

Esprit de finesse.

Nietzsche e Pascal sull'apertura dell'orientamento umano

Werner Stegmaier

The article aims at establishing a line of continuity between Pascal and Nietzsche in the context of a philosophy of orientation. A philosophical comparison highlights indeed elements of affinity: the aggressively critical spirit and the forms of philosophical writing. Nevertheless, the same comparison highlights their distance as well. Nietzsche considers Pascal a victim of Christianity; his Christian faith is a form of self-deception and suicide of reason. Both, however, construct a philosophy of orientation whose main focus is the self. For Pascal, this leads to egoism, whereas for Nietzsche, it is only egocentrism. Nietzsche's nihilism can be seen as a transvaluation of religious feeling in Pascal.

Keywords: *Pascal, Orientation, Christianity, Nihilism, Esprit.*

Nietzsche si sentiva molto vicino a Pascal: come è stato spesso rilevato, egli stesso l'ha sottolineato. Trovava in lui un tipo affine e forme analoghe nella sua scrittura. Pascal era tra coloro con i quali Nietzsche avrebbe voluto confrontarsi di persona, qualora avesse avuto l'occasione, come Odisseo, di visitare gli inferi¹, ed è anche provato che egli l'abbia letto direttamente. Lo divideva però da lui la tenace fede cristiana di Pascal; agli occhi di Nietzsche egli appariva la vittima compassionevole di questa fede. Con lo sguardo di oggi, si può dire che in Pascal si annullava la grande distanza che separava lo scienziato matematico, il religioso e il filosofo. Egli ottenne con ciò ampi margini nella scelta dei principi e delle loro certezze e aprì, su questa via, nuovi orizzonti filosofici per ciò che oggi chiamiamo capacità di orientarsi nella vita. In quanto concetto filosofico, l'orientamento comprende in sé l'"intelletto" (*entendement*) e il 'cuore' (*cœur*) in Pascal, lo 'spirito' (*Geist*) e la 'vita' (*Leben*) in Nietzsche. Questo concetto sta alla base della mia considerazione comparativa. Per quanto riguarda Nietzsche farò particolarmente riferimento alla *Gaia scienza*, a cui Carlo Gentili ha dedicato il suo ammirevole commento.

¹ Cfr. VM 408, KSA 2, pp. 533-4.

1. *La passione di Nietzsche per Pascal: vicinanza personale, affinità nel tipo, analogia delle forme della scrittura filosofica*

Pascal era un uomo che corrispondeva del tutto al gusto di Nietzsche². Egli ebbe per il suo pensiero un'importanza come la ebbero solo Eraclito, Socrate e Schopenhauer, ma personalmente aderì a lui in maniera molto più intensa. Pascal apparteneva, per discendenza, alla nobiltà di toga francese ("*noblesse de robe*"), e per questo Nietzsche lo stimava: un'antica, apprezzata, agiata famiglia di magistrati che non si sarebbe sottomessa a nessuno, all'infuori di Dio. Pur in tutta l'umiltà cristiana, Pascal conservava il proprio orgoglio nobiliare³. Suo padre, che era in contatto con i migliori circoli eruditi dell'epoca, aveva l'ardire di confrontarsi continuamente con le personalità di governo e lasciò in eredità al figlio il proprio spirito polemico. Poiché egli lo educò secondo le idee di Montaigne, senza dargli alcun insegnamento di matematica, fu il giovane, di sua iniziativa, a decidersi a esplorarla, e fece presto le sue sensazionali scoperte. Fu sempre lui, il figlio, a diffondere prima di tutto in famiglia il cristianesimo giansenista di orientamento riformato. Egli si mostrava in ciò così risoluto, da dirsi pronto anche a denunciare gli eretici. Al pari di Nietzsche, mostrò fin dall'inizio un tagliente spirito aggressivo.

Come Nietzsche, Pascal ebbe anche da ragazzo una salute cagionevole, per tutto il corso della vita fu tormentato da episodi di paralisi e da seri dolori. Il che lo rese anche molto sensibile e facilmente irritabile. E anch'egli cercò di fare un 'buon uso' delle sue malattie, considerandole però come l'aiuto di Dio nella rinuncia a ogni attrattiva mondana⁴. Al contempo, affine a Nietzsche anche in questo, egli dava prova, all'occasione, di avere un certo senso pratico negli

² Walter M. Rehahn, "*Der bewunderungswürdige Logiker des Christentums*". *Friedrich Nietzsche und Blaise Pascal*, «Nietzscheforschung», 20 (2013), pp. 343-54, riassume, in una introduzione narrativamente molto allettante, i punti di contatto e i parallelismi tra i due pensatori. Il teologo cattolico Ulrich Willers, *Das große Drama von Verzweiflung und Gnade. Pascals Rede und Nietzsches Gegenrede*, in Beatrix Vogel (hg), *Von der Unmöglichkeit oder Möglichkeit, ein Christ zu sein*, Allitera, München 2001, pp. 269-81, gioca l'ateo Nietzsche contro la decisa fede cristiana di Pascal e rappresenta entrambi come apologeti. Egli rileva che, da ultimo, Nietzsche ha scritto nell'*Anticristo*: «Ancor oggi una tale vita è possibile, per certi uomini è persino necessaria: l'autentico, originario cristianesimo sarà possibile in tutti i tempi» (AC 39, KSA 6, p. 211). Nessun dei due autori prende in considerazione i contributi di Pascal e Nietzsche per una spiegazione dell'orientamento umano.

³ Cfr. Blaise Pascal, *Trois discours sur la condition des grands*, in Id., *Œuvres complètes*, a cura di Jacques Chevalier, Gallimard, Paris 1954, pp. 615-21: p. 618.

⁴ Pascal, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, in *Œuvres complètes*, pp. 605-14.

affari, dimostrando capacità di conservare in modo deciso i beni ereditati dal padre anche di fronte alle due sorelle, sicché da ultimo diede vita al suo progetto di un'impresa pubblica di trasporti.

Pur in tutta la sua devozione, Pascal non fu un bigotto ma, con la sua fede cristiana, si espose a un rischio nello stesso senso in cui, più tardi, Nietzsche lo avrebbe fatto con il suo anticristianesimo. Pascal mise consapevolmente alla prova questa fede frequentando, di tanto in tanto, dei circoli di spiriti liberi a Parigi, e quando si rinchiuse in convento non lo fece da monaco, ma da 'solitario', che viveva separato dagli altri e si infliggeva supplizi particolari. 'Solitario' fu per Nietzsche un titolo d'onore⁵. Pascal divenne un solitario dopo un'esperienza di rivelazione, evento simile a quello che anche Nietzsche ricollegò al pensiero per lui più importante, il pensiero dell'eterno ritorno, e che egli, come Pascal nel suo *Mémorial*, datava con precisione. E come Nietzsche, dopo averne fatto parte negli anni della giovinezza, abbandonò prematuramente l'istituzione universitaria, così Pascal non si sottomise alla disciplina claustrale di Port Royal, non sottoscrivendo, a differenza di tutti gli altri e anche di Antoine Arnauld, il principale esponente del convento, il 'formulario' per l'abiura dei principi del giansenismo che l'autorità ecclesiastica aveva loro imposto.

Nietzsche – che si esprime in molte occasioni su Pascal soprattutto da quando si professava 'spirito libero' – apprezzava in lui particolarmente, come in tutti i moralisti francesi, il grande psicologo che metteva sullo stesso piano di Dostoevskij e del suo ugualmente profondo sentimento religioso, anche quando gli sembrava risultare troppo 'concentrato su di sé' o sulla propria 'visione ombelicale'. Le posizioni di Pascal e Dostoevskij, come anche di Leopardi, annotava Nietzsche, «si possono chiamare nichilistiche per aver glorificato, tutte, il concetto opposto alla vita, il nulla, come fine ultimo, come sommo bene, come "Dio"»⁶. In particolare, però, quel che poteva averlo impressionato fino all'estremo era il coraggio di Pascal, quel coraggio che egli riconosceva a se stesso:

⁵ Cfr. la lettera a Heinrich Köselitz da Nizza del 24 novembre 1885 (KSB 7, p. 115).

⁶ NL primavera 1888, 14[25], KSA 13, pp. 229-30. Cfr. la lettera a Georg Brandes da Torino del 20 novembre 1888, KSB 8, p. 483.

La spontaneità della sua visione psicologica, una vertiginosa ampiezza di sguardo, di esperienza interiore, di intuizione, di rivelazione, una volontà di coerenza, l'intrepidezza di fronte alla durezza e alle conseguenze pericolose⁷.

Egli ritrovava in Pascal anche l'implacabile veracità e onestà, che egli apprezzava al massimo tra tutte le altre virtù, connesse con la capacità di dubitare ampiamente anche di se stesso⁸; come pure, infine, uno straordinario talento di scrittore, associato alle eccelse raffinatezze dell'ironia e della polemica, cose che Nietzsche stesso coltivava in modo sempre più vigoroso. Pascal era ugualmente impaziente, come Nietzsche spingeva sempre alla rapida pubblicazione delle sue idee e poiché, anche in lui, le idee affluivano così copiose, non riuscì a terminare l'opera fondamentale che aveva progettato, un'apologia del Cristianesimo, così come Nietzsche non riuscì a terminare la sua "Trasvalutazione di tutti i valori". Anche Pascal si avvale di una molteplicità di forme di scrittura: il trattato, il saggio, la finzione epistolare, la preghiera pubblica. Con la forma dell'annotazione o del frammento dalla lunghezza ogni volta diversa, che rifuggiva dal dare ordine sistematico ai pensieri, egli si avvicinò molto alla forma di scrittura più importante praticata da Nietzsche, quella del libro di aforismi⁹. Per entrambi, il 'vero ordine' del discorso doveva essere il non-ordine: solo in questo modo si poteva dar conto, secondo Pascal, dell'incomprensibilità di Dio e della sua creazione e, secondo Nietzsche, dell'incommensurabile e inesprimibile complessità del mondo¹⁰.

Così Nietzsche si vedeva con Pascal, come con nessun altro, nello stesso orizzonte visivo. Proprio per questo, però, egli era per lui anche un antipodo inquietante dal quale tenersi a distanza.

⁷ NL primavera 1888, 14[25], KSA 13, p. 230.

⁸ NL autunno 1881, 12[52], KSA 9, p. 585: «Quando parlo di Platone, Pascal, Spinoza e Goethe so che il loro sangue scorre nel mio – sono *fiero* quando dico la verità su di loro – la famiglia è tanto buona da non aver bisogno di inventare o di dissimulare; e così è il mio rapporto con tutto il passato, *sono fiero dell'umanità*, e fiero proprio nell'assoluta veracità».

⁹ Cfr. Werner Stegmaier, *Formen philosophischen Schreibens*, Junius, Hamburg 2019.

¹⁰ Cfr. Pascal, *Pensées*, 532/373 e Nietzsche, NL aprile-giugno 1885, 34[46], KSA 11, p. 434 e NL maggio-luglio 1885, 35[31], KSA 11, p. 522. Cito le *Pensées* (P) di Pascal secondo la numerazione di Louis Lafuma che, nel 1948, cercò di ricostruire lo stato originale del *Nachlass* di Pascal. Il secondo numero si riferisce all'edizione ordinata tematicamente di Léon Brunschvicg del 1897, che è stata considerata per lungo tempo l'edizione standard. Cito il testo francese secondo l'edizione Garnier-Flammarion di Dominique Descotes, Paris 1976. La storia delle edizioni delle *Pensées* è stata descritta da Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Blaise Pascal*, Beck, München 1999, pp. 108-16.

2. *La distanza di Nietzsche da Pascal: la vittoria del Cristianesimo su uno spirito straordinario*

Nietzsche recepitava con un palpabile brivido come – nell'epoca di Montaigne, Descartes, La Rochefoucauld e Spinoza – uno spirito come Pascal potesse essere cristiano; anzi, secondo lui Pascal aveva addirittura sacrificato il suo spirito eminente alla fede religiosa. In numerose sue osservazioni su Pascal questo tema è sempre in primo piano¹¹. Per contro Nietzsche si interessò poco ai lavori di Pascal sulla matematica e sulla scienza della natura – che cita appena –, né lo appassionò l'inizio del calcolo infinitesimale nonché della sua *géométrie du hasard*, della sua teoria della probabilità e della decisione nell'incertezza; dal momento che non si potevano più mettere in conto certezze incondizionate, esse non avrebbero potuto rappresentare, per Nietzsche, uno specifico nuovo indirizzo filosofico di grande rilievo. Lo affascinavano le conseguenze estreme che Pascal, insieme ai giansenisti, traeva dalla dottrina agostiniana della grazia, e i paradossi a cui ciò portava. Stando alla dottrina della predestinazione, infatti, non solo il destino del credente, ma già anche la sua decisione di credere è predestinata da Dio, senza che il credente possa esserne a conoscenza: il paradosso poteva essere risolto soltanto nel senso che il credente si doveva dimostrare, con tutte le sue forze, degno della possibile predestinazione, al fine di ottenere la beatitudine eterna. Essa esigeva da lui la cosa più estrema.

Pascal *fece* la cosa più estrema. Insieme alla scolastica dogmatica egli rifiutò anche ogni prova dell'esistenza di Dio, come ancora tentata da Descartes. Egli elevò la fede cristiana a una fede assoluta al di sopra di ogni sapere della scienza e della filosofia. Le sue "prove" (*preuves*) stavano nel prodigio della religione stessa¹²; la fede non doveva più necessitare di alcuna giustificazione al di fuori della grazia di Dio, che non doveva essere giustificata. Questo aveva anche un effetto liberatorio: con ciò, infatti, la certezza di ogni sapere possibile all'uomo era radicalmente volta in incertezza e si apriva dunque di nuovo una possibilità per la capacità umana di orientarsi. Dalla dottrina e dal calcolo, che si fondano sempre su premesse incerte, Pascal tornava all'amore di Dio, di cui si può essere sicu-

¹¹ Cfr. Eric Voegelin, *Nietzsche and Pascal* (1944), «Nietzsche-Studien», 25 (1996), pp. 128-71.

¹² P 4827289.

ri unicamente nella fede, e dalla distinzione scientifica di verità e non-verità tornava alla distinzione fondamentale dell'orientamento nella vita, quella tra pace e inquietudine¹³. In quest'ultimo aspetto Nietzsche lo seguiva: la capacità umana di orientarsi deve acquietarsi, nella sua perdurante inquietudine che attraversa situazioni sempre nuove, in qualcosa che le fornisca un sostegno durevole, che neppure per Pascal può essere Dio¹⁴.

Nietzsche si compiaceva senz'altro, innanzitutto, della coerente religiosità di Pascal. Alla fine del 1880 egli annota:

Il colloquio di Pascal con Gesù è più bello di qualsiasi cosa del Nuovo Testamento! È l'affabilità più malinconica che abbia mai preso la parola. Da allora, non si è più continuato a poetare di questo Gesù, perciò dopo Port-Royal il cristianesimo è in decadenza ovunque¹⁵.

In *Aurora* Nietzsche definisce Pascal «il primo di tutti i cristiani nell'aver fatto del suo ardore, della sua intelligenza e onestà una cosa sola»¹⁶. In una pagina delle sue annotazioni Nietzsche addirittura si identifica con Pascal riferendosi alla loro comune «forza e grandezza»: «Pascal e io»¹⁷. Indotto dalla predestinazione, questo Cristianesimo porterebbe certamente, osserva Nietzsche, al «massimo egoismo»: «Nessun essere ragionevole può avere la forza di pensare agli altri in una situazione simile!»¹⁸. Questo non turba Nietzsche. Egli vede tuttavia, in maniera sempre più netta, anche le limitazioni spirituali che una tale fede porta con sé. Per Nietzsche Pascal si trovava in una costante condizione di «autoinganno», proprio perché partiva «già da una predisposizione cristiana»¹⁹. Nel suo fervore missionario egli voleva costantemente «dimostrare» qualcosa a chiunque²⁰. Così Nietzsche si premunisce prendendo una distanza da Pascal e – dato che in lui, in quanto figlio di un pastore, era stato

¹³ Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, De Gruyter, Berlin-New York 2008, p. 165.

¹⁴ Cfr. FW 355, KSA 3, pp. 593-5; si vedano in proposito Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, e il commento di Carlo Gentili in Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, Einaudi, Torino 2015, pp. 259-61.

¹⁵ NL fine 1880, 7[29], KSA 9, p. 324.

¹⁶ M 192, KSA 3, p. 165.

¹⁷ NL fine 1880, 7[174], KSA 9, p. 353.

¹⁸ NL fine 1880, 7[106], KSA 9, pp. 339-40. Cfr. anche NL fine 1880, 7[158], KSA 9, p. 349.

¹⁹ NL fine 1880, 7[184], KSA 9, p. 355.

²⁰ *Ibidem* e NL fine 1880, 7[190], KSA 9, p. 356.

fortemente impresso il marchio del Cristianesimo – dal suo stesso proprio non-Cristianesimo²¹. Egli non vuole, come scrive in *Aurora*, fare come Pascal, e cioè indurre ancor di più i «disperanti» alla disperazione, «con l'aiuto della conoscenza più tagliente», soltanto per guadagnarli alla fede cristiana²². Nietzsche chiama l'apostolo Paolo, da lui schiettamente odiato con insistenza e perspicacia, un «Pascal giudeo»²³. Aspettarsi da altri uomini che essi debbano amare «il nostro io», quando questo stesso io è degno di odio dinnanzi a Dio, egli lo presenta in *Aurora* come una contraddizione²⁴.

Successivamente, nelle sue annotazioni, Nietzsche porta in primo piano le conseguenze terribili che una coerente fede cristiana ebbe su Pascal stesso. Essa ha «corrotto» molti «uomini ricchi» come lui²⁵. Così Pascal avrebbe dovuto maledire la propria corporeità e chiamare benvenute le sofferenze poiché lo tenevano lontano dagli eccessi mondani²⁶. Pascal stesso, del resto, parlava dell'obbligo dell'automortificazione «jusqu'aux derniers abîmes du neant»²⁷. Nietzsche riconduce l'«almanaccante disprezzo di sé», «il credere all'indegnità umana», «la paura di trovarsi “forse condannati”» alla formula abbreviata del «pascalismo»²⁸; più avanti citerà regolarmente Pascal come «tipo» intimidatorio²⁹. Una fede come la sua, scrive poi in *Al di là del bene e del male*, «assomiglia tremendamente a un continuo suicidio della ragione»; Pascal mette in pratica il «sacrificio di ogni libertà, di ogni orgoglio, di ogni autocoscienza dello spirito», il che significa «asservimento e diletto di se stessi, autoumiliazione»:

Il suo presupposto è che la sottomissione *provoca un dolore* indescrivibile, che l'intero passato e tutte quante le consuetudini di un tale spirito recalcitrano a questo *absurdissimum*, sotto la forma del quale la “fede” gli si approssima³⁰.

²¹ Cfr. NL fine 1880, 7[260], KSA 9, p. 372; 7[262], KSA 9, p. 372 e 7[265], KSA 9, pp. 372-3.

²² M 64, KSA 3, p. 63.

²³ M 68, KSA 3, p. 65.

²⁴ M 79, KSA 3, p. 77.

²⁵ NL estate-autunno 1884, 26[3], KSA 11, p. 151.

²⁶ Cfr. M 86, KSA 3, pp. 80-1 e le tarde annotazioni in NL primavera 1888, 15[89], KSA 13, p. 458.

²⁷ Pascal, *Sur la conversion du pêcheur*, in *Œuvres complètes*, pp. 548-52: p. 551.

²⁸ NL autunno 1885-autunno 1886, 2[144], KSA 12, p. 138.

²⁹ Cfr. da ultimo NL primavera 1888 14[6], KSA 13, p. 220: «Pascal come tipo».

³⁰ JGB 46, KSA 5, pp. 66-7.

Ciò che Nietzsche descrive poi nella *Genealogia della morale* è proprio quest'interiorizzazione della crudeltà da cui, secondo il V libro della *Gaia scienza*³¹, è nata a sua volta la coscienza scientifica. Ma quel che qui egli intende dire citando Pascal è ancora poco, dopo che, in *Al di là del bene e del male*, ha parlato esemplarmente del «pascaliano sacrificio dell'intelletto»³². Ciò nondimeno, nell'appassionato e accusatorio paragrafo 22 della seconda dissertazione della *Genealogia della morale*, Nietzsche sembra aver avuto fermamente davanti agli occhi Pascal come colui che ha spinto «il proprio automartirio fino alla sua più orribile crudeltà e sottigliezza», colui per il quale il pensiero di «un debito verso Dio» era diventato «strumento di tortura» e che, nel contempo, reinterpretava i «suoi caratteristici e non riscattabili istinti animali» come una tale colpa verso Dio, come «rivolta contro il "Signore", il "Padre", il progenitore e il principio del mondo»³³.

Ma Nietzsche udiva echeggiare in tutto ciò anche «il grido amore, il grido del più struggente rapimento, della redenzione nell'amore»³⁴. Di fatto, Pascal voleva non insegnare la religione cristiana bensì, com'egli scriveva, renderla di nuovo degna di venerazione e d'amore (*vénéral, aimable*) e, in questo modo, anche degna di fede³⁵. Dal canto suo Nietzsche tenta da ultimo, nel bel mezzo dello scritto polemico *L'anticristo* e quasi contro voglia, di rendere nuovamente amabile, con il vincente disegno del 'tipo Gesù', il Cristianesimo originario. *Pathos* e distanza giungono qui, in lui, alla tensione estrema, e a ciò egli aggiunge anche il proprio pensiero, ugualmente paradossale, dell'*amor fati*³⁶. Già nel 1880 Nietzsche ha considerato come dal tramonto del Cristianesimo o della sua dottrina ecclesiastica vi fosse da ricavare un nuovo guadagno, del quale si potesse essere nuovamente orgogliosi, un nuovo «genere inaudito di virilità», «qualcosa che lo superi» in «rinuncia e rigore»³⁷. Nel 1884 egli prende in considerazione se l'«onestà» di Pascal – che lo aveva portato all'estrema acutizzazione della coscienza cristiana e anche, con essa, della sua «coscienza intellettuale» – potesse ora diventare «un divieto di questa stessa coscienza, in ogni vigoroso cuore e vigoroso

³¹ FW 357, KSA 3, pp. 597-602.

³² JGB 229, KSA 5, p. 166.

³³ GM II, 22, KSA 5, p. 332.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ P 12/187.

³⁶ Cfr. Werner Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, p. 363.

³⁷ NL fine 1880, 7[281], KSA 9, pp. 375-6.

sa mente di uomo»³⁸. La «magnifica anima amara e malvagia» di Pascal, pensa Nietzsche, sarebbe stata capace di «irridere lo stesso cristianesimo, come già, quando era più giovane, aveva fatto con i Gesuiti», se solo fosse vissuto più a lungo³⁹.

Le ultime osservazioni di Nietzsche su Pascal sono, quindi, anche contrastanti. Mentre nell'*Anticristo* lo rappresenta, ancora una volta, come «l'esempio più deprecabile» del «corrompimento della sua ragione a causa del peccato originale»⁴⁰, in *Ecce homo* egli ammette: Pascal è «la vittima più istruttiva del cristianesimo, assassinato a poco a poco, prima fisicamente, poi psicologicamente, secondo la logica di questa forma, terrificante fra tutte, della crudeltà umana», e per questo «io non leggo, ma amo Pascal»⁴¹.

3. Nietzsche: il pathos della distanza da Pascal. Affinità e differenze nell'apertura dell'orientarsi nel pensiero

“Pathos della distanza” è, per Nietzsche, la percezione della gerarchia in virtù della quale gli altri ci riservano la loro attenzione. La sua misura è rappresentata dal «sempre nuovo accrescersi della distanza all'interno dell'anima stessa»⁴². Potrebbe essere, questa, anche una formula per la *logique du cœur* di Pascal, di una logica che è situata prima della logica della ragione e che decide anche dell'uso di quest'ultima. Nietzsche conserva nei confronti di Pascal il suo alto pathos, anzi il suo amore, anche quando si tiene a distanza da lui. Egli si considera solo come colui che è venuto dopo, ma di certo superiore a Pascal, sebbene di questo non si senta sicuro. Il metro filosofico della sua superiorità rispetto a Pascal può essere rappresentato solo dalla possibilità che egli pervenga a un ampliamento dell'apertura dell'orientamento umano che vada oltre l'ampliamento a cui Pascal ha dato inizio superando ogni limitazione della conoscenza. Nietzsche stesso non si esprime in proposito. Possiamo dedurlo da ambiti problematici fondamentali dell'orientamento umano sui quali entrambi si sono espressi in maniera netta: negli ambiti problematici dell'io, della sua relazione con il mondo, della logica con la qua-

³⁸ NL primavera-estate 1884, 26[175], KSA 11, p. 195.

³⁹ NL aprile-giugno 1885, 34[148], KSA 11, p. 470.

⁴⁰ AC 5, KSA 6, p. 171.

⁴¹ EH klug, 3, KSA 6, p. 285.

⁴² JGB 257, KSA 5, p. 205.

le ci si impadronisce del mondo, e nelle differenziazioni dello spirito che in ciò si generano. Per quanto concerne l'apologia della fede cristiana, il celebre aforisma 125 della *Gaia scienza* potrebbe essere stato stimolato dalle *Pensées*, che Pascal, ugualmente, indirizzava a coloro che erano rimasti delusi nella loro ricerca di Dio⁴³.

3.1. *Il problema dell'io: egocentrismo dell'orientamento*

In un modo qualsiasi l'io esiste: di questo né per Pascal né per Nietzsche è lecito dubitare. Essi sono d'accordo sul fatto che il dubbio di Descartes è solo un'invenzione e la sua dimostrazione apparentemente logica dell'esistenza dell'io manca il bersaglio; il pensiero puro infatti, che dimostra a se stesso la propria esistenza, è anch'esso solo un'invenzione⁴⁴. L'io non è un mero autoriferimento del pensiero, ma comprende esso stesso un mondo, il mondo del suo orientamento, che muore con lui⁴⁵. All'interno di questo mondo esso può essere determinato solo da attributi esterni⁴⁶. Ciò che si esprime linguisticamente come 'io' fa di se stesso spontaneamente il fulcro di tutto: designa, possiamo dire oggi, il punto d'osservazione del suo orientamento nel mondo, a cui altri punti d'osservazione si contrappongono. Anche Nietzsche mette in questione «*il cosiddetto 'io'*»⁴⁷, per interpretarlo poi a partire dal pensiero della sua volontà di potenza⁴⁸; è un punto d'osservazione nell'incessante confronto con altri punti d'osservazione. Pascal dà di ciò una valutazione in senso religioso e morale: affermandosi come 'io' di fronte agli altri si diviene per loro un fastidio (*incommode*) e li si sottomette (*asservir*)⁴⁹, e se l'io tenta di affermarsi di fronte a Dio stesso, esso è semplicemente ingiusto (*injuste en soi*) e per se stesso odioso (*haïssable, odieux*). Così stando le cose, l'io è per Pascal un mostro (*monstre*), un caos (*chaos*), qualcosa di contraddittorio (*sujet de contradiction*), una cloaca dell'incertezza e dell'errore (*cloaque d'incertitude et d'erreur*)⁵⁰.

⁴³ Cfr. P 5/247.

⁴⁴ Cfr. P 131/434 e JGB 16, KSA 5, pp. 29-30.

⁴⁵ Cfr. P 668/457.

⁴⁶ Cfr. P 668/323.

⁴⁷ M 115, KSA 3, pp. 107-8.

⁴⁸ JGB 19, KSA 5, pp. 31-4; GD Irrthümer, 3, KSA 6, pp. 90-1.

⁴⁹ P 597/455.

⁵⁰ Cfr. P 131/434 e *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, p. 610.

Nietzsche trasvaluta quel che Pascal svaluta: ciò che in Pascal appare come immorale egoismo, diventa in Nietzsche puro e semplice egocentrismo, consapevolezza del fatto che l'Ego è inevitabilmente centro di un mondo che esso apparecchia secondo la sua maniera. L'Ego non è – e questo è già chiaro anche per Pascal – né una sostanza nel senso di Descartes né un soggetto nel senso di Kant: che Kant designi l'Ego come soggetto, e che lo si faccia ancora oggi, Nietzsche lo spiega con la volontà di addossargli una colpa, di renderlo responsabile di qualcosa, e se a far questo non è più Dio, lo fanno però i membri di una società. Le società hanno bisogno di questa possibilità di colpevolizzare perché su di essa poggiano la morale e il diritto e, con ciò, anche il diritto di punire. Che in ciò si tratti di una finzione lo dimostrano, per Nietzsche, i celebri esempi 'il lampo lampeggia', 'il tuono tuona', e così anche 'il pensiero pensa'⁵¹: le lingue indoeuropee, con lo schema del loro enunciato 'S è P', suggeriscono di attribuire a ogni accadere un autore, qualcosa che produce l'accadere e ne ha perciò colpa. Con la sua dichiarata irreligiosità e il suo immoralismo Nietzsche può emancipare l'io dal suo significato ontologico e morale.

3.2. *Il problema dell'io nel mondo: nichilismo*

Già con il suo pensiero sulle scienze naturali Pascal ha suggerito che, nell'orientamento dell'uomo nel mondo, si tratta innanzitutto di una questione che riguarda il punto d'osservazione. Per conseguenza l'io della conoscenza guadagna un incommensurabile centro fra due infinità: la particella infinitamente piccola da un lato e l'universo infinitamente grande dall'altro. Nella drammatizzazione esistenziale di Pascal, in entrambe le direzioni si getta lo sguardo in un abisso (*abîme*). Pascal descrive il mondo, risultato dell'orientamento umano, rappresentandolo come una sfera infinita (*sphère infinie*) il cui centro (*centre*) e la cui circonferenza (*circonférence*) non sono stabili, ma possono essere dappertutto; questo vuol dire che il centro, il punto d'osservazione, può spostarsi continuamente, e con esso anche il raggio delle sue osservazioni. Chi non venga a capo di questo relativismo e si smarrisca (*égaré*) appare a se stesso come un nulla (*un néant*) al confronto con l'infinito (*l'infini*), e tuttavia anche

⁵¹ Cfr. JGB 20, KSA 5, pp. 34-5.

come un tutto (*un tout*) al confronto con il nulla, come una via di mezzo tra il nulla e il tutto, infinitamente lontano dal poter comprendere gli estremi (*comprendre les extrêmes*).

Questo spiega per Pascal la perdurante inquietudine dell'orientamento umano. Una tale inquietudine lo porta a utilizzare quelle immagini e quei concetti, densi di significato, che da sempre sono stati escogitati per descrivere questa condizione: nella nostra conoscenza noi vaghiamo in una vasta terra di mezzo (*voguons sur un milieu vaste*) senza avere una conoscenza certa e senza, neppure, esserne totalmente privi; sempre incerti e barcollanti (*incertains et flottants*), veniamo sospinti da un termine all'altro (*poussés d'un bout vers l'autre*). Non abbiamo mai altro che punti d'appoggio provvisori (*terme, appui*), e ognuno di essi, al quale tentiamo di aggrapparci (*attacher*) e che proviamo a rendere stabile (*affermir*), oscilla e si sottrae (*il branle et nous quitte*). Quando ne conquistiamo uno, esso si svincola dalla nostra presa (*prises*), ci scivola via (*nous glisse*) e si allontana in una fuga eterna (*fuite éternelle*): nulla ci resta in mano (*Rien ne s'arrête pour nous*)⁵².

Tutto ciò lo si può intendere come nichilismo nel senso nietzschiano. Come poi farà Nietzsche, già Pascal scrive che noi veliamo l'abisso (*précipice*) per non doverlo vedere⁵³. Noi lo veliamo facendo ricorso a un ottimismo che nulla può giustificare tenendo conto del peccato originale dell'uomo. Secondo Nietzsche quest'ottimismo ha pervaso l'idealismo che tutto trasfigura, con cui Schopenhauer ha poi rotto in maniera risoluta. Dopo il crollo dell'idealismo, che aveva nascosto l'abisso con un velo, il nichilismo ha fatto nuovamente irruzione e si mostra ora come pessimismo e *décadence*. Nietzsche accosta continuamente Schopenhauer a Pascal; questi poteva gettare il proprio sguardo nell'abisso perché aveva la certezza della fede; egli poteva avventurarsi nell'apertura dell'orientamento umano come chiunque – prima di Nietzsche.

Ma, per Nietzsche, anche la certezza della fede è andata perduta; che si debba cercare un sostegno in Dio ha d'altronde perso la sua credibilità⁵⁴. Così noi viviamo ora, com'è scritto in un'annotazione, nel «nichilismo sistematico»⁵⁵. Nietzsche parla, per parte sua,

⁵² P 199/72.

⁵³ Cfr. P 166/183.

⁵⁴ Cfr. FW 343, KSA 3, pp. 573-4.

⁵⁵ NL primavera-estate 1888, 16[32], KSA 13, p. 492.

del 'nulla' che si può volere oppure non volere⁵⁶. Ma il nichilismo è, come egli prende nota per se stesso, uno «*stato NORMALE*»⁵⁷ e, evidentemente, si può certamente averci a che fare nella quotidianità e nelle scienze, ci si può, come oggi diciamo, orientare in esso⁵⁸. Non lo si può neppure superare, come sempre di nuovo si sostiene in accordo con Heidegger. Questo *stato normale* consiste semplicemente nel fatto che l'orientamento umano, come già Pascal ha chiarito, non ha un sostegno ultimo, fosse pure nella fede, che perde poi essa stessa il proprio sostegno. Non si deve vedere in ciò un abisso di insensatezza, come Nietzsche ha suggerito nei suoi scritti pubblicati, anche e soprattutto nella *Gaia scienza*⁵⁹. Con l'intera sua filosofia egli ha instancabilmente lavorato per mostrare come si possa vivere con il nichilismo, vale a dire *creandosi* un sostegno in se stessi. E ciò accade anzitutto proprio mediante quelle valutazioni sulle quali si fondano gli ordinamenti sociali, le morali e le religioni ma che, poi, possono essere di nuovo svalutate e trasvalutate. Pur essendo sempre discutibili e incerte, con esse, così come con tutti i punti di riferimento dell'orientamento umano, ci si può sentire temporaneamente rassicurati. E, in quanto a tali punti di riferimento, Nietzsche ha proposto anche insegnamenti come quello del superuomo e dell'eterno ritorno dell'uguale, con i quali egli fa naufragare in maniera evidente il suo *Zarathustra* e sui quali, successivamente, a mala pena ritorna.

Egli si sofferma, invece, sul «fenomenalismo e prospettivismo» dell'orientamento umano, in cui si riconosce altresì nella *Gaia scienza*⁶⁰. Con esso si può vivere di gran lunga una vita indipendente così come con l'idealismo e l'assolutismo, gli avversari del nichilismo e del relativismo. Poiché, infatti, nel fenomenalismo e prospettivismo tutto è soggetto al tempo, esso consente di stare sempre al passo coi tempi e anche di realizzare profondi ri-orientamenti resi necessari dalla svalutazione di valori apparentemente assoluti. L'esempio illustre fatto da Nietzsche a questo proposito è quello di Goethe, il quale «si circondò soltanto di chiusi orizzonti; non si distaccò dalla vita, ma ci si mise dentro»⁶¹. Dai «risoliti rovesciamenti delle

⁵⁶ GM III, 28, KSA 5, pp. 411-2.

⁵⁷ NL autunno 1887, 9[35], KSA 12, p. 350.

⁵⁸ Cfr. Werner Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus. Luhmann meets Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-Boston 2016.

⁵⁹ Cfr. FW 346, KSA 3, pp. 579-81.

⁶⁰ FW 354, KSA 3, p. 593.

⁶¹ GD Streifzüge, 49, KSA 6, p. 151.

prospettive e delle valutazioni» di Kant si sarebbe potuto imparare a «scombinare e combinare» le sue prospettive⁶². Nietzsche ha in tal modo tracciato la possibilità di orientarsi in un nichilismo libero dalla paura e dalla morale. Il discorso sul nulla ha cessato di essere l'apparato con cui la fede cristiana incuteva paura.

3.3. *Lo strumento della logica: un'arte dell'abbreviazione*

Tanto Pascal quanto Nietzsche non credevano più all'incondizionata validità della logica. A Pascal, in quanto geniale matematico e scienziato della natura, nessuno può imputare una mancanza di capacità logica; mentre, a partire dal suo pensiero della volontà di potenza, Nietzsche ha imparato a intendere le necessità del pensiero come necessità della vita, nella quale la domanda relativa al vero e al non vero è di secondaria importanza⁶³. Pascal dubita dell'efficacia probatoria delle contraddizioni logiche: esse nascono dal fatto che si mettono i concetti in contraddizione l'uno con l'altro; questo si può fare, tuttavia, in modi completamente diversi, e può riguardare poco le cose stesse⁶⁴. Anche le regole della matematica, che nessuno allora conosceva meglio di Pascal, non sono per lui, in fin dei conti, altro che *routine*, che si sono sviluppate da coincidenze e per le quali potrebbero esserci senz'altro delle alternative. Pascal muove dalla considerazione che anche la ragione non è nulla di fissato, ma si adatta a tutte le circostanze, seguendo in ciò i bisogni del momento (*la raison étant flexible à tout*)⁶⁵. Secondo la sua celebre definizione, l'uomo è «una canna pensante» (*roseau pensant*)⁶⁶.

Così, anche in questo caso la ricerca di un'ultima garanzia (*assurance*) e saldezza (*fermeté*) è vana⁶⁷. Pascal converte risolutamente, in tal modo, la certezza in incertezza: si deve «lavorare per l'incerto, andare sul mare, correre su una tavola» (*travailler pour l'incertain; aller sur la mer; passer sur une planche*)⁶⁸. Nietzsche scrive in *Al di là*

⁶² GM III, 12, KSA 5, p. 364.

⁶³ Cfr. JGB 4, KSA 5, p. 18.

⁶⁴ Cfr. P 177/384: «Plusieurs choses certaines sont contredites; plusieurs fausses passent sans contradiction».

⁶⁵ P 101/324.

⁶⁶ P 200/347.

⁶⁷ P 199/72.

⁶⁸ La potente immagine, secondo la quale si affronta il mare della vita su una zattera insicura, la si trova già in Platone, *Phaed.* 85 D.

del bene e del male: «Posto pure che noi vogliamo la verità: *perché non, piuttosto, la non verità? E l'incertezza? E perfino l'ignoranza?*»⁶⁹. Anche secondo Nietzsche gli uomini hanno bisogno di pace e di irrequietezza, di quiete e di inquietudine⁷⁰; ma per lui, a differenza di Pascal che cerca la pace in Dio, questa non è una sventura.

Poiché entrambi erano in grado di relativizzare anche la logica, a cui pensatori come Descartes e Kant si attevano ancora saldamente, essi potevano ampliare il loro orizzonte al punto di vedere il pensiero logico come uno strumento tra gli altri dell'orientamento umano. Nietzsche intese la logica come parte di un'arte dell'abbreviazione con la quale, in situazioni soggette a un continuo mutamento, mediante segni di volta in volta appropriati, si trovavano e si connettevano le une con le altre delle generalizzazioni. Il generale esiste tanto poco quanto le cose in sé e, perciò, anche i paradigmi scientifici possono subire delle rivoluzioni, come noi diciamo dopo Thomas Kuhn. Così è accaduto, per esempio, per l'abbreviazione aristotelica di *éidos* e *ousia*, l'essenza permanente di una specie biologica, che con Darwin e Nietzsche diventa una «forma fluida» di sempre nuovi processi di sopraffazione⁷¹. I segni, però, li possiamo sempre abbreviare ulteriormente mediante segni oppure sostituirli con altri, cosicché in ogni situazione disponiamo a sufficienza di generalizzazioni. La logica, quindi, non ha più la funzione di fissare una verità nelle cose stesse, ma determina soltanto un'attendibilità, e ciò significa anche che essa, grazie ai segni, consente un accordo libero da contraddizioni. L'uso dei segni può però essere disciplinato in modo più o meno efficace, e ciò avviene, nel modo più potente, nella matematica. La comunicazione umana non può sottrarsi alle generalizzazioni e alla matematica: questo risulta chiaro sia a Pascal che a Nietzsche. I filosofi però, nel loro «furore di generalizzazione»⁷², pongono ogni cura nel limitare, in ogni situazione, il numero necessario delle generalizzazioni, tanto da pervenire alla fine a concetti del tutto privi di contenuto come l'essere in sé, e unificano e sistematizzano le loro generalizzazioni al punto di approdare a un apparente 'mondo vuoto'⁷³.

⁶⁹ JGB 1, KSA 5, p. 15.

⁷⁰ Cfr. P 136/139; FW 355, KSA 3, pp. 593-5.

⁷¹ GM II, 12, KSA 5, pp. 313-6.

⁷² VM 5, KSA 2, p. 382.

⁷³ Cfr. GD Fabel, KSA 6, pp. 80-1.

3.4. *Differenziazioni dello spirito: creazione di ordinamenti appropriati mediante la scelta di principi*

Per Pascal tutto ciò era “dogmatismo”, che egli ritrovava anzitutto negli stoici e nei gesuiti. Dal canto suo, egli ha cercato di procurarsi una visione d’insieme dei principi del generalizzare. A questo compito lo abilita il suo lavoro sulla matematica, la fisica, la filosofia e la religione contemporaneamente, nelle quali si procede, a tutta evidenza, secondo principi diversi. In ciò egli passa dai concetti di intelletto (*entendement*) e di ragione (*raison*) al concetto di spirito (*esprit*), che per lui incrocia diverse forme dell’esperienza e della conoscenza. Se l’intelletto procede secondo regole stabilite precedentemente, lo spirito può, invece, accogliere o inventare queste regole, scegliere di volta in volta quelle adatte e muoversi liberamente fra di esse. I principi (*principes*) entrano dunque in gioco quando qualcosa di determinato si delinea nell’infinita indeterminabilità del mondo, laddove ai nostri sensi un punto, a partire da una certa minima dimensione, appare indivisibile, oppure un segno concettuale appare non più analizzabile alla nostra ragione; laddove, nella lingua della capacità di orientamento, qualcosa diviene un punto d’appoggio (*appui*). Poiché nulla sappiamo dell’essere stesso, questi punti d’appoggio ci appaiono come qualcosa di dato in ultima istanza. Essi contrassegnano, però, solo la portata (*portée*) o il margine del nostro orientamento⁷⁴. Laddove i punti d’appoggio non siano determinabili dal pensiero, essi possono pur sempre esistere, secondo Pascal, per il sentimento (*sentiment*), il cui organo egli stabilisce essere il cuore (*coeur*). Il fondamento dell’orientamento umano è quindi la logica del cuore (*logique du coeur*), che è molto più ampia della logica dell’intelletto: è la logica del cuore a decidere quali principi, regole e certezze della logica dell’intelletto debbano entrare ogni volta in gioco. I principi – questa è la norma metodologica che Pascal pone come centro dell’orientamento umano – si possono sentire, e da essi si possono poi dedurre teoremi (*les principes se sentent, les propositions se concluent*). Chi ha la fede, aggiunge Pascal, può confidare che Dio lo guidi nel modo giusto; gli altri sono assegnati alla ragione (*raison*) nella sua impotenza (*impuissance*)⁷⁵.

⁷⁴ P 199/72.

⁷⁵ P 110/282.

Si possono pertanto riconoscere specie diverse di conseguimento del senso (*droiture de sens*) che conducono a specie diverse di certezza (*certitude*). Pascal le chiama anche specie dello spirito (*sortes d'esprit*) che, in uomini diversi, possono essere sviluppate in modo diverso, ma che non possono essere distinte in modo netto. Com'è noto, Pascal ne menziona tre: in primo luogo lo spirito dell'esattezza o della conseguenza (*esprit de justesse*), in cui si tratta di seguire principi già conosciuti; in secondo luogo lo spirito della geometria o della matematica (*esprit de géométrie*), per il quale si deve scegliere, in una moltitudine di principi conosciuti, quello appropriato, nel quale rientra già una certa ampiezza dello spirito (*amplitude d'esprit*) e, in terzo luogo, lo spirito della sottigliezza (*esprit de finesse*), quando, in situazioni difficili da dominare, occorre, per poterle in generale risolvere, che siano trovati per la prima volta principi adeguati allo scopo o che siano addirittura appositamente creati. L'uso dei principi matematici è riservato agli esperti; una volta che lo si sia appreso, esso non è difficile. L'*esprit de finesse* lo si usa, per contro, anche e proprio nell'orientamento quotidiano; in quest'ambito è particolarmente facile commettere degli errori, e questo vale anche per i matematici. L'*esprit de finesse* decide, in fin dei conti, in base al sentimento (*sentiment*), e questo sentimento, la *logique du coeur*, può essersi formato in ognuno in modo migliore o peggiore. Quel che è di volta in volta giusto lo si deve poter vedere con un colpo d'occhio (*tout d'un coup voir*); procedere in modo coerentemente matematico sarebbe qui ridicolo. Inversamente, definizioni e dimostrazioni non possono che irritare coloro che sono dotati di sensi sottili⁷⁶.

Mettendo in rilievo le proprie particolari esigenze, il matematico e fisico Pascal riconosce all'orientamento nella quotidianità una piena cittadinanza filosofica. La possibilità di distinguere i principi e di decidere del loro uso nelle situazioni che si presentano di volta in volta non è questione che possa essere, a sua volta, ricondotta a un principio⁷⁷. Come Pascal osserva in numerose annotazioni, l'uso dell'*esprit de finesse* dipende infatti da molte condizioni: da un ambiente adatto (basta una mosca a disturbare un collegamento di pensieri⁷⁸), da un ritmo adeguato nelle osservazioni e nelle riflessioni, dalla distanza corretta dall'oggetto della conoscenza e dall'appro-

⁷⁶ Cfr. P 511/2-512/1.

⁷⁷ Cfr. P 512/1.

⁷⁸ Cfr. P 22/367.

priata prospettiva dalla quale lo si guarda, dalle alternative alla verità che si crede di aver trovato, dall'immaginazione che sempre offre anche pure e semplici fantasie (*imaginations*). A ciò si aggiungono quei desideri (*concupiscence*) che possono plasmare intere filosofie, le mode culturali che si seguono involontariamente senza riuscire a dire in modo chiaro in cosa consistano, una sana condizione dell'intelletto umano, del quale non ci si può tuttavia fidare fino in fondo. Devono essere menti universali (*les gens universel*) a poter esprimere il loro giudizio su tutti e su tutto⁷⁹, e chi è in grado di farlo è considerato da Pascal un *honnête homme*⁸⁰ – Nietzsche dirà: un aristocratico.

Tutto ciò lo si ritrova, come sappiamo, negli scritti di Nietzsche. E Nietzsche ha notoriamente attribuito un grande valore all'*esprit* che riconosceva nei pensatori francesi, al punto, anzi, di mostrarsene entusiasta. Il suo concetto di spirito si trova però, data la tradizione tedesca, più vicino a quello di Hegel – pur senza essere vincolato alla metodica della dialettica: «Dei Tedeschi famosi forse nessuno ha avuto più *esprit* di Hegel – ma egli aveva, in compenso, anche una così grande paura tedesca di esso, che fu proprio questa a creare il suo caratteristico brutto stile»⁸¹. Ma, anche per Hegel, fu il criterio della distinzione di intelletto, ragione e spirito a stabilire l'uso crescente e sovrano del concetto o dell'universale nelle situazioni individuali. Il risultato fu, per Nietzsche, la creazione di una "gerarchia" della "spiritualità". Tanto in Pascal quanto in Hegel e Nietzsche essa risulta acquisita nel corso di lunghe e profonde esperienze e anche sotto l'effetto degli ideali ascetici, come Nietzsche li chiama, dunque anche della religione cristiana. Nietzsche riconosceva una disciplina della spiritualità, faticosamente praticata nei millenni, proprio nella Chiesa cattolica, che apriva i propri conventi e le proprie istituzioni, in sostanza, a tutti i ceti sociali; la Chiesa cattolica fu anche, come egli osserva di nuovo nella *Gaia scienza*⁸², un'educazione alla spiritualità.

Nietzsche non giunge fino alle celebri differenziazioni dell'*esprit* di Pascal⁸³. Esse si possono però associare alla gerarchia degli scienziati e dei filosofi che si legge nel capitolo *Noi dotti* di *Al di là del bene e del male*. Gli scienziati seguono, per lui, principi conosciuti: dun-

⁷⁹ P 587/34.

⁸⁰ P 647/35.

⁸¹ M 193, KSA 3, pp. 166-7.

⁸² Cfr. FW 358, KSA 3, pp. 602-5.

⁸³ Cfr. Voegelin, *Nietzsche and Pascal*, pp. 130-1.

que l'*esprit de justesse*. Anche nella filosofia esiste, però, un *esprit de géométrie*, ossia il dono di compiere distinzioni e generalizzazioni secondo punti di vista logici e sistematici; Nietzsche chiama questi filosofi «operai della filosofia». E distingue poi da costoro i «*veri filosofi*» come «*coloro che comandano e legiferano*»⁸⁴: essi dapprima creano i principi e poi fanno sì che vengano riconosciuti come grandi ri-orientamenti – non ne fornisce alcun esempio perché questi sono da attendersi solo nel futuro. Alla fine del quinto libro della *Gaia scienza*⁸⁵, però, egli dipinge il suo nuovo «ideale di uno spirito» come ideale di colui che può addirittura giocare con le distinzioni, le generalizzazioni e coi principi che ad esse presiedono, tra i quali, accanto alla «*grande serietà*», rientra anche la «*grande salute*». Questo potrebbe corrispondere all'*esprit de finesse* di Pascal. La serenità e la leggerezza, che Nietzsche connette allo spirito della *gaya scienza*, sarebbe difficile da accettare per uomini fortemente legati alla religione. Su questo punto egli non può più rifarsi a Pascal.

Pascal visse nella tensione del paradosso fondamentale del Cristianesimo per cui l'uomo, pur essendo a immagine e somiglianza di Dio, ha finito col guastarsi a causa del proprio peccato originale, cosicché egli ha dovuto, contemporaneamente, amare e odiare se stesso⁸⁶, in un «*continuo contraddire se stessi nel più profondo*», come Nietzsche scrive in un'annotazione del 1880. A ciò egli oppone che «noi siamo meno amareggiati e anche meno vendicativi verso il mondo, la nostra energia istantanea è minore, in cambio non ci spengiamo troppo presto come le candele, ma abbiamo la forza di durare»⁸⁷.

[Traduzione di Carlo Gentili]

⁸⁴ JGB 211, KSA 5, p. 145.

⁸⁵ FW 382, KSA 3, pp. 635-7.

⁸⁶ Cfr. P 131/434; 351/537.

⁸⁷ NL fine 1880, 7[262], KSA 9, p. 372.

