 1850, SKS 23, 24. Sempre in questa annotazione si mette in chiaro che la *pistis* del cristiano, diversamente dalla *pistis* del greco che si rapporta al verosimile, si rapporta all'inverosimile, al paradosso assoluto, dove vige il principio «del comprendere che non si può e non si deve comprendere [at begribe, at det ikke kan og ikke skal begribes]».

la specificità dei diversi livelli e ambiti in cui si articolano l'attività conoscitiva e quella decisionale dell'uomo, e bisogna avere ben chiara anzitutto la distinzione fra dimostrare e decidere.⁶⁵ Sulla necessità di queste precisazioni e distinzioni Kierkegaard si ritrova in Pascal, e sottoscrive infatti l'interpretazione di Neander contro la tesi di Cousin, per il quale Pascal sarebbe «l'avversario di ogni filosofia che, disperando di trovare la verità con la ragione, si getta in braccio alla fede, all'autorità e unisce lo "scetticismo sconfinato a una pietà convulsa"».

Neander – annota Kierkegaard – mostra con ragione che questa critica è completamente sbagliata; Pascal non fa altro che urgere la pratica e trova ugualmente ridicolo che la ragione domandi prove al cuore per i primi principi, così come se il cuore domandasse alla ragione di aver un sentimento per accettare tutte le proposizioni ch'essa prova. Pascal dice (e questo si trova ora per la prima volta nell'edizione di Faugère): "Bisognerebbe essere insieme pirroniani, geometri e cristiani che si assoggettano alla fede". E questi sono in accordo fra di loro e si temperano a vicenda: cioè, si dubita dove si deve dubitare, si afferma dove si deve, ci si assoggetta dove si deve. L'ultimo passo della ragione è di riconoscere che c'è una moltitudine di cose che sorpassano le sue forze: se la ragione non arriva a conoscere questo, essa non è che debolezza.⁶⁶

Troviamo qui delineato il rapporto fra fede e ragione quale si presenta agli occhi di Pascal come a quelli di Kierkegaard, rapporto che si fa valere sul piano teorico, del sapere e del credere, ma va confermato su quello della prassi. L'uomo di fede non può limitarsi a un astratto credere ma deve impegnarsi ad esistere in conformità a quel che crede oltre che a quel che comprende. L'accento cade in ogni caso sulla corrispondenza dell'esistere al pensare. «Il merito infinito di

65 Cfr. *infra*, in particolare nota 74.

66 NB21:163, 1850, SKS 24, 99: «Cousin anseer Pascal for en Fjende af al Philosophie, saa han fortvivlende om at finde Sandheden ved Fornuften, kaster sig i Armene paa Autoritets-Troen, og forbinder "grændseløs Skepticisme med convulsivisk Fromhed." N[ean-der] viser rigtigt, at det er reen Misforstaaelse, at P. blot urgerer det Praktiske og »finder det lige latterligt, at Fornuften vil fordre Beviser af Hjertet for dets første Principer, som hvis Hjertet vilde fordre, at Fornuften skulde føle ved alle de Sætninger den beviser, for at antage dem.« Pascal siger (dette er Noget, som først findes i Udgaven af Faugère): man maa have disse 3 Egenskaber: Pyrrhonist, Geometer, og en i Troen sig underkastende Xsten. Og disse staae i Samklang med hinanden, og temperere hinanden, idet man tvivler hvor man skal, behauptet hvor man skal, og underkaster sig hvor man skal. Det er Fornuftens sidste Skridt, at anerkjende, at der er en Mængde Ting, som overstiger dens Kræfter; kommer Fornuften ikke dertil, er den kun svag)».

Socrate, si legge nella *Postilla*, è precisamente di essere stato un pensatore *esistente*, non uno speculante che dimentica ciò che è l'esistere». ⁶⁷ Socrate vuole sollecitare nei suoi ascoltatori una trasformazione di vita, e si impegna in tal senso sino alla fine, portando a termine «con la sua morte di martire» la sua prova dell'immortalità. ⁶⁸ Appunto per questo Kierkegaard può indicarlo come il suo "più umile" modello: reduplicare significa attestare con l'esistenza la propria effettiva adesione a ciò che si pensa e si dice, comportamento che richiede un assiduo esercizio di autoformazione. Vero è, d'altronde, che la fede ha le sue radici nell'amore, che viene da Dio ed è Dio e riporta a Dio. Ed esige dunque un ribaltamento, una sconvolgente trasformazione della comune disposizione esistenziale dell'uomo.

Pascal dice – precisa di seguito nella stessa nota Kierkegaard – che la conoscenza del divino sta in un rapporto inverso rispetto alla conoscenza dell'umano: l'umano, per amarlo, si deve prima conoscerlo; per conoscere il divino, invece, prima [lo si deve] amare. Con questo Pascal vuol dire che la conoscenza del divino è in fondo una trasformazione della personalità; per conoscerlo si deve diventare un altro uomo. E questa è una cosa che si è completamente dimenticata oggi che non si fa che strillare: conoscenza, conoscenza! Ma la trasformazione etica (la forma più lenta del conoscere) è tenuta per superflua. Non diciamo poi di quella religiosa! Si vuol conoscere a più non posso per soddisfare l'orgoglio, la vanità e la curiosità; ma la divinità non vuol essere conosciuta così. Gli uomini avrebbero una gran paura se arrivassero a rendersi veramente conto di quanto è pericoloso il conoscere, quanto esso è obbligante; mentre è certo, viceversa, che la divinità si lascia conoscere soltanto così. Iddio non liquida o affida la religiosità a qualsiasi speculante leggero e curioso, ma soltanto a un uomo nella misura in cui si trasforma esistenzialmente. ⁶⁹

67 AE, tr. it., p. 369, SKS 7, 188: «Socrates's uendelige Fortjeneste er netop den at være en *existerende* Tænker, ikke en Speculant, der glemmer hvad det er at eksistere». Nella nota sopra citata si dice anche: «Neander osserva giustamente che Pascal pose una scissione fra teoria e prassi nell'uomo e diede il primato alla prassi [Neander viser rigtigt, at Pascal satte en Splid i det Theoretiske og Praktiske i Msk, og lagde det Praktiske an som det Høieste]».

68 Cfr. *supra*, nota 53.

69 NB21:163, 1850, SKS 24, 99: «Pascal siger, at Erkjendelsen af det Guddommelige staaer i omvendt Forhold til Erkjendelsen af det Msklige: det Msklige maa man først erkjende, saa elske, det Guddommelige maa man først elske saa erkjende. Pascals Mening er hermed, at Erkjendelsen af det Gudd. egl. er en Personlighedens Forvandling, man maa blive et andet Msk. for at erkjende det Gudd. Det er dette som reent er glemt i vor Tid, hvor der blot vræles paa at erkjende og erkjende, men den ethiske Forvandling (den langsommere Art Erkjenden) ansees for overflødig, end sige den religieuse Forvandling. Man vil erkjende og erkjende for at tilfredsstille det stolte og forfængelige og videbegjerlige eller nysgjærri-

Sono considerazioni che non negano affatto il valore della conoscenza ma mettono in luce la necessità di precisarne oggetto, natura, forme, condizioni di possibilità, limiti e, in ultima analisi, rilevanza per l'uomo, quell'"ente" che è in effetti un esistente e si sostanzia delle sue attività e delle sue disposizioni: di orgoglio, di vanità, di curiosità, oppure etiche e religiose. Ritorna dunque sempre la sottolineatura della dimensione esistenziale e della rilevanza della scelta, che deve essere ragionata e motivata mentre è ineludibile e costitutiva di ciascun singolo esistente. E viene in chiaro una volta ancora perché Kierkegaard, parlando della fede di Socrate e della fede del cristiano, quale egli voleva essere, forme di fede che sotto questo profilo si collocano sullo stesso piano, abbia spostato l'attenzione dall'oggetto creduto all'effettività del credere quale termine di assidua preoccupazione. L'uomo si costituisce nella scelta esistenziale, si "edifica", se si edifica, come fede vivente.

Resta in ogni caso ben chiara la diversa difficoltà del credere in relazione al diverso nascondimento di Dio, che ha però una funzione purificatrice e liberatrice. Difficoltà rilevata anche da Pascal, il quale fa osservare, come Kierkegaard ricorda e senz'altro sottoscrive in una annotazione del 1850, dove sottolinea le analogie di Pascal con il suo Climacus, che la rivelazione di Dio "cresce" nel suo crescente nascondimento: nella natura, nell'incarnazione, nell'eucaristia e nella sofferenza:

Pascal, in una lettera a Mademoiselle Roannes (in occasione della guarigione miracolosa della piccola Perrier a Port Royal) scrive: Dio si rivela solo a pochi e raramente nel mistero della natura che lo ricopre. Sino all'incarnazione si è nascosto in essa. Si è ancora più nascosto rivestendosi dell'umanità. Finché era invisibile era infatti più riconoscibile. Ma ora, nel sacramento, si è velato ancora più fittamente. Tutte le cose sono veli che velano Dio; ma i cristiani dovrebbero riconoscerlo in ogni cosa, e dobbiamo ringraziarlo ancora di più per essersi rivelato a noi specialmente nella sofferenza, mentre agli altri si nasconde. Ecco la dialettica che Joh. Climacus sostiene: una rivelazione, che è una rivelazione conosciuta nel suo contrario, che è il mistero. Dio si rivela – sappiamo che si nasconde. Quindi niente di tutto ciò è semplice.⁷⁰

ge Sind – men saaledes vil det Guddommelige ikke erkjendes. Mskene vilde blive angest og bange, dersom de ret fik at vide, hvor farligt det er at erkjende, hvor forpligtende det er – medens rigtignok omvendt kun saaledes lader det Gudd. sig erkjende. Gud sælger ikke ud, betroer ikke det Religieuse til enhver letsindig eller nysgjerrig Speculant, betroer det kun til et Msk. alt i Forhold til som han forvandles existentielt».

70 NB22:14, 1850, SKS 24, 113: «Pascal skriver, i et Brev til Mademoiselle Roannes (i Anled-

5. Le “ragioni” della scommessa

Qualche tempo prima della stesura di queste considerazioni, Kierkegaard formula alcune riflessioni che aiutano a mettere a fuoco aspetti particolari della “scommessa”, e anzitutto della sua scommessa; riflessioni che egli stesso definisce uno “strano discorso” (*underlige Tale*). Siamo verso la fine del 1848, quando la sua salute andava rapidamente declinando e Kierkegaard pensava che presto sarebbe morto. In primo piano sta ormai per lui la questione del comportamento che deve tenere in quella “cristianità stabilita” che costituisce il suo mondo, l’ambiente del suo esistere. L’annotazione di cui lo “strano discorso” è parte si apre con la considerazione, ricorrente con sempre più frequenza nella sua riflessione, dell’incoerenza inaccettabile fra quel che l’uomo dice e sostiene e l’esistenza che conduce, e si sofferma sulla questione della figura che l’abnegazione di un cristiano nella cristianità deve avere, e in particolare del carattere che può e deve avere in lui. È una problematica che lo assorbirà sempre più e che troverà sbocco nell’attacco diretto alla chiesa. Ed è l’epoca in cui Kierkegaard si appresta a stendere lo scritto, mai pubblicato ma certamente nodale nello sviluppo della sua riflessione e della sua condotta, *La neutralità armata*, dove si pone la questione del proprio comportamento come uomo di fede e più in generale di come si divenga cristiani.⁷¹

L’annotazione muove dalla domanda se sia possibile amare Dio attestando quest’amore con rinunce apprezzabili agli occhi del mondo. La risposta è negativa. Da buon luterano, Kierkegaard opta per una forma di abnegazione che si consumi nell’interiorità, che non sia esteriormente riconoscibile. La sua radicalità è possibile proprio perché le rinunce non sono palesi, e quindi non possono apparire meritevoli agli occhi del mondo. Lo “strano discorso” si sviluppa

ning af den lille Perrier Helbredelse i Port Royal ved et Under): Gud træder kun for Faar og sjelden ud af den Naturens Hemmelighed, som skjuler ham. Han har indtil Incarnationen holdt sig skjult derunder. Saa har han skjult sig endnu mere, idet han indhyllede sig i det at være Msk. Thi han var kjendeligere saa længe han var usynlig. Nu har han skjult sig endnu dybere i Sacramentet. Alle Ting ere Slør, som skjule Gud; men de Xstne skulde kjende ham i Alt, og vi have ham saa meget mere at takke, at han har aabenbaret sig for os i Lidelser, medens han skjuler sig for Andre. (cfr. Reuchlin Geschichte Port Royal 1^{ste} B. p. 680 n. og 681 ø.). Her er den Dialektik som Joh. Climacus gjør gjældende: en Aabenbaring, at det er en Aabenbaring kjendes paa sit Modsatte, at det er Mysteriet. Gud aabenbarer sig – det kjendes paa, at han skjuler sig. Altsaa Intet af det Ligefremme».

71 *Den bevæbnede Neutralitet*, 1849, SKS 16, 107-123.

sullo sfondo dell'analisi di questa ipotizzata rinuncia. Nell'atto di compierla si presenta per Kierkegaard un *aut-aut* assoluto, che personalmente gli si palesa tuttavia irrilevante.

Qui abbiamo un aut-aut. O Dio è l'amore, e allora bisogna assolutamente, assolutamente puntare tutto assolutamente su questo soltanto, la beatitudine consiste precisamente nel non avere che Dio e Dio soltanto. Oppure Dio non è l'amore, e allora? Allora la mia perdita è così infinita che tutto il resto che io perdo mi è infinitamente indifferente. Allora, sì, tutto diventa così infinitamente indifferente che devo reputare una felicità infinita ogni momento in cui sono vissuto nell'illusione che egli fosse l'amore, una felicità infinita della quale (strano discorso!) dovrei ringraziare Dio di tutto cuore, se egli fosse l'amore.⁷²

Le considerazioni di Kierkegaard formulano una sorta di variante della scommessa pascaliana, variante che riflette la sua concezione del pensatore soggettivo. Se Dio è l'amore, il rapporto a Dio è la beatitudine e sarebbe insensatezza non puntare tutto su di lui. Se invece Dio non è l'amore, per Kierkegaard la perdita è assoluta e tutto gli risulta infinitamente indifferente. E qui si innesta una significativa integrazione, suggerita dall'infinita indifferenza che abiterebbe *per lui* un mondo il cui Dio non fosse l'amore. In un mondo di tal fatta ogni istante vissuto nell'illusione che Dio sia l'amore sarebbe *per lui* una felicità infinita, della quale dovrebbe ringraziare Dio di tutto cuore, se Dio fosse l'amore. Il discorso risulta strano perché formula la possibilità di ringraziare un'illusione per un'illusione; ma credere che Dio sia l'amore "vince" in ogni caso. Viceversa, non credere che Dio sia l'amore rende tutto infinitamente indifferente.

Le considerazioni di Kierkegaard rilevano l'insuperabilità dell'incertezza ma si concentrano sugli aspetti soggettivi della scommessa. Sul primo punto ritorna anche qualche tempo dopo in un'altra breve nota sollecitata dalla lettura di Pascal, che osserva come dall'uso degli stessi termini non si possa conclude-

72 NB8:111, 1848, SKS 21, 192: «Her ligger nemlig et Enten – Eller. Enten er Gud Kjerlighed: og saa gjælder det absolut, absolut at sætte Alt absolut ind paa dette ene, det Salige er just ene at have Gud; ell. Gud er ikke Kjerlighed: og saa, ja saa er dette Tab et saa uendelig, at hvad jeg forresten taber er uendelig ligegyldigt, ja saa er Alt saa ligegyldigt, at jeg dog maa ansee det for en uendelig Lykke for hvilken jeg (o, underlige Tale!) maatte takke Gud af mit ganske Hjerte – hvis han var Kjerlighed, en uendelig Lykke hvert Øieblik jeg har levet i den Indbildning, at han var Kjerlighed».

re senz'altro a un'identità di concetti. Anche quando vi siano ottimi motivi per puntare su questa identità, come nel caso dei cosiddetti concetti primitivi, l'incertezza non può essere eliminata.⁷³ Di fatto, come Kierkegaard precisa in più occasioni, gran parte delle cosiddette conclusioni cui l'uomo giunge sono in realtà decisioni, frutto di una scelta, ed è degno di nota come in questo frammento Pascal rilevi che l'incertezza riguarda proprio l'identità delle idee più comuni, quali quelle di corpo e di movimento, sulle quali si fonda anche la scienza.⁷⁴

73 Cfr. NB21:104, 1850, SKS 24, 65: «Pascal. Det er en god Categorie af ham. Han siger (i *Pensées* XXXI forskjellige Tanker 5.) at af Manges ordrette Overeensstemmelse i Eet dragger man en uhyre Slutning til den ideale Overeensstemmelse. Men dette overbeviser ikke absolut, om man vel kan vedde paa sin Paastand. Denne Distinction: at overbevise absolut – og at vedde paa Noget [Pascal. Questa è una sua precisazione importante. Egli fa osservare (in *Pensées* XXXI, Pensieri diversi, 5) che dalla corrispondenza dei termini usati da più persone si conclude senz'altro a una corrispondenza di idee. Ma di questa non può esserci una certezza assoluta, anche se ci si può scommettere. La distinzione è: essere assolutamente certo di qualcosa – e scommettere su qualcosa]». Pascal, che contrappone sistematicamente dogmatismo e scetticismo per far emergere i limiti di entrambe le posizioni, nel pensiero cui Kierkegaard si riferisce mette in luce il carattere probabilistico dell'identità degli stessi concetti più comuni, introducendo una correzione in quanto altrove asserito sull'irrilevanza della relativa indefinibilità di concetti quali quelli di spazio, tempo, movimento, numero, basilari in ambito scientifico. Nelle *Réflexions sur l'esprit géométrique* si osserva che il fatto di non poter definire certi termini ultimi non è poi così rilevante, dato che gli uomini si intendono lo stesso. Qui si precisa come, dato che la comunicazione non si realizza direttamente tramite il pensiero ma per mezzo del linguaggio, non possa esserci la certezza che a una identità di segni corrisponda un'identità di concetti, anche se tale corrispondenza è probabile. Questo pensiero iniziava con le parole, poi cancellate, «C'est donc une chose étrange qu'on ne peut définir ces choses sans les obscurcir. Nous en parlons à toute heure», e continua «Nous supposons que tous les conçoivent de même sorte. Mais nous le supposons bien gratuitement, car nous n'en avons aucune preuve. Je vois bien qu'on applique ces mots dans les mêmes occasions, et que toutes les fois que deux hommes voient un corps changer de place ils expriment tous deux la vue de ce même objet par le même mot, en disant l'un et l'autre qu'il s'est mû, et de cette conformité d'application on tire une puissante conjecture d'une conformité d'idée, mais cela n'est pas absolument convaincant de la dernière conviction quoiqu'il y ait bien à parier pour l'affirmative, puisqu'on sait qu'on tire souvent les mêmes conséquences des suppositions différentes. Cela suffit pour embrouiller au moins la matière, non que cela éteigne absolument la clarté naturelle qui nous assure de ces choses. Les académiciens auraient gagé, mais cela la ternit et trouble les dogmatistes, à la gloire de la cabale pyrrhonienne qui consiste à cette ambiguïté ambiguë, et dans une certaine obscurité douteuse dont nos doutes ne peuvent ôter toute la clarté, ni nos lumières naturelles en chasser toutes les ténèbres», LBC, 109, 383, 392.

74 In una nota del 1840 Kierkegaard riconosceva a Hegel il merito di aver messo in chiaro «che la lingua ha in sé immanente il pensiero, che è in essa che questo si manifesta», NB5:21, SKS 19, 185. Con gli anni le sue convinzioni si precisano. Il sapere relativo alla realtà contingente, fa osservare nelle *Briciole*, si sviluppa dalla percezione e dalla conoscenza immediata, che in quanto tali non ingannano ma che fanno emergere come esso sia

Le considerazioni sulla possibile illusorietà dell'idea che Dio sia l'amore sempre, rispetto al divenire reale, una possibilità che convive con la possibilità contraria: «La percezione (*Sandsning*) e la conoscenza (*Erkjenden*) immediata non possono ingannare», ma «in rapporto all'immediato il diventare reale ha quella capacità di ingannare dalla quale viene reso dubbio anche ciò che sta più fermo. Così, quando il percipiente vede una stella, ecco che la stella gli diventa dubbia nel momento stesso in cui egli vuole rendersi consapevole che essa è diventata reale», PS, tr. it., 124, SKS 4, 280. Di per sé, il sapere ha natura oggettiva, impersonale, e in modo impersonale va comunicato; spesso, inoltre, è tanto più affinato e completo quanto più dà spazio a possibilità opposte fra loro in equilibrio. Rispetto ad esso, gli uomini non si possono distinguere gli uni dagli altri, e rispetto ad esso, grazie al linguaggio che lo esprime, comunicano fra di loro senza particolari problemi. Altrimenti abbiamo un abuso (*Misbrug*) del sapere (cfr. KG, tr. it., 250 ss., SKS 9, 229 ss.). Di per sé il sapere (*Viden*) «è l'infinitamente indifferente, è l'infinita uguale-validità in equilibrio», *ibid.*, tr. it., 255, SKS 9, 232-233. Il sapere «come tale è impersonale e deve essere comunicato impersonalmente», *ibid.*, tr. it., 254, SKS 9, 232. I problemi si presentano quando entra in gioco il rapporto del sapere con la realtà. Si può giudicare che lo stato delle cose sia quale appare, oppure che non lo sia, o si può anche cercare di sospendere l'assenso, come hanno teorizzato gli scettici. Di fatto esiste sempre una serie di elementi che spinge a decidere in un senso piuttosto che nell'altro, ma di diritto nessun giudizio che si riferisce alla realtà contingente ha una certezza assoluta. In sé stesso, il sapere è una mera ipotesi, una possibilità, che in quanto tale è accompagnata come dalla propria ombra dalla possibilità contraria, e diviene "vero" soltanto per l'intervento della volontà che sceglie fra di esse. A tutto ciò che rientra nella dimensione dell'esistere l'uomo, nella concretezza della sua singolarità, non si può rapportare soltanto in virtù del sapere; deve ricorrere di continuo ad atti volontari con i quali giudica, sul piano del conoscere, che determinate possibilità corrispondono o non corrispondono alla realtà, o decide, sul piano dell'agire, che devono o non devono essere attuate. Il sapere «pone tutto nella possibilità, e, nella possibilità, è conseguentemente fuori dalla realtà dell'esistenza; solo con l'ergo, con la fede, comincia la vita del singolo», *ibid.*, 255, SKS 9, 232. Socrate lo aveva compreso, ma la maggior parte degli uomini non ci fa caso. Qui, dunque, non si dovrebbe parlare di una conclusione (*Slutning*), ma di una risoluzione (*Beslutning*). Nella comunicazione diretta del sapere l'attenzione a tutto ciò fa difetto. Il comunicante non si cura di stimolare il ricevente a prestare attenzione al rapporto della possibilità, appunto il sapere, con la realtà; cerca soltanto di trovare l'espressione linguistica più perspicua, e giustamente non va oltre («Dove il pensiero oggettivo si mantiene nel suo diritto, anche la sua comunicazione diretta è al suo posto, perché essa non ha nulla a che fare con la soggettività», AE, tr. it., 298, nota **, SKS 7, 76, nota *). Di fatto, anche le conclusioni logiche e le dimostrazioni matematiche richiedono un assenso, ma in tal caso si ha un «passaggio dialettico», che Kierkegaard distingue dal «passaggio patetico», dove la volontà è chiamata a decidere fra possibilità opposte che il sapere le presenta; cfr. Not13:8, SKS 19, 386; Not13:9, SKS 19, 386; Not12:4, SKS 19, 375; Papir 277:1, SKS 27, 269; tutti del 1842-1843. Nell'ambito delle matematiche parlare di convinzioni sarebbe fuori luogo: «Per questo una convinzione (*Overbeviisning*) è detta convinzione, perché sta *al di sopra* della prova (*over Beviisningen*). Di una proposizione matematica si dà una prova (*Beviis*), ma con modalità tali che non si può pensare alcuna prova contraria (*Modbeviis*). Appunto per questo non si può avere una convinzione rispetto a una proposizione matematica. Nel caso invece delle proposizioni relative all'esistenza, per ciascuna prova a favore ne esiste una contraria, c'è un *pro* e un *contra*. Chi ha una convinzione non ne è inconsapevole, sa bene che obiezioni può sollevare contro di essa il dubbio; ma nonostante ciò, o meglio proprio per questo, è

vertono però su un altro aspetto della scommessa. Credere che Dio sia l'amore è talmente importante per Kierkegaard che nulla ha valore rispetto a tale fede, sicché può dire che questa, se anche fosse illusoria, resterebbe per lui un bene assoluto. Qui si insiste chiaramente sull'aspetto soggettivo della puntata. Nella sua sollecitazione a scommettere Pascal, che è verosimile avesse una disposizione personale analoga a quella che avrà Kierkegaard, dà evidenza e sottolinea invece la dimensione oggettiva: i beni mondani sono in ogni caso di limitato valore, puntare su un bene assoluto è dunque, sotto il profilo del calcolo, oggettivamente ragionevole. In questo caso il Francese – che non sta parlando di sé stesso – non mette esplicitamente sul piatto della bilancia il peso che la fede in Dio aveva per lui, come fa invece Kierkegaard nella sua nota, peso che anche in Pascal “sbilancerebbe” senz'altro le alternative della scommessa. Si limita a ricordare l'insuperabilità dell'incertezza e a sollecitare una scelta suggerita dalla ragione calcolante, sottolineando che in ogni caso bisogna scegliere, che non scegliere è impossibile: «*il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué*». ⁷⁵

Subito appresso, tuttavia – stimolato dall'osservazione dell'ipotetico interlocutore, che si dichiara ammirato per la ragionevolezza delle considerazioni sviluppate ma anche, dati i suoi interessi e le sue disposizioni, incapace di credere – Pascal insiste sull'importanza della formazione di un abito comportamentale ed emotivo coerente con la fede cristiana. E in altre occasioni si dimostra non poco critico sull'uso del criterio della probabilità, che può sostenere anche disposizioni esistenziali qualificate dall'ipocrisia, e giunge a chiedersi se è probabile che la probabilità sia affidabile. ⁷⁶ Rivolgendosi a un ateo o a un agnostico, Pascal tende a presentare separatamente l'aspetto dell'oggettiva ragionevolezza della scelta di fede che il calcolo suggerisce, distinguendolo dall'incidenza che in essa hanno gli interessi soggettivi. L'incertezza è costitutiva dell'universo umano, non si può far altro che riconoscerla e accettarla, usando nelle proprie

convinto, perché si è deciso (besluttet) e si muove volontariamente e con convinzione al di sopra della dialettica della prova», NB:102, 1847, SKS 20, 79-80. La questione si impone nelle scelte di vita, quando si è passati da una determinazione quantitativa a una qualitativa: è possibile, si è chiesto Kierkegaard, «senza un salto? O non c'è qui tutta la vita?», Papir 277:1, 1842-1843, SKS 27, 269.

⁷⁵ LBC, 418, 233, 451.

⁷⁶ «Mais est-il probable que la probabilité assure?» LBC, 599,908, XXVI.

scelte, per quanto è possibile, della ragione. Nei fatti, poi, come risulta anche dalle obiezioni dell'interlocutore, inclinazioni e abitudini che danno vita a disposizioni esistenziali hanno un peso pressoché risolutivo.

Anche in questo caso Kierkegaard poteva dunque rispecchiarsi nell'atteggiamento di Pascal, altamente razionale e appunto per questo consapevole dei limiti della ragione, della ineliminabilità della scelta e del peso che in essa hanno le inclinazioni e i valori costitutivi del senso della vita di chi la compie. Nello "strano discorso", che non mira a persuadere nessuno ma è un chiarimento a sé stesso senza intenti apologetici, Kierkegaard, riconoscendo il ruolo determinante che ha per lui l'idea che Dio sia l'amore, mette in luce che la scelta è sempre espressione degli interessi dell'esistente che la compie, ed esemplifica di fatto con il proprio caso la tesi della *Postilla* «che l'unica realtà di cui un esistente ha più che conoscenza è la sua propria realtà, il suo esistere; e questa realtà costituisce il suo interesse assoluto. L'esigenza dell'astrazione è che egli diventi disinteressato per poter riuscire a sapere qualcosa; l'esigenza dell'etica è che egli sia infinitamente interessato all'esistere».⁷⁷ Questa è l'esigenza dell'etica e certamente non meno della religione. In un'annotazione del 1850 già ricordata, dove ribadisce l'analogia fra la fede cristiana e la fede di Socrate nell'immortalità – provata da Socrate con la sua vita e la sua morte –, Kierkegaard mette anche formalmente in chiaro che a chi crede è chiesto di «rinunciare alla probabilità».⁷⁸

6. Il problema della testimonianza

Kierkegaard non rifiuta dunque le argomentazioni che possono fare spazio all'opzione di fede, ma in parallelo sottolinea con crescente insistenza che rispetto a queste essa è un radicale andar oltre, ed è "verificata" soltanto dal comportamento, dalla figura del proprio esistere. I passaggi di questo movimento

77 AE, tr. it., 432, SKS VII, 288: «[...] den eneste Virkelighed en Existerende er mere end vidende om, er sin egen Virkelighed, det at han er til; og denne Virkelighed er hans absolute Interesse. Abstraktionens Fordring til ham er at blive interesseløs for at faae Noget at vide; det Ethiskes Fordring til ham er at være uendeligt interesseret i at eksistere».

78 Cfr. NB15:75 [b], 1850, SKS 23, 51: «Det aandløse Msk. vil altid have »Sandsynlighed«. Men »Aand« vil aldrig indrømme den, »Aand« er Examinationen: vil Du slippe Sandsynligheden, vil Du fornægte Dig selv, forsage Verden o: s: v: [L'uomo privo di spirito vuol sempre avere la "probabilità". Ma "lo spirito" non la ammetterà mai, "lo spirito" è il giudizio: rinuncerai alla probabilità, rinnegherai te stesso, abbandonerai il mondo, e c. v.].».

sono ben noti: confrontandosi con l'hegelismo ne coglie lucidamente l'astrattezza e la valenza nichilistica nei confronti del singolo e di quanto del singolo è specifico ed esclusivo, appunto la dimensione dell'esistenza e della scelta, e finisce così con l'individuare il proprio modello formale di vita in Socrate, che ragiona e sceglie e conforma la sua esistenza alla sua scelta. Socrate è il singolo che non si nasconde dietro la cortina dei concetti e attesta negli atti, preparati dalla riflessione ma ulteriori rispetto ad essa in quanto realizzazioni di possibilità, la saldezza delle proprie convinzioni e delle proprie risoluzioni. Il distacco di Kierkegaard da Hegel e il parallelo avvicinamento a Socrate si sono precisati col tempo. Ce lo ricorda anche la considerazione che si legge in una nota del 1850 dove Kierkegaard riconosce di essere stato, all'epoca in cui redigeva *Il concetto di ironia*, uno "stolto hegeliano" che non comprendeva appieno il valore di Socrate come etico.⁷⁹ In primo piano è venuta ormai la questione del comportamento, e in particolare, per Kierkegaard, la questione della rinuncia al mondo come attestazione dell'effettività della scelta religiosa. Questione per più aspetti di non facile soluzione. Ancora nel 1848, lo si è visto, aveva optato per l'interiorità nascosta della fede; successivamente, attraverso un continuo interrogarsi quale risulta anche da quanto scrive nella *Neutralità armata*, si orienterà con decisione per una fede che, confrontandosi con la situazione, ne denunci apertamente le mistificazioni.

Le difficoltà nella determinazione del proprio comportamento accennate anche nella nota del 1848 trovano così soluzione nella precisazione della natu-

⁷⁹ NB21:35, SKS 24, 32, 1950: «Influenzato da Hegel e da tutto lo spirito moderno, senza sufficiente maturità per capire veramente le cose grandi, in qualche punto della mia tesi sull'ironia non ho potuto fare a meno di rilevare come un'imperfezione di Socrate il fatto che egli non aveva occhi per la totalità, ma vedeva nei singoli soltanto una pluralità di individui. Oh, lo stolto hegeliano che ero! È invece proprio questa la prova della grande forza di Socrate come etico! [Paavirket som jeg var af Hegel og alt det Moderne, uden Modenhed nok til ret at fatte det Store, har jeg etsteds i min Disputats ikke kunnet lade være at vise det som en Ufuldkommenhed hos Socrates, at han intet Øie havde for Totaliteten, men blot numerisk saae paa de Enkelte. O, jeg hegelianske Daare, just dette er det store Beviis for, hvor stor en Ethiker Socrates var]». Sull'interpretazione kierkegaardiana di Socrate, cfr. MORRIS 1986. Morris propone questa distinzione: «Thus there are two types of Socratic religiousness, two ways in which Socrates had an eternal telos: (1) desiring the eternal in response to doubt about his relationship to it, and (2) abstaining from desiring temporal things for the specific reason that they are less than the eternal», MORRIS 1986, 110. Sulla presenza e il ruolo di Socrate nell'opera e nella vita di Kierkegaard, cfr. VIAL-LANEIX 1982. Sulla funzione socratica esercitata da Kierkegaard su filosofi e teologi nel XX secolo (Heidegger, Jaspers, Barth, Bultmann), cfr. THULSTRUP 1980.

ra e dell'oggetto della sua testimonianza. Kierkegaard non ha ricevuto nessun ordine diretto da Dio, non è un Abramo né un apostolo ma un uomo comune, e nell'orizzonte aperto dalle sue convinzioni religiose deve scoprire da sé qual è il suo compito ed eseguirlo. Idea che suscita in lui dapprima un sentimento di sollievo e liberazione ma provoca poi, quanto più si convince che deve rendere evidente agli occhi di tutti la falsificazione del cristianesimo che si realizza nella cristianità stabilita, un'angoscia crescente. L'operazione sarà modulata tenendo conto delle risposte che l'ordine costituito darà alle sue sempre più scoperte sollecitazioni a riconoscere e confessare la propria effettiva natura, e lo porterà infine all'attacco diretto alla chiesa. In tal modo Kierkegaard ha attinto una sofferta unità fra le sue personali esigenze di scrittore e pensatore, che nel pensare e nello scrivere si realizzava, e il suo compito come aspirante cristiano.⁸⁰ E possiamo notare che anche nel far questo si è potuto riconoscere in Pascal: nella sua ostilità contro il lassismo accomodante, favorito in particolare dai gesuiti, e in termini più precisi e diretti nella sua denuncia dell'uso improprio dei sacramenti. Quest'uso, come Pascal scrive e Kierkegaard ricordandolo ripete, avrebbe contribuito ad abolire ogni impegno effettivo di vita cristiana e a spacciare per realizzazione del cristianesimo la società civile e il sistema ecclesiastico con le sue figure, le sue debolezze, i suoi compromessi e le sue ipocrisie.

Siamo ormai alla vigilia dell'attacco diretto alla chiesa, e le considerazioni di Kierkegaard, sempre più amare, sono inequivocabili: chiesa e stato altro non sono che l'organizzazione degli egoismi umani,⁸¹ e mai nella cristianità si arriverà a riconoscere che cosa in verità è il cristianesimo, perché la cristianità è costituita da uomini che lo identificano con il proprio "troppo umano" modo di vivere, non avendo né la fede per diventare veramente cristiani né l'animo di rifiutare senz'altro il cristianesimo. Ciò che Pascal dice della cristianità coglie

80 NB26:84, 1852, SKS 25, 86: «Il mio problema è [...]: quel che ho compreso della verità, lo traduco io anche con i miei scritti nella realtà, ma in modo che metterlo nella realtà serva nello stesso tempo a produrre quella situazione che mostri fino a che punto io mi rapporto alla verità? Perciò io bado anzitutto a non rendere impossibile (per es. fondando un partito) che si crei la situazione [Min Tanke er [...]: hvad jeg har forstaaet af Sandhed, det sætter jeg i Skrifter ind i Virkeligheden, men saaledes, at det at sætte det ind tillige kan tjene til at frembringe den Situation, der kan for mig være Examinationen betræffende, hvorvidt jeg forholder mig til Sandheden. Jeg passer da for Alt paa, at jeg ikke, (som fE ved at stifte Partie) gjør det umuligt at faae Situationen istand]».

81 Cfr. NB33:34, 1855, SKS 26, 273-275; NB33:37, 1855, SKS 26, 276-280.

esattamente nel segno: è una comunità di individui che, con alcuni sacramenti, si sono esentati dal dovere di amare Dio, risultando essere così proprio ciò che Cristo è venuto a togliere di mezzo.⁸² Emerge anche in queste considerazioni l'esigenza della coerenza fra ciò che si dice e ciò che, con le proprie scelte esistenziali, si dimostra di credere e di essere effettivamente.⁸³ L'attacco di Kierke-

82 Cfr. Papir 536, 1854, SKS 27, 644: «Det er yderst træffende hvad Pascal siger om Xstheden, at det er et Samfund af Msker, som ved nogle Sacramenter – fritage sig for den Pligt at elske Gud». Cfr. anche NB28:53, 1853, SKS 25, 256: «Der er meget Sandt og Træffende i, vad Pascal siger, at den senere Xstd. ved Hjælp af nogle Sacramenter fritager sig selv for det at elske Gud». Sul giudizio di Pascal sui gesuiti, sulla loro personale sobrietà e sul loro desiderio di potere, cfr. NB22:21, 1850, SKS 24, 116. In un'altra annotazione (NB21:101, 1850, SKS 24, 63-64) Kierkegaard mette a fuoco il proprio punto di vista sulla genesi della "cristianità stabilita" confrontandosi con quanto leggeva in Pascal: «*La cristianità stabilita*. Pascal dice da qualche parte che è pericoloso conoscere Dio e non conoscere la propria miseria. Ma le cose non stanno proprio così: questo pericolo trae origine, nella cristianità stabilita, dal modo sconsiderato con cui si è lasciato che tutti in massa divenissero cristiani, dando loro una concezione di Dio, soprattutto del suo amore – senza però renderli introspettivi, senza spingerli a conoscere la propria miseria. Il cristianesimo – preso invano – ha rovinato e demoralizzato gli uomini [*Den bestaaende Christenhed*. Pascal siger etsteds, at det er farligt at kjende Gud og ikke kjende sin egen Elendighed. Men er det ikke egl. det man har forskyldt, denne Fare man har afstedkommet i den bestaaende Xsthed ved den letfærdige Maade, paa hvilken man har ladet Alle i Fleng blive Xstne, bibragt dem en Forestilling om Gud, især om hans Kjerlighed – men slet ikke gjort dem indadvendte, til at kjende deres egen Elendighed. Xstd. har – ved at tages forfængeligt – forkjælet Mskene og demoraliseret dem]». Kierkegaard sembra riferirsi a *Pensées*, LBC, 198, 547, 730: «Mais nous connaissons en même temps notre misère, car ce Dieu-là n'est autre chose que le réparateur de notre misère. Ainsi nous ne pouvons bien connaître Dieu qu'en connaissant nos iniquités. Aussi ceux qui ont connu Dieu sans connaître leur misère ne l'ont pas glorifié, mais s'en sont glorifiés. *Quia non cognovit per sapientiam, placuit deo per stultitiam predicationis salvos facere*».

83 Anche a questo proposito è per Kierkegaard esemplare l'"uso" che si fa di Pascal: «*Pascal*. Chi come Pascal è stato tanto sfruttato nei nostri tempi dai preti e dai professori? Si prendono i suoi pensieri – ma al fatto che Pascal era un asceta, che portava il cilicio e cose del genere, nessuno ci pensa. Oppure lo si spiega come un neo di quei tempi, che per noi non ha più alcun significato. Eccellente! Per tutto il resto Pascal è originale – eccetto *qui*! Ma l'ascesi era forse la pratica comune del suo tempo, oppure essa non era già abolita da molto tempo, e Pascal dovette appunto farla valere contro il suo tempo? Ma così dappertutto; sempre quest'infame, ignobile cannibalismo, con il quale (come Eliogabalo mangiava i cervelli di struzzo) si divorano i pensieri dei morti, le loro opinioni, i detti, le impressioni. Ma per la loro vita, il loro carattere: no, grazie, con tutto questo non vogliamo aver a che fare [*Pascal*. Hvo er i nyere Tider blevet benyttet som Pascal af Præster og Professorer! Man tager hans Tanker – men at Pascal var Asket, gik med Bodsskjorte og Alt hvad dertil hører, det udelader man. Eller man forklarer det, som et hine Tidens Modermærke, hvilket Intet betyder for os. Fortræffeligt! I alle andre Henseender er Pascal original – kun ikke heri. Men var da Askese det Almdl. i hans Tid, eller var den ikke allerede den Gang længst afskaffet, og just Pascal maatte gjøre det gjældende mod sin Tid. Men saaledes er

gaard alla chiesa è la denuncia e il rifiuto delle illusioni e dell'ipocrisia, in particolare dell'abuso del cristianesimo, trasformato da quell'assoluta inquietudine dello spirito che per sua natura esso è in un tranquillante. Le considerazioni che si leggono nell'*Istante* su quale sarebbe la funzione del prete e su cosa di fatto è diventata propongono un'immagine a tutto tondo di questa convinzione: «Tutta la sapienza “dell'uomo” aspira a un'unica cosa e cioè a poter vivere senza responsabilità». La funzione del prete sarebbe quella di inquietare, «di fare di tutto per rendere ogni uomo responsabile in eterno per ogni ora che egli vive, perfino per la minima cosa che fa, perché questo è cristianesimo»; nella cristianità è divenuta invece quella di tranquillizzare, «di dare una copertura all'ipocrisia, dal momento che la società allontana da sé la responsabilità e la scarica sul “prete”». ⁸⁴ E qui, nel fascicolo dell'*Istante* rimasto inedito per il malore che il 2 ottobre del 1855 colse Kierkegaard, si innesta così a buon diritto l'ultima sua celebrazione di Socrate, che impersona in modo paradigmatico la scelta, cui ciascun uomo dovrebbe sentirsi chiamato, di testimoniare con l'esistenza quella verità in cui, ragionando, ha deciso di credere. Per questo Socrate ha potuto essere di fatto il “più umile” modello esistenziale cui si è ispirato Kierkegaard, che non poteva e non intendeva proporsi quale esempio di testimonianza cristiana, ma avrebbe voluto essere un esempio di coerenza umana nel pensare e nell'agire, convinto che, se si fosse impegnato in tal senso, il suo Dio avrebbe fatto la sua parte.

ALBERTO SICLARI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA*

det overalt, overalt denne infame, væmmelige Canibalisme, med hvilken man (som Heliogabal aad Strudse-Hjerner) æder de Afdødes Tanker, Meninger, Yttringer, Stemninger – men deres Liv, deres Charakter, nei Tak det skal man ikke have Noget af]», NB25:106, 1852, SKS 24, 518-519.

84 Ø, 10, 297, SKS 13, 414: «Al “Menneskets” Kløgt stræber hen til Eet: at kunne leve uden Ansvar. Præstens Betydning for Samfundet burde være at gjøre Alt for at gjøre hvert Menneske evigt ansvarligt for hver Time han lever, end det Mindste han foretager sig; thi dette er Christendom. Men hans Betydning for Samfundet er: at betrygge Hykleriet, idet Samfundet skyder Ansvaret fra sig over paa “Præsten”».

* alberto180737@gmail.com, albsic@libero.it; Università degli Studi di Parma, Dipartimento di Discipline Umanistiche, Sociali e delle Imprese Culturali, Via Massimo d'Azeglio 85, 43100 Parma PR, Italia.

APPENDICE

Sigla	Versione originale	Traduzione italiana da
AE	Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift	KIERKEGAARD 1972a
BA	Begrebet Angest	KIERKEGAARD 1972a
BN	Den bevæbnede Neutralitet	KIERKEGAARD 1972b
BOA	Bogen om Adler	KIERKEGAARD 1976
DS	Dømmer selv! Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet	KIERKEGAARD 1993a
IC	Indøvelse i Christendom	KIERKEGAARD 1972a
KG	Kjerlighedens Gjerninger	KIERKEGAARD 2009
Ø	Øieblikket	KIERKEGAARD 2001
PS	Philosophiske Smuler	KIERKEGAARD 2012
SD	Sygdommen til Døden	KIERKEGAARD 1999
SFV	Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed	KIERKEGAARD 1979, t. 1
SLV	Stadier paa Livets Vei	KIERKEGAARD 1993b

BIBLIOGRAFIA

BLECH 1840 = KARL A. BLECH (ed.), *Pascals' Gedanken über die Religion und einige andere Gegenstände*, Berlin, Wilhelm Besser, 1840.

CLAIR 2011 = ANDRÉ CLAIR, «Pascal et Kierkegaard face à face», *Les études Philosophiques* 96(1) (2011), 3-18.

FEUERBACH 1843 = LUDWIG FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums. 2e. vermehrte Auflage*, Verlag von Otto Wigand, Leipzig, 1843.

FISCHER 1970 = HERMANN FISCHER, *Die Christologie des Paradoxes*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1970.

KIERKEGAARD 1972a = SØREN KIERKEGAARD, *Opere*, ed. CORNELIO FABRO, Firenze, Sansoni Editore, 1972.

KIERKEGAARD 1972b = SØREN KIERKEGAARD, *La neutralità armata e Il piccolo intervento*, ed. MARIANO CRISTALDI, GREGOR MALANTSCHUK, Messina, A. M. Sortino Editore, 1972.

KIERKEGAARD 1976 = SØREN KIERKEGAARD, *Dell'autorità e della rivelazione («Libro su Adler»)*, ed. CORNELIO FABRO, Padova, Gregoriana Editrice, 1976.

KIERKEGAARD 1979 = SØREN KIERKEGAARD, *Scritti sulla comunicazione*, ed. CORNELIO FABRO, Roma, Edizioni Logos, 1979.

KIERKEGAARD 1980-1993 = SØREN KIERKEGAARD, *Diario*, ed. CORNELIO FABRO, Brescia, Morcelliana 1980-1983.

KIERKEGAARD 1993a = SØREN KIERKEGAARD, *Per provare se stesso. Giudica da te!* ed. MARIA LUISA SULPIZI, Firenze, Ponte delle Grazie, 1993.

KIERKEGAARD 1993b = SØREN KIERKEGAARD, *Stadi sul cammino della vita*, ed. LUDOVICA KOCH, Milano, Rizzoli, 1993.

KIERKEGAARD 1997-2013 = SØREN KIERKEGAARD, *Skrifter*, ed. NIELS J. CAPPELORN, JOAKIM GARFF, JONNY KONDRUP, TONNY AAGAARD OLESEN, STEEN TULBERG, København, Gads Forlag, 1997-2013.

KIERKEGAARD 1999 = SØREN KIERKEGAARD, *La malattia per la morte*, ed. ETTORE ROCCA, Roma, Donzelli Editore, 1999.

KIERKEGAARD 2001 = SØREN KIERKEGAARD, *L'istante*, ed. ALBERTO GALLAS, Genova, Marietti, 2001.

KIERKEGAARD 2009 = SØREN KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, ed. UMBERTO REGINA, Brescia, Editrice Morcelliana, 2009.

KIERKEGAARD 2012 = SØREN KIERKEGAARD, *Briciole filosofiche*, ed. UMBERTO REGINA, Brescia, Morcelliana, 2012.

KLEUKER 1777 = JOHANN FRIEDRICH KLEUKER (ed.), *Gedanken Paskals: Reliquiae cogitationis diem festum agent tibi / mit Anmerkungen und Gedanken*, Bremen, Johann Heinrich Cramer, 1777.

LÜBKE 1994 = POUL LÜBKE, «Guds og Verdens visdom. Troen og forargelsen hos Kierkegaard, Mynster og Martensen», *Filosofiske Studier XIV* (1994), 131-195.

MORRIS 1986 = THOMAS F. MORRIS, «Kierkegaard's Understanding of Socrates», *International Journal for Philosophy of Religion XIX* (1986), 105-111.

PASCAL 1844 = BLAISE PASCAL, *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits*, ed. M. PROSPER FAUGÈRE, Paris, Andrieux, 1844.

PASCAL 1951 = BLAISE PASCAL, *Penseés*, éd. LOUIS LAFUMA, Paris, Éditions du Luxembourg, 1951.

ROHDE 1967 = HERMANN P. ROHDE, *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, København, Det Kongelige Bibliotek, 1967.

SCHWARTZ 1845 = C. F. SCHWARTZ (ed.), *Pascals Gedanken. Fragmente und Briefe*, Leipzig, Otto Wigand, 1845.

SKS = SØREN KIERKEGAARD, *Skripter elektronisk version 1.8.1*, ved KARSTEN KYNDE, København, Forskningscenteret, 2018. URL: <https://sks.etxt.dk/forside/in-dhold.htm> (ultimo accesso 10 marzo 2025).

SPONHEIM 1968 = PAUL R. SPONHEIM, *Kierkegaard on Christ and Christian Coherence*, Westport, Greenwood Press Publishers, 1968.

STEWART 2003 = JON STEWART, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, New York-Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

STEWART 2004 = JON STEWART, «The Paradox and the Criticism of Hegelian Mediation in 'Philosophical Fragments'», *Kierkegaard Studies Yearbook* 2004, 184-207.

THULSTRUP 1980 = NIELS THULSTRUP, «Kierkegaard's Socratic Role for Twentieth Century Philosophy and Theology», *Kierkegaardiana* XI (1980), 197-211.

VIALLANEIX 1982 = Nelly VIALLANEIX, «Kierkegaard, Socrate chrétien ?», in *Kierkegaard oggi, Atti del Convegno dell'11 novembre 1982. Università Cattolica del Sacro Cuore*, ed. ALESSANDRO CORTESE, 45-57, Milano, Vita e Pensiero, 1986.

WAALER, FINK TOLSTRUP 2004 = ARILD WAALER, CHRISTIAN FINK TOLSTRUP, «*Philosophical Fragments* – in Response to the Debate between Mynster and Martensen», *Kierkegaard Studies Yearbook* 2004, 208-234.

WIDMER 1963 = GABRIEL WIDMER, «Kierkegaard et le Christ», *Revue de théologie et de philosophie* XIII (1963), 273-291.

« MOURIR EFFECTIVEMENT AU MONDE » : L'ÉCRITURE SPIRITUELLE DE JACQUELINE PASCAL ENTRE MORTIFICATION ET RENOUVELLEMENT INTÉRIEUR

GIADA SILENZI

Abstract: This article examines the spiritual journey of Jacqueline Pascal, focusing on the central role that writing played in her religious vocation. It follows her progression from a celebrated poet in Parisian literary circles to her eventual commitment to the religious life at Port-Royal, where she embraced humility and simplicity under the guidance of Mother Agnès Arnauld. Central to this transformation is her reappropriation of language, which she turned into an instrument of inner purification, drawing on biblical models and Augustinian principles that shaped contemplative life at Port-Royal. The analysis of her meditation on the mystery of Christ's death demonstrates how Jacqueline Pascal's writing became an active spiritual practice, illustrating her stylistic shift from her earlier worldly poetry to a meditative and austere prose. Through the use of rhetorical devices such as repetition, her writing embodies the inner struggle for self-discipline and spiritual renewal, reflecting her commitment to her future religious life at Port-Royal.

Keywords: Jacqueline Pascal; poetry; Port-Royal; meditation; repetition.

English title: Mourir effectivement au monde: *The Spiritual Writing of Jacqueline Pascal Between Mortification and Inner Renewal*

Introduction

« Oubli du monde et du tout, hormis Dieu »¹, notait Pascal dans son *Mémorial* du 23 novembre 1654. Après cette nuit de feu, le philosophe se retira pendant quelques semaines à Port-Royal des Champs en janvier 1655. À sa sortie, au lieu de mener une vie de solitude, il renonça aux biens mondains² – le mariage, l'argent et la *libido sciendi* – au profit d'un nouveau rapport au monde, découlant d'une disposition intérieure plutôt qu'extérieure. La découverte de Dieu, opérée par la voie de la conversion, marque une rupture définitive et absolue qui s'apparente à une sorte de mort, un anéantissement total du sujet dans la certitude de sa présence, non seulement à travers la raison, mais plus sensible-

1 PASCAL 1991, volume 3, 50.

2 PASCAL 1991, volume 2, 406-407.

ment à travers le cœur. La conversion (du latin *conversio*, dérivé de *con-vertēre* : tourner vers) désigne, en effet, ce retournement du cœur qui, loin d'être définitif, progresse au fil du temps, en scandant l'existence chrétienne, ce dont témoigne la vie de Pascal lui-même. Jacqueline Pascal, sœur cadette du philosophe et confidente privilégiée, assiste à la transformation radicale de son frère à l'automne 1654.

Ses lettres³ à leur sœur aînée, Gilberte Périer, constituent le seul témoignage direct et contemporain⁴ des étapes parcourues, allant du désir intellectuel de conversion à la ferveur et à l'enthousiasme de la découverte intérieure. Religieuse depuis deux ans à Port-Royal de Paris sous le nom de Jacqueline de Sainte-Euphémie, elle reçoit régulièrement les visites du philosophe et devient sa directrice spirituelle pour une courte période⁵. Sous le regard attentif et la plume enjouée de Jacqueline, le « nouvel converti »⁶ s'engage dans un retrait du monde, qui le rapproche de sa sœur dans une intimité rappelant celle de l'époque de leur première conversion. C'est en effet Blaise qui avait été le principal artisan de sa conversion entre 1646 et 1647. Fille spirituelle⁷ du philosophe, elle avait renoncé à la poésie – qui lui avait valu l'admiration des mondains et de la cour – pour entrer en religion à Port-Royal. Ses écrits⁸, longtemps négligés,

3 Lettres du 8 décembre 1654, du 19 janvier 1655, du 25 janvier/8 février 1655 dans PASCAL 1991, volume 3, 61-75.

4 Le rôle de Jacqueline et Gilberte dans la conversion de Pascal a été souligné dans DESCAMPS 1982 et MESNARD 1982.

5 « Il [Pascal] ne voulait rien faire contre l'ordre qu'il [M. Singlin] lui avait donné par une lettre parfaitement belle qu'il lui écrivit, dans laquelle il me constituait sa directrice en attendant que Dieu fît connaître s'il voulait que ce fût lui qui le conduisit. Enfin, M. S[inglin] étant de retour, je le pressai de me décharger de ma dignité, et je fis tant que j'obtins ce que je désirais », *ibid.*, 73-74. Pour une biographie exhaustive de Jacqueline Pascal, consulter DELFORGE 2002.

6 *Ibid.*, 73.

7 Jacqueline conclut sa lettre du 26 octobre 1655 en reconnaissant Blaise comme son père spirituel : « J'ai bien intérêt que vous soyez tout à Dieu avec tout ce qui vous appartient, puisque je suis du nombre, par sa grâce autant pour le moins que par la nature ; car proprement je suis votre fille : je ne l'oublierai jamais », *ibid.*, 440.

8 La production littéraire de Jacqueline Pascal, incluant sa correspondance, sa poésie ainsi que ses écrits spirituels et pédagogiques, a été éditée dans le cadre de la vaste publication des *Œuvres complètes* de Blaise Pascal et de son entourage par Jean Mesnard (PASCAL B. 1964-1992). À l'état actuel, aucune édition française n'a été entièrement consacrée au corpus de la religieuse. En revanche, des traductions de ses ouvrages en anglais (PASCAL J. 2003, éd. John J. Conley) et en italien (PASCAL J. 2017, éd. Domenico Bosco) ont vu le jour récemment.

retracent cet itinéraire, des salons au cloître, ponctué de tensions et de ruptures. Cet article se propose d'examiner le parcours spirituel de Jacqueline Pascal, en mettant en lumière le rôle central que l'écriture joue dans son renoncement au monde et sa quête d'une foi authentique. Il s'agira également d'analyser comment elle réinvestit le langage pour en faire un instrument de purification intérieure, sous l'influence du modèle biblique et des principes augustinien qui imprègnent la vie religieuse à Port-Royal.

La poésie : une inclination « bien naturelle »

Jacqueline Pascal pratique la poésie dès son enfance. Comme le rapporte Gilberte dans la *Vie* qu'elle lui consacre, sa cadette manifeste un vif intérêt pour la création poétique⁹ et, dès l'âge de huit ans, elle commence à composer des poèmes, révélant ainsi une précocité littéraire remarquable. Bien que, comme l'a démontré Philippe Sellier dans son étude sur *La Vie de Monsieur Pascal*¹⁰, le récit de Mme Périer s'inscrive dans la riche production légendaire du XVII^e siècle, son témoignage personnel est corroboré par des sources authentiques, notamment la correspondance de sa sœur. Les premiers poèmes conservés de Jacqueline datent de 1637. Encore très jeune – elle n'a que douze ans –, elle s'affirme néanmoins dans les cercles littéraires de l'époque, ce qui lui vaut l'estime tant des mondains que de l'entourage royal.

Elle compose des vers pour Anne d'Autriche, la Grande Mademoiselle, Richelieu et la Duchesse d'Aiguillon, entre autres. À Rouen, où la famille Pascal s'établit en 1640, elle devient la protégée de Corneille et, grâce à son soutien,

9 « Un jour par hasard je lisais des vers tout haut : cette cadence lui plut si fort, qu'elle me dit : "Quand vous voudrez me faire lire, faites-moi lire dans un livre de vers ; je dirai ma leçon tant qu'il vous plaira". Depuis ce temps elle parlait toujours de vers ; elle en apprenait beaucoup par cœur, car elle avait la mémoire excellente. Elle voulut en savoir les règles ; et enfin à huit ans, avant que de savoir lire, elle commença à en faire qui n'étaient point mauvais : cela fait voir que cette inclination lui était bien naturelle », FAUGÈRE 1845, 54-55.

10 Dans son article, « Pour une poétique de la légende : *La Vie de Monsieur Pascal* » (*Chroniques de Port-Royal*, 1982), Sellier met en lumière les caractéristiques propres au genre légendaire, notamment la progression narrative structurée par des *topoi* tels que la sainteté précoce, la conversion et la mort exemplaire. Il en souligne également les marques stylistiques, comme l'usage fréquent de l'hyperbole et la présence du narrateur « constamment inscrit dans le texte », SELLIER 1982, 64.

remporte le prix des Palinods¹¹ pour ses stances sur l'Immaculée Conception. Sur la base des 39 poèmes qui nous sont parvenus, nous pouvons distinguer deux phases distinctes de sa production. Pendant la première, alors qu'elle fréquente les salons parisiens et la cour, elle s'adonne principalement à la poésie d'amour et de circonstance. Entre 1637 et 1640, la rédaction de vingt-quatre poèmes est attestée. Suivant le modèle des grands poètes galants tels que Voiture, Benserade et d'Alibray, elle privilégie des formes brèves et figées – quatrains, dizains, épigrammes, rondeaux, sonnets –, un langage codifié et une toponymie conventionnelle¹². Ses textes s'articulent autour d'un répertoire de thèmes et de motifs clos mettant en valeur sa virtuosité. L'aspect ludique de sa pratique est particulièrement évident dans la composition de sonnets en bouts-rimés et de stances acrostiches, ou encore dans l'improvisation. Ces artifices témoignent d'une conception de la poésie comme un divertissement et un jeu de maîtrise technique, où la complexité des règles fait ressortir l'ingéniosité du poète. À une époque où le discours mondain valorise la finesse et l'esprit du poète, capable d'improviser un bon mot ou un compliment, Jacqueline se démarque pour sa prédisposition naturelle à manier avec aisance les codes poétiques conventionnels.

Pendant la période rouennaise, le goût de Jacqueline pour la mondanité s'atténue et la galanterie cède la place à un travail poétique plus inspiré. Entre 1640 et 1646, elle compose au moins treize poèmes¹³, dont cinq pièces en stances. Sous l'influence de Corneille, sa poésie s'oriente vers des formes plus libres et étendues, abordant des sujets amoureux, religieux et moraux¹⁴.

11 À la fin du XV^e siècle, la confrérie de la Conception de la Vierge, fondée à Rouen au XI^e siècle, avait institué un concours de poésie lors de la fête du 8 décembre. Le nom *Palinods*, du grecque *palinodie*, c'est-à-dire chant réitéré, désigne les genres poétiques prévoyant la répétition d'un même vers à la fin de chaque strophe. Chaque année, trois prix étaient attribués : la Palme et le Lys pour le chant royal, la Rose pour la Ballade et la Tour pour les stances. C'est ce dernier que Jacqueline a gagné avec son poème consacré à la Vierge. PASCAL 1991, volume 2, 257-260.

12 L'esthétique du jeu et la rhétorique de la brièveté constituent les traits fondamentaux qu'Alain Génétiot identifie dans la poésie galante du milieu du Grand Siècle. Voir GÉNÉTIOT 1997.

13 La datation d'une chanson et d'une sérénade reste incertaine, *ibid.*, 308-309.

14 Ses *Stances contre l'amour*, datées de février 1642, reflètent une conception stoïque de l'amour, « vainqueur des faibles âmes » (v. 1), que la raison fuit et méprise (v. 10), en trouvant dans la vertu « le beau rempart qui doit garder une âme » (v. 10). *Ibid.*, 273.

Malgré le jugement sévère que nous portons aujourd'hui sur ses vers, la poésie de Jacqueline Pascal¹⁵ répondait aux goûts de son époque. Ses poèmes circulaient entre Paris et Rouen, et certains d'entre eux ont même fait l'objet de publications dans des recueils collectifs¹⁶.

La conversion : de poétesse à postulante

En janvier 1646, après une chute, Étienne Pascal est soigné par les frères Deschamps, chirurgiens normands renommés, qui introduisent toute la famille à la lecture des œuvres de Jansénius, de l'abbé de Saint-Cyran et d'Antoine Arnauld. Blaise se convertit et entraîne sa sœur cadette dans sa nouvelle ferveur religieuse.

Vers la fin de l'année, Jacqueline reçoit la confirmation et, selon les mots de Gilberte, « l'on peut croire qu'elle y reçut véritablement le Saint-Esprit car depuis cette heure-là elle fut toute changée »¹⁷. Dans les mois suivants, alors que la santé de son frère Blaise se dégrade, Jacqueline l'accompagne à Paris et reste constamment à ses côtés. Plongée dans une atmosphère spirituelle profonde, elle assiste régulièrement aux sermons d'Antoine Singlin, confesseur de Port-Royal, au faubourg Saint-Jacques, tout en poursuivant ses lectures pieuses. À la

15 La production poétique de Jacqueline Pascal demeure largement méconnue et sous-évaluée. À notre connaissance, peu d'études lui ont été consacrées, parmi lesquelles GIRAUD 1909, GOYET 1982 et GHEERAERT 2003.

16 Dans le *Recueil de divers rondeaux* du libraire Courbé (COURBÉ 1639), ses deux poèmes, *Pour un autre, l'œil de Mélite* (mai 1637) et *Pour vous j'abandonnai mon cœur* (mai 1637), sont significativement précédés d'un poème de Benserade et suivis de deux de d'Alibray. Le sonnet sur la grossesse de la reine (mai 1638) est imprimé dans le *Jardin des Muses ou se voyent les fleurs de plusieurs agréables poésies recueillies de divers auteurs tant anciens que chez Sommaville et Courbé modernes* (SOMMAVILLE, COURBÉ 1643). Les *Stances contre l'amour* (février 1642) et *Consolation sur la mort d'une huguenote* (mai 1645) se trouvent dans le *Recueil de Sercy* (SERCY 1653). Les *Stances pour une dame amoureuse d'un homme qui n'en savait rien* (septembre 1643) figurent curieusement dans les *Œuvres* de Benserade (BENSERADE 1697), car le poème de Jacqueline avait suscité une réponse de la part du poète galant. Enfin, son texte le plus célèbre, la chanson *Sombres déserts, retraite de la nuit* (1645), est paru dans le *Recueil des plus beaux vers qui ont été mis en chant, avec le nom des auteurs tant des airs que des paroles. Suite de la première partie* (SERCY 1661). En outre, le grand succès de Jacqueline auprès de ses contemporains est attesté aussi par la publication en 1638 d'un petit in-quarto portant le titre de *Vers de la petite Pascal*. Cette plaquette contenait six poèmes consacrés à la reine, au roi, à la Grande Mademoiselle et à Mme de Morangis, qui prit l'initiative de les faire imprimer.

17 FAUGÈRE 1845, 62.

fin de l'année 1647, elle prend la décision d'entrer en religion. Avec le soutien de son frère, elle est présentée à la mère Angélique, abbesse de Port-Royal, et se place sous la direction de M. Singlin et de la mère Agnès Arnauld¹⁸.

Lorsque Blaise se charge d'informer son père de la vocation de Jacqueline en mai 1648, M. Pascal s'y oppose et fait surveiller ses enfants par leur gouvernante. Malgré l'interdiction de fréquenter Port-Royal¹⁹, la jeune fille réussit tout de même à s'y rendre clandestinement ou à y faire parvenir ses lettres. Pendant cette période, Jacqueline délaisse ses relations sociales pour privilégier la solitude dans son cabinet, où elle mène une vie presque monastique :

Et comme elle avait renoncé au monde dans son cœur, elle ne pouvait plus prendre plaisir aux divertissements comme elle faisait auparavant. De sorte que, quoiqu'elle cachât avec grand soin le dessein qu'elle avait de se donner à Dieu, on ne laissa pas de s'en apercevoir ; de sorte que voyant qu'elle ne pouvait plus le cacher, elle ne fit plus difficulté de se retirer peu à peu des compagnies et elle rompit absolument toutes ses habitudes²⁰.

Cette attitude retirée finit par convaincre son père de la sincérité de sa vocation, et, bien qu'il consente à son entrée au couvent, il lui demande de rester à ses côtés durant les dernières années de sa vie. Son éloignement se renforce lorsque les Pascal s'installent en Auvergne, chez les Périer. Jacqueline se retire dans sa chambre, située dans une mansarde particulièrement inconfortable, et ne sort que pour se rendre à l'église et pour prendre ses repas.

Jacqueline est appuyée et encouragée dans son choix de l'isolement par la mère Agnès, avec qui elle entretient une correspondance régulière. De cet échange, dix-huit lettres de la religieuse, écrites entre le 22 janvier 1650 et le 14 juin 1651, ont été conservées, tandis que celle de Mlle Pascal ont disparu.

18 Jeanne Arnauld, dite la mère Agnès (Tours, 1593 – Port-Royal des Champs, 1671), sœur d'Antoine Arnauld et de la mère Angélique, elle est l'une des figures les plus remarquables de l'abbaye. Elle est considérée comme l'auteure principale des *Constitutions de Port-Royal* (CONSTITUTIONS 1665). LESAULNIER, McKENNA 2004, 98-101.

19 Dans sa lettre datée du 19 juin 1648, Jacqueline sollicite de son père l'autorisation de faire une retraite de quelques semaines à Port-Royal de Paris afin de mettre à l'épreuve sa vocation religieuse. Toutefois, la réponse de M. Pascal ainsi que la suite donnée à cette demande restent inconnues. PASCAL 1991, volume 2, 615-619.

20 FAUGÈRE 1845, 65.

Vers la fin de mai 1650, Jacqueline est confrontée à un épisode qui marque un tournant significatif dans son cheminement vers Port-Royal. Un oratorien de Clermont, en train de traduire du latin les hymnes de l'Église, lui propose de mettre en vers sa traduction en prose. Le seul fruit de cette collaboration est l'adaptation de l'hymne de l'Ascension, *Jesu nostra Redemptio*. Jacqueline, qui avait délaissé la poésie après sa conversion, voit dans cette occasion une opportunité de travailler « pour la gloire de Dieu »²¹. Cependant, lorsqu'elle consulte ses directeurs de conscience, elle reçoit par l'entremise de la mère Agnès la réponse négative de M. Singlin : « Il vaut mieux que cette personne [Jacqueline] cache le talent qu'elle a pour cela que de le faire valoir, car Dieu ne lui en demandera point compte, puisque c'est le partage de notre sexe que l'humilité et le silence »²².

En l'encourageant à la discrétion et à la modestie, M. Singlin exhorte Jacqueline à se détacher de toute activité superflue susceptible de détourner son cœur de Dieu²³. « Silence et attente »²⁴, tel est le souhait du confesseur pour la future

21 Ibid., 67.

22 Lettre du 22 juillet 1650, ARNAULD 1858, volume 1, 171. Tony Gheeraert a mis en évidence la conception ambivalente de la poésie à Port-Royal, perçue simultanément comme l'une des expressions les plus élevées de l'esprit et comme l'une des déviations les plus dangereuses. Le pouvoir de la poésie réside dans le charme qu'elle exerce sur l'âme, en éveillant les passions. Selon le sujet qu'on y aborde, elle peut être utile ou nuisible. Elle est condamnée lorsqu'elle sert à flatter la vanité, que ce soit celle des auteurs ou des lecteurs, quand elle fait du plaisir sa seule finalité. En revanche, une pratique utile devient envisageable, voire encouragée, lorsque les vers sont mis au service des vérités religieuses. L'art peut rendre le vrai accessible à l'homme, mais un mauvais usage peut également captiver son attention sur la forme, au détriment du message spirituel. C'est précisément contre ce piège qu'Augustin met en garde : celui de réduire le signe à son signifiant, au lieu de saisir le signifié, c'est-à-dire la vérité spirituelle à laquelle il renvoie. Voir GHEERAERT 2003. Sur l'élaboration d'un système sémiotique à Port-Royal, fondé sur le dualisme de la nature humaine et, par conséquent, du langage, voir REGUIG-NAYA 2007.

23 D'après Mesnard, l'initiative de Jacqueline fut découragée non seulement pour des raisons spirituelles, mais aussi parce que Le Maître de Sacy avait lui-même traduit les hymnes dans les *Heures de Port-Royal*, imprimées en 1650. En comparant les deux versions, il conclut que « la traduction de Jacqueline, encore qu'elle se développe un peu trop en commentaire et qu'elle prête un accent oratoire à un original essentiellement lyrique, nous semble pourtant bien supérieure à celle de Sacy, tant pour la fidélité au texte latin que pour la qualité des vers », PASCAL 1991, volume 2, 731-732.

24 Lettre à la mère Agnès (été 1649), SINGLIN 2020, 296. Encore, « Ayez soin d'éviter toute ostentation, singularité, parole de suffisance et de complaisance. Menez une vie la plus intérieure et cachée qu'il vous sera possible », lettre à une religieuse de Montmartre (10 janvier 1653), *ibid.*, 376.

religieuse, afin qu'elle se consacre entièrement à sa vie spirituelle, « en rejetant les distractions et pensées vaines »²⁵. Le combat ascétique que Singlin encourage ne vise pas seulement les tentations corporelles, comme c'est souvent le cas dans l'ascétisme traditionnel, mais se concentre principalement sur la maîtrise des inclinations intérieures. Il préconise une vigilance constante contre la curiosité et la superfluité, qui affectent le cœur et l'esprit en les remplissant de pensées futiles et nuisibles pour l'âme.

L'austérité et la soumission que le confesseur encourage incarnent l'idéal d'un engagement total envers Dieu ne pouvant s'accomplir pleinement que dans un éloignement radical du monde : la vie cloîtrée. Cette réflexion prend forme dans sa vision de Port-Royal, « une maison solitaire et retirée, où Dieu y serait servi et le saint sacrement honoré, et où il n'y aurait que des âmes choisies et affectionnées à la pauvreté, au silence, à la solitude et simplicité »²⁶. Les vertus de la pauvreté et de la simplicité renvoient à un état d'humilité intérieure, un rejet volontaire des possessions matérielles et des ambitions personnelles. Le silence et la solitude sont les outils pour purifier l'âme, en la préservant des influences extérieures. Pour reprendre les mots de la mère Agnès, « ce n'est pas à une religieuse de Port-Royal de se produire »²⁷.

25 Lettre à une religieuse étrangère à Port-Royal (26 mai 1654), *ibid.*, 403.

26 Lettre à la mère Agnès (11 juin 1648), *ibid.*, 281.

27 Dans une lettre de mars 1663 – deux ans après la disparition de Jacqueline Pascal –, la mère Agnès écrit au chevalier Renaud de Sévigné, oncle de la célèbre marquise : « Je vous envoie de quoi vous occuper agréablement une demi-heure ; c'est la description du premier miracle de la Sainte Épine. C'est de l'ouvrage de la pauvre sœur Euphémie à qui je dis de le faire, sans l'avoir demandé à personne, de quoi l'on me fit réprimande, parce que ce n'est point à une religieuse de Port-Royal de se produire ; mais la loi n'est pas imposée aux justes, et à une juste consommée comme elle l'est maintenant », PASCAL B. 1908-1914, volume 6, 101. Bien que Jacqueline ait été dissuadée de composer des poèmes à ce moment-là, elle y revient six années plus tard, cette fois à la demande de la mère Agnès elle-même. En 1656, cette dernière lui confie la tâche de composer des vers célébrant le miracle de la Sainte Épine (voir « Vers sur le miracle de la Sainte Épine » (novembre 1656) dans PASCAL 1991, volume 4, 986-995). Si la guérison miraculeuse de sa nièce Marguerite Périer légitime le recours à l'art poétique, c'est dans une visée spirituelle et édifiante. Les vers deviennent alors le moyen le plus adéquat pour témoigner de la grâce de Dieu et pour magnifier son action. Ce qui pourrait sembler une contradiction évidente révèle, en réalité, une position nuancée, reconnaissant dans la poésie, lorsqu'elle est employée de manière appropriée, un outil spirituel efficace. Le cas du poème de Jacqueline Pascal sur le miracle de la Sainte Épine pose de nombreuses questions. Si la mère Agnès considère ce projet profitable d'un point de vue spirituel, en ce sens que les vers célèbrent le miracle divin et le rendent manifeste aux hommes, le contexte polémique dans lequel ils voient le

Se détacher du monde : un combat contre la langue

La correspondance entre la mère Agnès et Jacqueline Pascal met en lumière les difficultés de cette dernière à se conformer aux attentes de sa directrice. Jacqueline, désireuse de prononcer ses vœux dans les plus brefs délais, exprime à maintes reprises son impatience. Pour la mère Arnauld, cette précipitation reflète un manque de soumission à la volonté divine :

Il y a des âmes qui seraient infidèles à Dieu si elles ne se hâtaient d'exécuter les inspirations qu'il leur donne, et vous le seriez, au contraire, si vous ne vous soumettiez au retardement à quoi Dieu vous oblige, non seulement extérieurement, mais aussi du cœur, en vous soumettant paisiblement aux ordres de Dieu et rendant cette nécessité volontaire ; afin qu'il soit vrai de dire que la loi n'est point imposée aux justes, parce que ne voulant que ce que Dieu veut, ils accomplissent ses lois et ses préceptes avec une entière liberté et sans aucune contrainte²⁸.

Dieu exige de Jacqueline une confiance totale en ses desseins. La mère Agnès l'exhorte, en ce sens, à renoncer à toute forme de résistance et à s'abandonner entièrement à la Providence, acceptant avec humilité et sérénité les épreuves spirituelles.

« Vous devez haïr ce génie et les autres qui sont peut-être causes que le monde vous retient »²⁹, insiste la mère Arnauld, lui rappelant qu'elle doit renoncer à ses talents et à ses aspirations pour se consacrer pleinement à sa vocation. Ce qu'elle reproche à Jacqueline, c'est de demeurer attachée au monde alors qu'elle croit l'avoir abandonné. D'après Saint-Cyran, le détachement consiste

[...] en un vrai renoncement au monde, en la conversion de vos mœurs, en l'abnégation de votre propre volonté, et en une abnégation faite avec sincérité et sans déguisement, en une circonspection et une veille perpétuelle sur votre cœur, en une conduite de votre langue et de vos yeux ; vous pouvant assurer que l'aveuglement volontaire de ceux-ci est aussi nécessaire que le silence de celle-là³⁰.

jour suscite des doutes quant à leur véritable finalité. Pourquoi confier cette tâche à une religieuse ? Ce poème était-il destiné à une circulation interne, ou avait-il pour dessein de franchir les murs du monastère et d'atteindre un auditoire plus large ? Cette ambiguïté concernant l'intention et la portée du poème mériterait d'être explorée.

28 Lettre du 15 septembre 1650, ARNAULD 1858, volume 1, 175.

29 Lettre du 5 août 1650, *ibid.*, 173.

30 SAINT-CYRAN 1647, volume 2, 727.

Le renoncement intérieur, sincère et total à soi-même, exige une vigilance constante sur ses actions et ses paroles, la maîtrise des sens et des pensées étant essentielle pour avancer spirituellement. Le silence préserve l'intégrité de la communication avec Dieu, en évitant les pièges du langage humain, trop souvent lié à la vanité et à la tentation du péché. Selon Saint-Cyran, l'action de la grâce divine peut atténuer, mais non effacer d'un coup les mauvaises inclinations. Pour cette raison, l'âme est appelée à mener un « combat continu »³¹, en plaçant sa confiance en Dieu tout en se défiant de soi-même. Le retrait devient la *conditio sine qua non* pour mener cette guerre intérieure du cœur.

Ainsi que le démontre Hélène Michon, dans cette spiritualité du *contemptus mundi*, toute lutte se centre sur le retrait et le combat contre les concupiscences se transforme en un combat contre la langue : « Parce que la langue est le symbole du commerce avec les hommes, au moment où elle devient dans le monde l'outil de la conversation, lieu de toute sociabilité, elle reste aux yeux des directeurs de Port-Royal l'outil de la corruption, l'instrument de la médisance et de la critique, ennemie de la charité »³².

D'après la mère Agnès, la langue de Jacqueline révèle son attachement au monde. Le langage, en tant qu'instrument privilégié de l'amour-propre, demeure chez elle le vecteur d'une pratique mondaine de la parole, ancrée dans la civilité. La directrice reproche à la future religieuse de recourir à des formalités excessives : « Ne nous faites plus tant d'honneur et de déférence, je vous en supplie. Nous n'usons point céans du mot de Révérence ; on dit simplement, ma mère ; et moi je vous dis avec plus de vérité que de cérémonie, que je suis [...] »³³. Bien que Jacqueline cesse d'utiliser des titres de révérence dans les lettres suivantes, elle persiste néanmoins dans d'autres manières cérémonieuses, telles que l'habitude mondaine de laisser des espaces pour marquer le respect :

31 « Toute la vie d'un Chrétien depuis la conversion est une milice et un combat continu, comme dit Job, qui l'éprouvait ainsi dans lui-même, quelque sainteté qu'il eut ; aussi bien que l'Apôtre S. Paul », *ibid.*, 445-446. Encore : « Quand le combat ne serait pas continu, il faudrait que le travail le fût. Car l'oisiveté et le relâchement est le grand hameçon du Diable, et qui avec le moindre appât lui suffit pour nous prendre », SAINT-CYRAN 1645, volume 1, 490.

32 MICHON 2023, 64.

33 La lettre est dépourvue de formules de salutations. Lettre du 16 août 1650, ARNAULD 1858, volume 1, 174.

[...] en vous corrigeant de cette cérémonie, vous persévérez dans une autre, qui est de laisser des espaces comme à une dame du monde. Quand vous aurez retranché cette superfluité, je dirai que vous commencez à être à notre mode et que vos respects seront différents de ceux du monde, qui n'ont que de l'apparence, au lieu que les vôtres sont de la nature des devoirs qu'on rend à Dieu, qui sont en esprit et en vérité ; c'est pourquoi je désire que vous ne mélangiez plus ces civilités qui ne nous appartiennent point, avec des effets si solides³⁴.

Les pratiques mondaines, fondées sur des conventions extérieures et des formalités vides de sens, trouvent leur source dans l'amour-propre. Le code de la civilité, relevant de l'apparence et de l'affectation, se heurte aux principes de sincérité et de pauvreté spirituelle, qui sont l'expression de la vérité intérieure.

À ce propos, la mère Agnès invite sa dirigée à suivre l'exemple des saintes de l'ordre cistercien, en particulier dans les vertus de l'humilité et de la simplicité.

L'humilité les empêchait de faire des compliments, et la simplicité ne leur permettait pas de faire des vers, quand elles en eussent eu le talent. Elles ne désiraient autre chose, comme il est dit dans la sentence, que d'être les plus abjectes en la maison de Dieu, et d'y marcher en innocence, sans curiosité et sans désirer d'être savantes ; témoin sainte Ludgarde qui refusa le don que Dieu lui avait fait d'entendre le Psautier. [...] Que si Dieu mettait quelque bien en nous, ou de ceux de l'esprit qui sont les lumières et les connaissances des vérités, ou des biens du cœur qui sont les vertus, qu'il fallait s'en dépouiller devant Dieu comme n'étant pas à nous, mais à lui ; et qu'il n'y avait pas d'autre moyen de s'enrichir qu'en s'appauvrissant de la sorte³⁵.

La mère Agnès met en garde Jacqueline contre les dangers de la vanité et de la curiosité intellectuelle³⁶.

34 Lettre du 23 septembre 1650, *ibid.*, 176.

35 Lettre du 4 novembre 1650, *ibid.*, 177.

36 Dans un contexte où l'Église limitait l'accès des femmes à la théologie, à l'exception des ouvrages de piété, l'ignorance était considérée comme une vertu, justifiée par l'idée que la faiblesse naturelle de l'esprit féminin le rendait plus vulnérable à l'influence démoniaque. La *libido sciendi*, condamnée à Port-Royal comme ailleurs, représentait un risque accru pour les religieuses, susceptibles de s'écarter de leur vocation spirituelle en cédant à la tentation de s'introduire dans un domaine traditionnellement réservé aux hommes. Voir CHÉDOZEAU 1997 et COUSSON 2012.

Pour progresser dans la foi, l'âme doit reconnaître ses talents comme des dons de Dieu et les lui offrir en retour. Par cet acte de renoncement volontaire, elle se libère de l'emprise de l'orgueil, se disposant ainsi au renouvellement intérieur qu'entraîne le combat contre soi-même.

D'après Gilberte, Jacqueline aurait suivi les exhortations de la mère Agnès, en faisant de sa retraite³⁷ un temps de prière, travail et recueillement. La *Vie* présente les aspects pratiques de la vie de Jacqueline. D'une part, elle souligne ses actes de charité, notamment son travail manuel pour les pauvres, ainsi que son assistance dévouée aux membres de sa famille malades. D'autre part, le récit insiste sur les rigoureuses mortifications corporelles que Jacqueline s'impose : « Ma sœur ajoutait à tout cela des mortifications du corps fort grandes »³⁸. Elle s'expose au froid dans une chambre sans cheminée, pratique des privations alimentaires en mangeant à peine et en s'abstenant de viande, et renonce au repos par des veilles prolongées. Jacqueline décide également de s'habiller comme une religieuse, en adoptant des vêtements inconfortables et en coupant ses cheveux :

Elle avait une prévoyance admirable ; car considérant que l'habit de religion, dans les différences qui faisant de la peine au corps empêchent l'esprit de se perfectionner, pour se munir contre cela, elle s'avisa de s'accoutumer en ce qu'elle pourrait aux choses qui sont les plus pénibles. Pour cet effet elle se fit faire des souliers fort bas, elle s'habilla sans corps de jupe, elle coupa ses cheveux, et prit plusieurs coiffes même trop grandes et plus embarrassantes que n'aurait pas été un voile³⁹.

Ce récit de la retraite contribue à façonner l'image de Jacqueline en tant que religieuse exemplaire, dévouée au service des autres tout en conservant son détachement intérieur. Alors que Gilberte met en avant les actes de charité et les pratiques ascétiques de sa sœur, elle évoque brièvement au début ses occupations intellectuelles : « Cette retraite n'était point oisive, car outre son office qu'elle disait régulièrement et la lecture qui l'appliquait beaucoup parce qu'elle faisait des recueils, elle occupait le reste de son temps à travailler pour les pauvres »⁴⁰.

37 FAUGÈRE 1845, 68-70.

38 Ibid., 69.

39 Ibid., 70.

40 Ibid., 68.

La narratrice atténue la véritable portée des activités intellectuelles de Jacqueline en les réduisant à la simple lecture. Cependant, en mentionnant la préparation de recueils, elle fait allusion à un travail de compilation et d'organisation qui témoigne d'une étude spirituelle méthodique et approfondie. En reléguant les activités intellectuelles de Jacqueline au second plan dans l'économie du récit, Gilberte met l'accent sur la dimension pratique de la retraite de sa sœur, cherchant ainsi à conformer son image à l'idéal religieux féminin de l'époque, qui valorise l'engagement actif plutôt que l'étude. Ce choix narratif dissimule une finalité apologétique claire, visant à réfuter les accusations d'érudition portées contre la communauté de Port-Royal pendant les persécutions des années 1660. Jacqueline, en particulier, joua un rôle prépondérant dans l'affaire du Formulaire⁴¹, qui éclata en 1661. Lorsqu'on demanda à la communauté de signer, elle prit la plume pour dénoncer l'état déplorable de l'Église, menacée par l'hypocrisie et les compromis doctrinaux. Sa célèbre lettre du 23 juin⁴², adressée à Antoine Arnauld, avait attiré les critiques non seulement des ennemis du monastère, mais aussi de la faction la plus rigide de ses partisans, qui voyaient dans cette audace un danger spirituel et politique. Martin de Barcos, neveu de l'abbé de Saint-Cyran et son successeur, condamna sans réserve l'intellectualisme de Jacqueline Pascal, accusée d'avoir poursuivi des « connaissances inutiles et dangereuses »⁴³ – une attitude qu'il jugeait inadmissible chez une religieuse.

41 Il s'agit du Formulaire promulgué par le pape Alexandre VII le 16 octobre 1656, qui condamnait l'*Augustinus* (1640) de Jansénius, ainsi que son interprétation de la théorie augustinienne de la grâce, jugée comme hérétique. La lutte contre le jansénisme se durcit en 1661, lorsque Louis XIV rendit obligatoire la signature du Formulaire par tous les ecclésiastiques du royaume, y compris les religieuses. Face à l'opposition de Port-Royal, il intensifia les persécutions contre la communauté, qui perdurèrent jusqu'à la Paix de l'Église en 1669.

42 Voir PASCAL B. 1964-1992, volume 4, 1081-1093. Jacqueline, sous-prieure à Port-Royal des Champs, rédige une lettre destinée à Angélique de Saint-Jean qu'elle joint à une missive adressée à M. Arnauld, véritable destinataire des deux textes. C'est dans cet échange qui figure sa célèbre phrase : « Je sais bien que ce n'est pas à des filles à défendre la vérité ; quoiqu'on peut dire, par une triste rencontre du temps et du renversement où nous sommes, que puisque les évêques ont des courages de filles, les filles doivent avoir des courages d'évêques », *ibid.*, 1086.

43 Lettre à Madeleine de Ligny (mai 1662), dans BARCOS 1956, 339. Barcos écrit à la mère de Ligny, abbesse de Port-Royal, après la mort de Jacqueline Pascal, après avoir lu sa lettre sur le formulaire. Sur l'attitude de Barcos et des religieuses face à la théologie et à la controverse, voir TIMMERMANS 1994.

La *Vie* de Gilberte met en avant la spiritualité ascétique de Jacqueline, tout en occultant son travail intellectuel. Cette démarche vise à projeter une image de sa sœur conforme à la stratégie défensive de Port-Royal, qui, pendant les persécutions, s'appuyait sur l'ignorance des religieuses⁴⁴ en matière théologique comme argument central. En valorisant les qualités religieuses et morales de Jacqueline Pascal, Mme Périer a contribué à reléguer au second plan la reconnaissance de son statut intellectuel.

La méditation sur le mystère de la mort de Jésus-Christ

Le parcours de Jacqueline Pascal trouve un nouvel élan entre mai et juin 1651, lorsqu'elle rédige son seul ouvrage spirituel sur le mystère de la mort du Christ⁴⁵. Ce texte est inspiré par un billet de la mère Agnès qui l'invite à méditer sur ce même sujet à l'occasion de la fête de l'Ascension :

J'ai tiré pour vous le mystère de la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Je vous dirai qu'il m'est échu le même mystère [...] Tâchons donc, ma chère sœur, de pratiquer la vertu de notre mystère, qui est la volontaire acceptation de la mort en ne refusant point de mourir plusieurs fois le jour à nos inclinations pour honorer cette mort divine qui est le principe de notre vie⁴⁶.

Le texte de Jacqueline Pascal est structuré en cinquante-et-un paragraphes de longueur variable, chacun numéroté de manière progressive. Chaque article suit une structure interne rigide et bipartite : la première partie est dédiée à la contemplation du mystère de la mort du Christ, tandis que la seconde partie se concentre sur sa résolution pratique. Ainsi, chaque paragraphe s'ouvre-t-il par une réflexion théorique sur la mort du Christ, avant de passer à une application concrète dans la vie quotidienne de Jacqueline. En établissant un parallèle entre la mort de Jésus et sa propre « mort au monde », elle en tire des enseignements

44 Voir KOSTROUN 2011.

45 Ce texte, rarement étudié pour lui-même (voir CONLEY 2019), est généralement comparé à *L'Abrégé de la vie de Jésus-Christ* de Pascal (voir MICHON 2018). Nous signalons une réédition récente, réalisée par Gaspard-Marie Janvier et consacrée à la méditation de Blaise et Jacqueline sur le mystère de Jésus, qui rassemble ces deux textes ainsi que *Le Mystère de l'agonie de Jésus* (PASCAL B., PASCAL J. 2011).

46 Lettre du 20 mai 1651, PASCAL 1991, volume 2, 186-187.

pratiques pour cultiver le détachement spirituel et « prévenir [s]a mort réelle par la mystique ». La dimension didactique du texte est accentuée par l'usage fréquent de formules telles que « j'apprends de là que [...] » ou « cela m'apprend à [...] », qui introduisent presque systématiquement la deuxième partie de chaque paragraphe.

Ainsi que la mère Agnès le souligne dans son billet, cette mort implique un choix volontaire et réitéré de suivre l'exemple évangélique, en renonçant à sa propre volonté. Ses mots trouvent écho tout au long de la méditation de Jacqueline, où l'idée de la mort à soi-même prend la forme du combat perpétuel, tel que préconise la spiritualité saint-cyranienne :

XXVII.

Jésus eut après sa mort le côté percé d'un coup de lance, et il en sortit de l'eau et du sang qui était resté liquide par miracle, et cette plaie est toujours demeurée ouverte, depuis même sa résurrection.

J'apprends de là qu'après avoir fait mourir en moi la chair, et avec elle toutes les passions qui sont sa vie comme la charité est la vie de l'âme, il faut encore persécuter surtout la principale et celle où résidait plus particulièrement la vie de la chair, quoique je ne sente plus qu'elle ait aucune vie, et que je dois, par des mortifications continuelles, lâcher de l'étouffer comme si elle ne l'était pas déjà ; afin que pratiquant tout ce qui lui est contraire, je forme, moyennant la grâce de Dieu, une habitude qui, passant en naturel, soit sa mort véritable à mon égard, et soit comme la plaie du cœur de mon Sauveur, après laquelle il ne pouvait plus vivre naturellement, afin que par cette plaie sortent tous les restes de la faiblesse et de la force humaine, qui ne servent qu'à me rendre incapable du bien et capable du mal, lequel résidait dans ce cœur, et qui, par un prodige funeste, reste encore en nous après être mort au monde. Et il faut sans cesse rouvrir cette plaie afin qu'elle ne se referme jamais tout-à-fait⁴⁷.

Pour « mourir au monde », il est nécessaire de « persécuter » les passions et les attachements terrestres. Le champ lexical de la mort, omniprésent dans le texte, est associé à l'idée d'un combat acharné et douloureux contre soi-même, comme le souligne la répétition du terme « plaie », utilisé à quatre reprises. Le côté percé du Christ devient, selon Jacqueline, une métaphore puissante de la lutte incessante pour mortifier à la fois le corps et l'esprit. Cette blessure, d'où s'écoulent le sang et l'eau, doit rester ouverte, pour laisser les faiblesses

⁴⁷ Ibid., 755.

humaines qui infectent l'âme de s'écouler. Par la pratique de « mortifications continues », l'âme se purifie des passions et s'élève à Dieu.

Le passage est structuré par l'accumulation d'éléments explicatifs, d'incises et de propositions subordonnées en cascade, qui développent la réflexion. Cette construction syntaxique engendre un effet de crescendo, introduisant une sensation de suspension à l'approche de la conclusion. Les périodes longues sont cadencées par des pauses régulières, marquées par l'usage des virgules et des points-virgules, qui segmentent la phrase et créent une alternance entre parole et silence, ce qui favorise l'introspection.

L'écriture au service de l'âme : le rôle de la répétition

Dans la méditation de Jacqueline Pascal, la mort n'est pas simplement une thématique religieuse, liée au renoncement à soi-même, mais un véritable principe constitutif de sa dynamique d'écriture. Le combat spirituel, marqué par la soumission de la volonté propre, se traduit par un combat linguistique, qui vise à discipliner l'expression personnelle. À travers un exercice de contrôle rigoureux, le langage lui-même participe pleinement au processus d'anéantissement du moi.

La répétition intervient en tant que dispositif de structuration, tant au niveau macrotextuel que microtextuel. À l'échelle macrotextuelle, elle donne forme, cohérence et cohésion à l'ensemble du discours, en inscrivant les thèmes dans une progression spirituelle ininterrompue. Sur le plan microtextuel, elle rythme la méditation à différents niveaux : phonique, avec des allitérations, des assonances et des homéotéleutes ; lexical, par l'emploi de polyptotes et de dérivations ; et syntaxique, à travers des procédés tels que l'anaphore, le parallélisme et le chiasme.

L'anaphore joue un rôle architectural, thématique et rythmique⁴⁸ particulièrement évident à l'intérieur du texte. À travers la répétition des expressions « j'apprends de là [...] » et « cela m'apprend [...] », elle confère à la méditation une structure rigoureuse, où chaque reprise anaphorique marque une progression dans l'apprentissage spirituel de l'auteure. L'anaphore transcende ainsi sa

48 BONHOMME 1998, 44.

simple fonction stylistique pour devenir un outil essentiel de discipline, répondant à la visée autodidactique du texte.

Le mécanisme répétitif constitue un moteur⁴⁹ de la réflexion de Jacqueline, agissant comme une sorte de « matrice »⁵⁰ à engendrer du discours :

XVI

Jésus meurt tout nu.

Cela m'apprend à me dépouiller de toutes choses.

XVII

Encore que Jésus ait bien voulu souffrir ce dépouillement, il ne s'est pas néanmoins dépouillé soi-même.

Cela m'apprend non seulement à me dépouiller moi-même de toutes choses, mais à souffrir que Dieu m'en dépouille par quelque voie que ce soit⁵¹.

Ces deux brefs paragraphes condensent visiblement l'essence du discours de Jacqueline. Le texte se tisse, ici, grâce à un réseau de variations et reprises à l'identique, conférant aux phrases une harmonie rythmique et sonore. En recourant à la dérivation (« dépouiller-dépouillement »), augmentée du polypotote (« dépouiller-dépouillé-dépouille ») et de la répétition du verbe « souffrir », suggère une opération d'appauvrissement lexical délibéré. Le choix de se servir d'un vocabulaire restreint reflète un souci de contrôle et de vigilance sur le langage, poussant l'expression verbale jusqu'à l'épuisement. De cette façon, sa méditation sur le renoncement spirituel et matériel au monde se manifeste également, sur le plan textuel, dans un style sobre et clair, voire « dépouillé ».

En considérant le phénomène de la répétition en tant qu'intentionnel et structurant, ses effets pragmatiques émergent : « si dire c'est faire, répéter c'est faire doublement, c'est accomplir une besogne, c'est viser ostensiblement un effet discursif »⁵². Chez Jacqueline Pascal, ce mécanisme, fournissant à la fois

49 « Chaque terme présupposant celui qui le précède, la répétition est le moteur de la dynamique textuelle, engagée qu'elle est dans un double mouvement, de retour en arrière vers un déjà-dit d'une part, de nouvelle impulsion qui lance un à-dire d'autre part, tandis qu'à la lecture linéaire se superpose une lecture tabulaire du texte fondée sur une logique sérielle », RABATEL, MAGRI 2015, 3.

50 MAGRI-MOURGUES 2015 ; PAISSA, DRUETTA 2020, 13.

51 PASCAL 1991, volume 2, 752.

52 PAISSA, DRUETTA 2020, 12. Les travaux d'Agathe Mezzadri envisagent l'ensemble de l'œuvre

le matériel thématique et sonore du texte, engendre un martèlement des propos et crée un rythme incantatoire, hypnotique, contribuant à l'intériorisation du message spirituel et à l'auto-persuasion. La répétition peut être envisagée comme « un acte d'énonciation, associé à une dimension qu'on pourrait qualifier de performative. Par la vertu de la répétition, on veut faire être le monde, inférant que plus la chose est invoquée, plus elle a de chances de se réaliser, sur le modèle de l'incantation »⁵³. Alain Rabatel, dans son étude sur la litanie, évoque « la force instituante de la répétition de mots, de formules » à propos de la valeur performative du métadiscours religieux, comme une tentative de la part des croyants de « réduire la distance avec Dieu en matérialisant la présence de l'absent »⁵⁴.

Au niveau syntaxique, le parallélisme intervient comme un procédé structurant la progression du discours spirituel. Loin d'être un simple mécanisme formel, cette construction place l'imitation du Christ au cœur même de l'écriture, faisant de celle-ci le vecteur d'un véritable avancement spirituel :

XXXIII.

Jésus fait paraître qu'il est mort, non seulement par ses habits, qui ne sont pas autres que ceux des morts, et par la maison qu'il habite qui est le sépulcre, mais aussi par toutes les postures de son saint corps.

Cela m'apprend qu'il faut témoigner au monde que je suis morte pour lui, non seulement par mes habits et par ma maison, mais aussi par toutes mes actions⁵⁵.

Le parallélisme instaure, à travers sa structure, le processus d'imitation christique sur le plan linguistique et textuel. En reliant systématiquement la mort de Jésus au renoncement personnel, il inscrit dans le texte un mouvement d'élévation spirituelle, où chaque élément associé au Christ trouve son écho dans l'expérience de l'auteure. Ainsi, par un jeu de miroir, les habits, le sépulcre et les postures de Jésus se reflètent dans les habits, la maison et les actions de Jac-

de Fénelon sous le prisme de la répétition, conçue comme un outil de « purification de l'écriture » (MEZZADRI-GUEDJ 2020, 19) qui, dans la perspective du pur amour, viserait à atteindre un pur style (voir aussi MEZZADRI 2015).

53 RABATEL, MAGRI 2015, 9.

54 RABATEL 2015, 26-27.

55 PASCAL 1991, volume 2, 757.

queline, en parvenant à établir une symétrie formelle le notable entre les deux phrases.

Si les procédés répétitifs jouent un rôle essentiel dans la connexion de l'auteure avec le divin, ils permettent aussi à Jacqueline Pascal de se fondre virtuellement dans la communauté de Port-Royal, dans un acte de communion spirituelle. Dans le paragraphe conclusif, le cinquante-et-unième, elle recopie des phrases tirées du billet de la mère Agnès, marquant ainsi la singularité de cet article par rapport aux autres qui le précèdent :

LI.

Le mystère de la mort de Jésus renferme tous les autres qui l'ont précédé, puisqu'ils se devaient tous terminer à cette mort, qui devait seule opérer la rédemption du monde.

Ce qui nous apprend que dans une âme tous les bons mouvements, tous les bons désirs, les bonnes actions que Dieu lui fait faire, n'ont leur perfection et ne contribuent point à son salut, jusqu'à ce qu'ils soient arrivés à ce point d'opérer la mort de la volonté, qui s'anéantit heureusement dans celle de Dieu : après quoi la résurrection ne peut manquer de suivre, qui donne une vie nouvelle à ces âmes, lesquelles ont renoncé au principe de la mort spirituelle, qui est la propre volonté. Amen⁵⁶.

Dans ce passage conclusif, l'auteure adapte et réoriente le billet de la mère Agnès. L'ajout de l'expression « ce qui nous apprend que » transforme la réflexion théologique de sa directrice en un outil didactique. Cette reformulation, marquant un glissement vers une dimension pragmatique, reflète la volonté de Jacqueline Pascal d'embrasser pleinement sa vocation. En remplaçant « la vie immortelle » par « une vie nouvelle », elle restreint la portée universelle des mots de la mère Arnauld, qui s'adressait, dans sa réflexion, à tous les chrétiens. Jacqueline, pour sa part, vise essentiellement les âmes qui sont « mortes au monde », c'est-à-dire les religieux. Le dernier point à souligner est le passage du singulier « cette âme qui a renoncé » au pluriel « ces âmes, lesquelles ont renoncé ». Cette transition renforce l'utilisation du pronom « nous » dans la formule « ce qui nous apprend », qui n'apparaît qu'à cette seule occasion tout au long du texte.

⁵⁶ Ibid., 762.

À travers cet exercice de recopiage et d'adaptation, Jacqueline s'approprie les mots de la mère Agnès, en intégrant la leçon spirituelle de Port-Royal à son discours personnel. Sa méditation, conduisant à l'anéantissement de soi en tant qu'individu, aboutit à la fusion de sa voix singulière dans une voix chorale, symboliquement évoquée par le « nous ». Elle parvient, ainsi, à transcender sa propre individualité pour s'inscrire dans une parole collective, qui est celle de la communauté religieuse à laquelle elle souhaite appartenir.

Conclusion

Dans son cheminement spirituel vers Port-Royal, Jacqueline Pascal embrasse une « mort au monde active »⁵⁷, marquée par une « soumission active à l'événement »⁵⁸ et un « exercice militant »⁵⁹ de l'humilité, comme l'a souligné Pierre Magnard. Dans sa méditation sur le mystère de la mort du Christ, elle s'engage dans une dynamique d'écriture que l'on pourrait, elle aussi, qualifier d'« active ». À travers la rhétorique de la répétition, qui se manifeste sur le plan phonique, lexical et syntaxique, et qui trouve son accomplissement dans la citation, elle exploite des procédés stylistiques qui relèvent de l'exercice poétique. Cependant, son discours, de nature pragmatique et spirituelle, s'éloigne de la recherche ludique et esthétique qui avait longtemps animé sa poésie, pour emprunter une direction résolument « anti-mondaine ».

Cette transition marque le passage d'une versification rigide, où la métrique impose une unité de forme plus que de sens et conduit à l'artifice et au virtuosisme, à une prose nourrie par l'influence biblique. La rhétorique des Écritures fournit à Jacqueline un espace de médiation entre poésie et prose, là où le verset⁶⁰ se situe à mi-chemin entre ces deux formes. La reconversion de son talent poétique se réalise à travers le réinvestissement des procédés stylistiques, inspirés par la rhétorique sacrée, qui s'appuie sur la répétition et, en particulier, le parallélisme pour structurer le discours religieux.

57 MAGNARD 1982, 147.

58 Ibid., 148.

59 Ibid.

60 D'après Olivier Jouslin, le verset constitue « le lieu de la rupture entre la prose et le vers ». Voir JOUSLIN 2003, 718.

La répétition inscrit le texte dans une dimension atemporelle proche du rituel liturgique. À travers décomposition analytique du mystère, l'énumération constante des leçons pratiques et la répétition, Jacqueline purifie le langage jusqu'à son épuisement. Ce rituel sacrificiel trouve son accomplissement dans le passage conclusif, où, à travers les mots de la mère Agnès, un nouvel élan spirituel se manifeste, refondant ainsi le discours sur la vérité évangélique.

De cette manière, une véritable osmose se réalise entre le contenu et la forme du discours, qui devient elle-même signifiante. Pour reprendre la définition de Véronique Magri, on pourrait parler de « forme-sens », qu'elle décrit « comme processus de réalisation du sens lié aux caractéristiques formelles du texte, comme sa structure et son rythme. Une poétique se définit qui se caractérise par le redoublement de ce qui est dit par la forme qui l'exprime et signifie elle-même »⁶¹.

Jacqueline Pascal forge ainsi une écriture mortifiante et mortifiée à la fois, qui actualise son sacrifice du talent poétique, marque d'une individualité particulière, pour embrasser ce qu'elle appelle, par une expression oxymorique particulièrement pertinente, la « vie de mort »⁶² qui l'attend à Port-Royal. En faisant du langage le véhicule de son renouvellement intérieur, elle s'efforce de ramener son écriture à l'expression de la vérité, dans une quête constante de réconciliation entre forme et sens.

GIADA SILENZI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE*

61 MAGRI 2020, 12.

62 PASCAL 1991, volume 2, 750.

* silenzi.giada@spes.uniud.it; Università degli Studi di Udine, DILL: Dipartimento di Lingue e letterature, comunicazione, formazione e società, Via Petracco 8, 33100 Udine UD, Italie.

BIBLIOGRAPHIE

ARNAULD 1858 = AGNÈS ARNAULD, *Lettres de la mère Agnès Arnauld, abbesse de Port-Royal*, Paris, Benjamin Duprat, 1858.

BARCOS 1956 = MARTIN DE BARCOS, *Correspondance de Martin de Barcos, abbé de Saint-Cyran, avec les abbesses de Port-Royal et les principaux personnages du groupe janséniste*, éd. LUCIEN GOLDMANN, Paris, Presses Universitaires de France, 1956.

BENSERADE 1697 = ISAAC DE BENSERADE, *Les œuvres de Monsieur de Benserade*, Paris, Charles de Sercy, 1697.

BONHOMME 1998 = MARC BONHOMME, *Les figures clés du discours*, Paris, Seuil, 1998.

CHÉDOZEAU 1997 = BERNARD CHÉDOZEAU, « Idéal intellectuel et vie monastique à Port-Royal », *Chroniques de Port-Royal* 37 (1997), 57-74.

CONLEY 2019 = JOHN J. CONLEY, *The Other Pascals: The Philosophy of Jacqueline Pascal, Gilberte Pascal Périer, and Marguerite Périer*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2019.

CONSTITUTIONS 1665 = *Constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement*, Mons, Gaspard Migeot, 1665.

COURBÉ 1639 = AUGUSTIN COURBÉ (éd.), *Recueil de divers rondeaux*, Paris, Augustin Courbé, 1639.

COUSSON 2012 = AGNÈS COUSSON, *L'écriture de soi. Lettres et récits autobiographiques des religieuses de Port-Royal. Angélique et Agnès Arnauld, Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, Jacqueline Pascal*, Paris, Honoré Champion, 2012.

DELFORGE 2002 = FRÉDÉRIC DELFORGE, *Jacqueline Pascal, 1625-1661. Biographie*, Paris, Classiques Garnier, 2002.

DESCAMPS 1982 = GENEVIÈVE DESCAMPS, « Jacqueline et Gilberte Pascal, témoins de la conversion de Blaise », *Chroniques de Port-Royal* 31 (1982), 31-44.

FAUGÈRE 1845 = ARMAND-PROSPER FAUGÈRE, *Lettres, opuscules et mémoires de Mme Périer et de Jacqueline, sœurs de Pascal, et de Marguerite, sa nièce*, Paris, Vatou, 1845.

GÉNÉTIOT 1997 = ALAIN GÉNÉTIOT, *Poétique du loisir mondain, de Voiture à La Fontaine*, Paris, Honoré Champion, 1997.

GHEERAERT 2003 = TONY GHEERAERT, *Le chant de la grâce. Port-Royal et la poésie d'Arnauld d'Andilly à Racine*, Paris, Honoré Champion, 2003.

GIRAUD 1909 = VICTOR GIRAUD, « Une héroïne cornélienne : Jacqueline Pascal », *Revue Des Deux Mondes* 4 (1909), 872-910.

GOYET 1982 = THÉRÈSE GOYET, « Une poétesse de douze ans : Jacqueline Pascal », *Chroniques de Port-Royal* 31 (1982), 127-136.

JOUSLIN 2003 = OLIVIER JOUSLIN, « Pascal poète en prose », *Dix-septième siècle* 221(4) (2003), 715-747.

KOSTROUN 2011 = DANIELLA KOSTROUN, *Feminism, Absolutism, and Jansenism: Louis XIV and the Port-Royal Nuns*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

LESAULNIER, MCKENNA 2004 = JEAN LEAULNIER, ANTONY MCKENNA (éds.), *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, 2004.

MAGNARD 1982 = PIERRE MAGNARD, « La spiritualité de Jacqueline Pascal », *Chroniques de Port-Royal* 31 (1982), 137-152.

MAGRI 2020 = VÉRONIQUE MAGRI, « Frères migrants de Chamoiseau, une poétique en abyme », *L'Entre-deux* 7(1) (2020). URL: <https://hal.science/hal-02902611v1> (dernière consultation le 11 mars 2025).

MAGRI-MOURGUES 2015 = VÉRONIQUE MAGRI-MOURGUES, « L'anaphore rhétorique dans le discours politique. L'exemple de N. Sarkozy », *Semen* 38 (2015). URL: <https://doi.org/10.4000/semen.10319> (dernière consultation le 11 mars 2025).

MESNARD 1982 = JEAN MESNARD, « Gilberte et Jacqueline Pascal au pays d'Auvergne », *Chroniques de Port-Royal* 31 (1982), 11-29.

MEZZADRI 2015 = AGATHE MEZZADRI, « Répétition lexicale et mémorisation : Une approche lexicométrique de l'infini dans les *Œuvres complètes* de Fénelon », *Semen* 38 (2015). URL: <https://doi.org/10.4000/semen.10299> (dernière consultation le 11 mars 2025).

MEZZADRI-GUEDJ 2020 = AGATHE MEZZADRI-GUEDJ, *Fénelon, du paradoxe à la répétition. Pur amour, pur style*, Paris, Classiques Garnier, 2020.

MICHON 2018 = HÉLÈNE MICHON, « L'Abrégé de la Vie de Jésus-Christ de Pascal, entre poétique et spiritualité », *Anabases* 28 (2018), 181-195.

MICHON 2023 = HÉLÈNE MICHON, « Le combat de la chair contre l'esprit : une lecture de Paul à Port-Royal », *Chroniques de Port-Royal* 73 (2023), 51-65.

PAISSA, DRUETTA 2020 = PAOLA PAISSA, RUGGERO DRUETTA, *La répétition en discours*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, 2020.

PASCAL B. 1908-1914 = BLAISE PASCAL, *Œuvres*, éd. LÉON BRUNSCHVICG, PIERRE BOUTROUX, FELIX GAZIER, Paris, Hachette, 1908-1914.

PASCAL B. 1964-1992 = BLAISE PASCAL, *complètes avec tous les documents biographiques et critiques ; les œuvres d'Étienne, de Gilberte et de Jacqueline Pascal et celles de Marguerite Périer ; la correspondance des Pascal et des Périer*, éd. JEAN MESNARD, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992.

PASCAL B., PASCAL J. 2011 = BLAISE PASCAL, JACQUELINE PASCAL, *Les mystères de Jésus*, éd. GASPARD-MARIE JANVIER, Paris, Mille et une Nuits, 2011.

PASCAL J. 2003 = JACQUELINE PASCAL, *A Rule for Children and Other Writings*, éd. et trad. JOHN J. CONLEY, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

PASCAL J. 2017 = JACQUELINE PASCAL, *A fianco di mio fratello Blaise. Lettere, opuscoli, versi*, éd. et trad. DOMENICO BOSCO, Brescia, Morcelliana, 2017.

RABATEL 2015 = ALAIN RABATEL, « Des répétitions dans le discours religieux: l'exemple des litanies », *Le Discours et la Langue* 7(2) (2015), 23-38.

RABATEL, MAGRI 2015 = ALAIN RABATEL, VÉRONIQUE MAGRI, « Répétitions, figures de répétition et effets pragmatiques selon les genres », *Le Discours et la Langue* 7(2) (2015), 7-22.

REGUIG-NAYA 2007 = DELPHINE REGUIG-NAYA, *Le Corps des idées. Pensées et poétiques du langage dans l'augustinisme de Port-Royal. Arnauld, Nicole, Pascal, Mme de La Fayette, Racine*, Paris, Honoré Champion, 2007.

SELLIER 1982 = PHILIPPE SELLIER, « Pour une poétique de la légende : La Vie de Monsieur Pascal », *Chroniques de Port-Royal* 31 (1982), 51-68.

SERCY 1653 = CHARLES DE SERCY (éd.), *Poésies choisies de Messieurs Corneille, Benserade, de Scudéry, Boisrobert, Sarrasin, Desmarests, Bertaud, S. Laurent, Colletet, La Mesnardière, de Montereuil, Vignier, Chevreau, Malleville, Tristan, Testu, Maucroy, de Prade, Girard, de Lage et plusieurs autres*, Paris, Charles de Sercy, 1653.

SERCY 1661 = CHARLES DE SERCY (éd.), *Recueil des plus beaux vers qui ont été mis en chant, avec le nom des auteurs tant des airs que des paroles. Suite de la première partie*, Paris, Charles de Sercy, 1661.

SINGLIN 2020 = ANTOINE SINGLIN, *Lettres*, éd. ANNE-CLAIRE VOLONGO, Paris, Garnier, 2020.

SOMMAVILLE, COURBÉ 1643 = ANTOINE DE SOMMAVILLE, AUGUSTIN COURBÉ (éds.), *Jardin des Muses ou se voyent les fleurs de plusieurs agréables poésies recueillies de divers auteurs tant anciens que*, Paris, Antoine de Sommaville et Augustin Courbé, 1643.

TIMMERMANS 1994 = LINDA TIMMERMANS, « La Religieuse parfaite et la théologie: l'attitude de la Mère Agnès à l'égard de la participation aux controverses », *Chroniques de Port-Royal* 43 (1994), 97-112.

INDICE DEI NOMI

- Abramo 188, 202, 220, 228, 240
- Adamo 11, 14, 33, 34, 36n, 37, 86, 130
- Agnès (mère) v. Arnauld, Jeanne
- Agostino di Ippona 1, 9n, 10n, 11-15, 28n, 29n, 30, 34, 35, 36, 104, 156, 182n, 188, 189, 253n
- Aiguillon, Marie-Madeleine d' 249
- Albizzi, Francesco 4, 5, 7, 8, 26, 27
- Alessandro VII (papa) v. Chigi, Fabio
- Altashina, Veronica v. Altašina, Veronika
- Altašina, Veronica 94
- Alvarez, Didacus v. Álvarez, Diego
- Álvarez, Diego 10, 10n, 18, 38
- Andersen, Hans Christian 197n
- Angélique (mère) v. Arnauld, Angélique
- Annat, François 4n, 8, 9n, 10n, 24, 25, 26
- Anne d'Autriche v. Habsbourg, Anne d'
- Anselmo d'Aosta 127n
- Archimède 155, 158, 161
- Aristotele 56, 123, 128, 129, 215n
- Arnauld, Angélique 252, 259n
- Arnauld, Antoine 4n, 6, 8, 9, 17, 2, 82, 160, 252n, 253n, 255n, 256n, 259
- Arnauld, Jeanne 247, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 260, 265, 266, 267
- Arouet, François-Marie v. Voltaire
- Augustin (saint) v. Agostino di Ippona
- Augustinus, Aurelius v. Agostino di Ippona
- Bacone, Francesco 74, 75n
- Baio, Michel v. Baius, Michel
- Baius, Michel 1, 5
- Bañez, Domingo 2
- Barbey, Léon 171n
- Barcos, Martin de 259n
- Barth, Karl 239n
- Baudouin, Charles 172n
- Bay, Michel de v. Baius, Michel
- Belyj, Andrej 48, 49n, 60
- Benserade, Isaac 250, 251n
- Benzécri, Ed 175n
- Berdiaev, Nicolas v. Berdjajev, Nikolaj
- Berdjajev, Nikolaj 52-54
- Bienstock, Jean-Wladimir 105n
- Binswanger, Ludwig 55
- Birukov, Paul 105n, 106n
- Bitjugova, Inna Aleksandrova 91n
- Blech, Karl A. 197n, 198n

- Blok, Aleksandr Aleksandrovič 60, 99, 100, 101, 102, 104
- Bochet, Isabelle 182n
- Böhme, Jacob 69
- Bonhomme, Marc 262n
- Bosco, Domenico 248n
- Bossuet, Jaques Bénigne 66
- Bouchilloux, Hélène 140n, 172n
- Boutroux, Émile 18
- Branges de Morangis, Philiberte d'Ammoncourt de 251n
- Briennios, Philotheos 106n
- Broggio, Paolo 2n
- Brunschvicg, Léon 172n, 212n,
- Bugaev, Boris Nikolaevič v. Belyj, Andrej
- Bulgakov, Sergej Nikolaevič 52, 104
- Bulgakov, Valentin Fëdorovič 124n
- Bultmann, Rudolf 239n
- Caldarone, Rosaria 172n, 190n
- Calenus, Henricus 4
- Calì, Cristiano 2n
- Cartesio, Renato v. Descartes, René
- Catalano, Chiara 3n, 7n, 11n
- Caterina II di Russia 44, 69n
- Caussat, Pierre 44n, 54, 55, 56, 57, 59, 115, 134, 135
- Čertkov, Vladimir Grigor'evič 105n, 106
- Ceyssens, Lucien 4n, 5n, 7n, 8n, 26, 27n
- Chédozeau, Bernard 257n
- Cheraskov, Michail Matveevič 71n
- Chestov, Léon v. Šestov, Lev Isaakovič
- Chevalier, Jacques 191, 212n
- Chigi, Fabio 8, 9
- Chomjakov, Aleksej Stepanovič 58, 66, 68, 79, 80,
- Clair, André 199
- Clemente Alessandrino 90, 98
- Clemente VIII (papa) 2
- Climacus, Johannes 211, 213-215, 217, 218, 221, 223-224, 226, 232, 233n
- Cognet, Louis 140n
- Conley, John J. 248n, 260n
- Corneille, Pierre 249, 250
- Cornet, Nicolas 7, 8, 18n
- Courbé, Augustin 251n
- Cousin, Victor 81, 176n, 230
- Cousson, Agnès 257n
- Couture, Léonce 18
- Cristo 6n, 9n, 10n, 13, 14, 43, 44, 47, 53, 56, 80, 82, 85, 86, 87, 88, 92, 97-100, 103, 105-108, 114, 117, 158-161, 183, 186, 189, 199, 206, 208, 210n, 212, 220-225, 227, 229, 241, 247, 260, 261, 264, 266
- Čumikov, Aleksandr Aleksandrovič 70

Cusano, Nicola 55, 56, 57
 da Cusa, Nicola v. Cusano, Nicola
 De Franceschi, Sylvio Hermann 6n, 8n, 9n, 18
 Delforge, Frédéric 248n
 Denzinger, Heinrich 1n, 2n, 3n, 6n, 8n, 10n
 Deregibus, Arturo 172
 Descamps, Geneviève 248n
 Descartes, René 52, 77, 127, 128, 199
 Descotes, Dominique 31n, 140n,
 Di Giovanni, Alberto 172n,
 Diderot, Denis 69
 Dilthey, Wilhelm 60
 Dostoevskij, Fëdor Michajlovič 47, 50, 51, 58, 59, 77, 78, 83-104, 108, 115
 Droz, Édouard 187
 Druetta, Ruggero 263n
 Du Bois, François 10
 Dubreucq, Eric 182n
 Duvergier de Hauranne, Jean 3n, 6, 251, 255, 256, 259
 Eliogabalo 241
 Elpidin, Michail Kostantinovič 106n
 Épaminondas 163
 Épictète 152
 Epicuro 74
 Fabro, Cornelio 197n, 211
 Faugère, Armand-Prosper 230
 Fénélon, François de 230, 249n, 251n, 252n, 258n
 Ferdinando di Wittelsbach 5n
 Ferreyrolles, Gérard 140n, 142, 146
 Fet, Afanasij Afanas'evič 59, 122
 Feuerbach, Ludwig 127, 196
 Filippo III di Spagna 2
 Fink Tolstrup, Christian 217n
 Fischer, Hermann 223n
 Flasche, Hans 172n
 Florenskij, Pavel Vasil'evič 68
 Florovskij, Georgij Vasil'evič 61n
 Frank, Semën Ljudvigovič 44, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 89, 115, 133-134
 Fridlender, Georgij Michajlovič 91n
 Frigo, Alberto 24n
 Froidmont, Libert 4
 Génétiot, Alain 250n
 Gercen, Aleksandr Ivanovič v. Herzen, Aleksandr Ivanovič
 Gesù v. Cristo
 Gheeraert, Tony 251n, 253n
 Giansenio, Cornelio 1-37, 82, 251, 259n
 Giobbe 50n, 52, 128, 130, 256n
 Gippius, Zinaida Nikolaevna 60
 Giraud, Victor 251n
 Gondrin, Louis Henri de 7
 Gosselin, Paul 91n

- Gouhier, Henri 172n
- Goyet, Thérèse 251n
- Gregorio di Nissa 73-74
- Gregorio XIII (papa) 5n
- Groll, Johannes 5n
- Grossi, Vittorino 182n
- Grozio, Ugo 74, 75n
- Guermès, Sophie 104n, 106
- Gusev, Nikolaj Nicolaevič 105n
- Guyard, Denis 8
- Guyon, Jeanne Marie Bouvier de La Motte 78
- Habert, Isaac 7
- Habsbourg, Anne d' 249
- Hartmann, Eduard von 48
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 56, 57, 63, 64, 127n, 128, 199, 200, 235n, 239
- Heidegger, Martin 93, 239
- Herzen, Aleksandr Ivanovič 70
- Hiéron II (roi de Syracuse) 155
- Huian, Georgiana 182n
- Husserl, Edmund 65, 133
- Il'in, Ivan Aleksandrovič 68
- Innocenzo X (papa) 7, 27
- Isaak v. Isacco
- Isacco 228n
- Ivanov, Vjačeslav Ivanovič 60
- Jansen, Cornelis v. Giansenio, Cornelio
- Jansenius, Cornelius v. Giansenio, Cornelio
- Janvier, Gaspard-Marie 260n
- Jaspers, Karl 239n
- Jésus-Christ v. Cristo
- Job v. Giobbe
- Jonghe, Jean 5n
- Jouslin, Olivier de 266n
- Jurkevič, Pamfil Danilovič 68n
- Kant, Immanuel 46, 48, 59, 115, 116n, 118, 120, 122, 123, 126, 206n
- Karamzin, Nikolaj Michajlovič 70
- Khomiaikov, Aleksej Stepanovič v. Chomjakov, Aleksej Stepanovič
- Kierkegaard, Søren 55, 57, 196-242
- Kireevskij, Ivan Vasil'evič 45, 58, 64, 68, 71n, 78-82
- Kiréievski, Ivan Vasil'evič v. Kireevskij, Ivan Vasil'evič
- Kleuker, Johann Friedrich 198n
- Kostroun, Daniella 260n
- Krajnij, Anton v. Gippius, Zinaida Nikolaevna
- Krotov, Artëm Aleksandrovič 52, 76, 77n
- La Grande Mademoiselle v. Orléans, Anne Marie Louise d' 249, 251n
- Lafuma, Louis 91n, 140n, 171n, 172n, 212n

- Lagarde, Alain 172n
- Lamarche, Gustave 171n
- Laporte, Jean 18, 171n, 189
- Lazzeri, Christian 140n, 162
- Le Guern, Michel 1n, 7n, 172n
- Le Maistre de Sacy, Louis-Isaac 253n
- Le Moyne, Alphonse 20, 21
- Lebreton, Lucie 162n, 166n
- Leone X (papa) 27
- Lesaulnier, Jean 252n
- Lesourd, Françoise 43n, 49-51, 67, 109, 112, 126n, 132
- Lessing, Gotthold E. 69, 218, 219n, 223n
- Lessius, Leonardus 4
- Lettieri, Gaetano 31n, 37n
- Ligny, Marie-Madeleine de 43n
- Locke, John 69
- Lomonosov, Michail Vasil'evič 77
- Luc (évangéliste) v. Luca (evangelista)
- Luca (evangelista) 118, 166
- Luez, Philippe 9n
- Lutero, Martin 27, 65, 93n, 205, 206, 208, 209
- Luther, Martin v. Lutero, Martin
- Magnard, Pierre 266
- Magri-Mourgues, Véronique 263n, 264n, 267
- Maire, Catherine 6n
- Manfredi, Paola 22n
- Marc (évangéliste) v. Marco (evangelista)
- Marchadier, Bernard 55
- Marco (evangelista) 103n, 166n
- Matteo (evangelista) 114, 158n, 166, 167n
- Matthieu (évangéliste) v. Matteo (evangelista)
- Maxsein, Anton 182n
- McKenna, Antony 168n, 172n, 252n
- Merežkovskaja Pachmuss, Zinaïda Nikolaevna v. Gippius, Zinaïda Nikolaevna
- Merežkovskij, Dmitrij Sergeevič 60
- Mesnard, Jean 24n, 31n, 34n, 140n, 149, 165, 172n, 176n, 181, 186, 248n, 253n,
- Mežuev, Boris Vadimovič 59
- Mezzadri-Guedj, Agathe 263n, 264n
- Michaut, Gustave 66, 67
- Michon, Hélène 164, 172n, 189, 256, 260n
- Milton, John 74
- Molina, Luis de 1-2, 4, 82n
- Montaigne, Michel de 108, 109n, 141, 146
- Morot-Sir, Edouard 162
- Morris, Thomas F. 239n

- Mosè 74, 75n
- Nadaï, Jean-Christophe de 16n
- Naigeon, Jacques-André 168
- Navarrete, Balthasar 10
- Neander, August 230, 231n
- Nekrasov, Nikolaj Alekseevič 88
- Neveu, Bruno 5n, 6n
- Nicole, Pierre 18n, 19, 21n, 22, 74, 75n, 82
- Nietzsche, Friedrich 48, 65, 162n, 165n, 168
- Novikov, Nikolaj Ivanovič 44, 58, 66, 69-76, 78, 102
- Orcibal, Jean 1n, 3n,
- Origene 98
- Ostrogradskij, Michail Vasil'evič 77
- Paissa, Paolo 263n
- Pankrat'ev, Oleg Vladimirovič 91-95
- Pankratiev, Oleg Vladimirovič v. Pankrat'ev, Oleg Vladimirovič
- Paolo (santo) 65, 183, 189
- Paolo V (papa) 2, 3
- Pascal, Blaise passim
- Pascal, Étienne 251
- Pascal, Jacqueline 247-267
- Pasqua, Hervé 172n
- Paul (saint) v. Paolo (santo)
- Pauli-Stravius, Richard 5n
- Peratoner, Alberto 172n, 180n
- Périer, Gilberte 248, 252,
- Périer, Marguerite 232, 233n, 249, 252, 254n, 260
- Perrier, Marguerite v. Périer, Marguerite
- Piemontese, Filippo 172n
- Pindarus 141n
- Pio V (papa) 1, 5n
- Piron, Geneviève 132
- Platone 55, 57, 74, 75n, 126, 129, 212n, 213n, 214n, 217
- Plotino 55, 57
- Plutarque 155, 158
- Popov, Konstantin Dmitrievič 106
- Prigent, Jean 181
- Quaghebeur, Toon 6n
- Quantin, Jean-Louis 4n
- Rabatel, Alain 263n, 264
- Radiščev, Pavel Aleksandrovič 70
- Rancati, Ilarione 7
- Reguig-Naya, Delphine 253n
- Rerich, Elena Ivanovna 68
- Rerich, Nikolaj Kostantinovič 68
- Richelieu, Armand-Jean Du Plessis de 7n, 249
- Roannez, Charlotte Gouffier de 174, 176n, 232
- Roerich, Helena v. Rerich, Elena Ivanovna

- Rohde, Hermann 198n
- Rousseau, Jean-Jacques 69
- Saint-Amour, Louis Gorin de 7,
- Saint-Cyran (abate di) v. Duvergier de Hauranne, Jean
- Sales Souza, Evergton 1n, 2n
- Schill, Andreas 7
- Schopenhauer, Arthur 46, 48, 59, 115, 120, 121, 122, 123, 124, 127
- Schwartz, Christian F. 198n
- Schwarzmann, Ieguda Lev v. Šestov, Lev Isaakovič
- Schwegler, Albert 128n
- Sellier, Philippe 28n, 140n
- Sercy, Charles de 251n,
- Serres, Michel 163
- Serry, Jacques-Hyacinthe 2n
- Šestov, Lev Isaakovič 45, 49, 50, 51, 60, 61, 64-65, 124-130, 131-132, 135
- Sévigné, Renaud de 254n
- Singlin, Antoine 248n, 251, 252, 253-254
- Socrate 74, 75n, 129, 132, 196, 198-200, 202-203, 209-218, 220-222, 225-227, 231, 232, 236n, 238-239, 242
- Solov'ëv, Vladimir Sergeevič 48n, 56, 64, 101, 115, 123, 133, 134
- Sommaville, Antoine de 251n
- Spinoza, Baruch 126, 127
- Sponheim, Paul R. 223n
- Stasjulevič, Michail Matveevič 59
- Steiner, Rudolf 48, 49n
- Stella, Pietro 7n,
- Stewart, Jon 217n
- Stock, Pierre-Victor 105n, 106n
- Strel'cova, Galina Jakovlevna 66n, 68-71, 73
- Streltsova, Galina Jakovlevna v. Strel'cova, Galina Jakovlevna
- Strowski, Fortunat 18n
- Stróżyński, Mateusz Jan 172n
- Suárez, Francisco 4, 11
- Sylvius, Franciscus v. Du Bois, François
- Tantardini, Giacomo 182n
- Tarasov, Boris Nikolaevič 66n, 77-80, 83, 86, 90, 99n, 103
- Tarassov, Boris Nikolaevič v. Tarasov, Boris Nikolaevič
- Teofrasto 66, 71
- Terzi, Carlo 172n
- Thirouin, Laurent 43n, 46, 107, 109-111, 140, 141n, 159, 160
- Thomas de Aquino v. Tommaso d'Aquino
- Thulstrup, Niels 239n
- Timmermans, Linda 259n
- Tjutčev, Fëdor Ivanovič 94
- Tolstoj, Lev Nikolaevič 44, 46-48, 59, 100, 104-124, 133

Tommaso d'Aquino 2, 37, 56
Torrijos, David 2n
Trubeckoj, Sergej Nikolaevič 61-64
Turgenev, Ivan Sergeevič 59, 123n
Urbano VIII (papa) 5n
Van der Meersch, Joseph 1n
Van Hove, Brian 8n
Vanneste, Alfred 11n
Vansteenbergh, Edmond 2n
Viallaneix, Nelly 239n
Vion d'Alibray, Charles de 250, 251n
Voltaire 69, 78
Vyacheslavtsev, Boris Petrovič v.
Vyšeslavcev, Boris Petrovič
Vyšeslavcev, Boris Petrovič 52, 67, 68,
77n
Waal, Arild 217n
Wagner, Richard 48
Widmer, Gabriel 223n
Wolf, Christian 74, 75n
Wotling, Patrick 162n
Wünsche, August 106n
Zeller, Eduard 128n
Zola, Emil 47n, 104n, 106, 107
Zumel, Francisco 10, 11n

