

## ANALISI D'OPERE

L. LAFUMA, *Recherches pascaliennes*, un vol. di pag. 160, Paris, Delmas, 1949.

Chi conosce la natura della Apologia pascaliana, rappresentata da una raccolta di frammenti incompiuti, non sempre ordinati, spesso non classificati, con omissione talvolta di titoli, di parole, di intere frasi, non può meravigliarsi di fronte a una nuova edizione delle « Pensées », nonostante qualche senso di giustificata diffidenza. Eppure L. Lafuma che nelle sue « recherches pascaliennes » intende prospettare e discutere i criteri che lo hanno guidato nella preparazione dei due volumi delle « Pensées » pascaliane (Delmas, Paris, 1948), merita attenzione perchè i suoi studi minuziosi e scientifici (se così si può dire per esprimere il suo argomentare serrato), fondati sui documenti anzichè sulle ipotesi, segneranno una notevole svolta per le future indagini intorno a Blaise Pascal.

Opponendosi sia a coloro che nell'intento di costruire l'opera dell'Apologista, hanno tentato di ordinare il materiale rimasto, seguendo lo schema di una conferenza che Pascal aveva tenuto nel 1658 (v. J. CHEVALIER, Paris, 1936), come a quelli che nel desiderio di scoprire una « continuit  logique » o comunque disporre i frammenti secondo un piano prefissato, hanno troppo spesso sostituito la loro personalit  a quella pascaliana (v. CONDORCET, 1776; BOSSUT, 1779; L. BRUNSCHVIGG, ediz. minor., 1909), Louis Lafuma che dopo molte indagini (v. « Mercure de France », dic. 1947; genn. 1948)   riuscito a identificare nel Ms. 9203 della « Bibliothèque Nationale », quella « Copie » delle « Pensées », la quale, anzich  la prima redazione della edizione di Port-Royal, rappresentava la prima copia dei frammenti pascaliani « tels qu'ils étaient et dans la même confusion qu'on les avait trouv s », come attesta E. Périer, sostiene l'urgenza di attenersi ad essa onde la classificazione delle « Pensées » presenti una vera garanzia di seriet .

Cos , affermato « chiffres en mains » che la « Copie » risponde alla prima riproduzione avvenuta nel 1662 del caotico materiale pascaliano, vale, per la classificazione dei titoli, la stessa fissata dal manoscritto stesso. Che poi a questa disposizione non sia corrisposta una totale classificazione dei frammenti, e che molti di essi appaiano senza alcun ordine, ci    dovuto alla malattia che ha impedito a Pascal una successiva at-

tivit  dopo il primo « arrangement » dei suoi manoscritti, — stesi da principio su grandi fogli ed in seguito in parte frazionati per adattarli ai vari argomenti —, fissato da tutti i critici verso il 1658. In questo senso il Lafuma ritiene assai proficua la introduzione dei frammenti non classificati e aventi un immediato riferimento ai titoli della disposizione generale fissata da Pascal, nelle rispettive 27 sezioni dello schema stesso.

Quanto poi al « Recueil original » (Ms. 9202 B. N.), nel quale sono riuniti i numerosi manoscritti pascaliani, il Lafuma, opponendosi all'opinione di alcuni illustri critici (v. BRUNSCHVIGG, ediz. maior t. 1, p. III; STROWSKI, Oeuvres de P., Ollendorff, Paris, 1931) dimostra che la raccolta   opera di L. Périer, nipote di Pascal, anzich  di un « relieur illettr  »; che essa fu condotta a termine prima della consegna ai Blancs-Manteaux (Bibliothèque de St. Germain-des-Pr s), quindi antecedentemente al 1711, (contro l'opinione del TOURNEUR, l'Autore della edizione paleografica « Pensées », 2 voll., Vrin, Paris, 1948); per questo esso   l'espressione anzich  dell'ordine primitivo, delle trasformazioni che la disposizione dei manoscritti aveva subito (contro il MICHAUD, Pensées, Fribourg, 1896, t. LXXXV).

Questo il senso delle pi  importanti conclusioni del Lafuma, il quale ha anche identificato nel Ms. 12449 B.N. la copia del Ms. 9203, redatto nella stessa epoca, ed ha pure sostenuto che il « Discours sur les pensées » di Filleau de la Chaise, apparso nel 1667 e posto accanto alle « Pensées » dal 1678, anzich  rispondere semplicemente alla sintesi della conferenza tenuta da Pascal ai suoi amici di Port-Royal nel 1658, presuppone anche la consultazione della « Copie » condotta a termine precedentemente.

Passando ora ad una modesta valutazione intorno all'opera del Lafuma, della quale riconosciamo tutta la importanza per le future edizioni, potrei ripetere quanto A. Béguin, autore della prefazione alle « Recherches pascaliennes », dice al riguardo: « ce sont ses principes eux-mêmes, qui me trouvent rebelle » (pag. 13).

Per onest  scientifica, ben lungi da quel procedimento spesso usato dalla critica che maschera con lodi i colpi per renderli meno duri e per non comprometersi, sottolineiamo l'utilit  del lavoro dello studioso francese, minuziosa e modesta, che un serio critico di Pascal non potr  trascurare, rappresentando una importante conclusione per la

*indagine materiale* dei documenti; ma è proprio questa *materialità*, questa ricerca *esclusiva*, fondata su « chiffres », « papiers », calligrafie, segni, date, che ci sconcerta. Pur non contestando il valore di queste prove, ritenendole anzi necessarie perchè la ricerca offra una vera garanzia, mentre ci asteniamo dall'entrare in una contestazione di questi dati materiali che richiedono una competenza non comune, non possiamo non osservare come tutto il lavoro del Lafuma risponde semplicemente alla fase preparatoria dell'Apologia pascaliana, necessaria, ma non sufficiente.

E mi spiego: proprio perchè l'opera pascaliana risponde alla precisa attività del convertito che, avendo consumato interiormente la verità e la validità dei grandi dogmi della religione cristiana, si propone di condurre anche i fratelli alla riforma interiore valendosi del metodo di immanenza come strumento efficace, il trascurare i motivi che fanno da genesi all'Apologia stessa, il prescindere da questi elementi nel ricomporla, valutando esclusivamente dei frammenti scarniti e disordinati, ci sembra un grave torto se non alla materialità, alla sostanza della produzione pascaliana. Intendiamoci: non voglio con questo togliere alle « Pensées » il loro fondamento oggettivo basato sui documenti, per lasciarla all'arbitrio di una interpretazione soggettiva fondata su un processo alle intenzioni. Al contrario, lo ripeto, pur stimando la « Copie » un manoscritto di grande importanza, la base per la ricostruzione della Apologia, riterrei tuttavia che il vero criterio che dovrebbe guidare nella classificazione dei numerosi frammenti sparsi per introdurli nella sezione che li riguarda, *dovrebbe fondarsi, oltre che sulla materialità dei documenti, sullo spirito che li anima* e che non sarebbe difficile scorgere, senza alcun processo alle intenzioni, affrontando quei numerosi frammenti che Pascal tracciò di suo pugno, assai efficaci nel darci il vero significato della sua conversione, della sua eroica trasformazione successiva, della sua attività di apologista, genesi appunto dell'Apologia stessa.

Questo diciamo senza alcun falso sentimentalismo, come cultori del pensiero di Blaise Pascal, stimando « scientifica » non soltanto la considerazione e la valutazione materiale dei documenti, delle date e dei segni, — che presi da soli non hanno alcun senso, nè tanto meno possono averlo in un'opera essenzialmente vitale, nata da un grande cuore —, ma anche l'accertamento di quegli elementi da Pascal stesso rivelati e che hanno condizionato la sua Apologia. Non ignoriamo le difficoltà di simile procedimento, nè i pericoli che esso può schiudere, tuttavia esso vuol esprimere il desiderio che Pascal sia penetrato più pascalianamente, altrimenti, ci perdoni il Lafuma la nostra schiettezza, la stessa scernita e composizione dei frammenti, risulterebbe alquanto discutibile. La prova più chiara al riguardo ci è data dalla posizione presa dal Lafuma nei confronti del « Mystère de Jésus », il famoso frammento che in altro luogo abbiamo già definito « la conversione pascaliana portata su un piano universale », e che, appunto per questo motivo, tenendo conto della *genesi* e dello *scopo* dell'Apologia, riteniamo col Béguin una « pièce maîtresse » dell'opera pasca-

liana. Ecco la ragione addotta dal Lafuma per escludere il « Mystère » dall'Apologia: « Si Pascal destinait le Mystère à l'Apologie, son entourage immédiat l'aurait peut-être, su, et Gilberte Périer se serait empressée de communiquer cette pièce maîtresse au comité, qui pendant quelque temps, essaya de reconstituer l'ouvrage projeté par son frère. G. Périer en a reconnu le caractère intime, puisqu'elle n'a pas communiqué le Mystère aux copistes » (pag. 145).

Così il Lafuma preferisce affidarsi all'ipotesi che l'ispirazione del frammento fosse data a Pascal dalla sorella Jacqueline che in convento, seguendo l'usanza di quei tempi, udiva delle meditazioni improvvisate sui misteri della vita di Cristo, anzichè ritenerla il prodotto più genuino della conversione pascaliana, intesa a condurre il libertino alla redenzione interiore mediante l'Apologia, di cui il « Mystère », costituirebbe il coronamento (v. Béguin).

Le ragioni riportate dal Lafuma che condannerebbe la nostra critica interna perchè in contraddizione « absolue » con quella esterna, non ci convincono. Che cosa è questa « critica esterna »? Forse l'atto arbitrario di G. Périer? Ci permetta il Lafuma di osservare che ciò non è motivo sufficiente, nè sarebbero sufficienti tutte quelle ragioni addotte prescindendo dallo spirito pascaliano del quale l'Apologia è essenzialmente pervasa, pur nella sua frammentarietà; quel ricorso poi all'ispirazione della sorella Jacqueline, quell'ipotesi avanzata al riguardo, ci sconcerta e ci stupisce alquanto, soprattutto se teniamo conto che il Lafuma ha avuto un contatto assai prolungato con Pascal, e crea il sospetto che talvolta la lettera uccida lo spirito.

Più convincenti ci sembrano invece le ragioni sia esterne che interne addotte dall'Autore per contestare la paternità pascaliana al « Discours sur les passions de l'âme », il manoscritto scoperto da V. Cousin nel 1843 e da lui attribuito a Pascal.

Evitando attualmente di entrare nella discussione al riguardo, soprattutto nel timore di dovermi arrestare imperdonabilmente alla superficie per rispettare dei limiti, rimando ad altra occasione l'esame delle opinioni dei critici più autorevoli al riguardo, esprimendo unicamente la mia convinzione che una vera soluzione della questione potrà mostrarsi solo qualora, accertata la concezione pascaliana del reale, presupposto di ogni ulteriore quesito, il « Discours » risulti o meno condizionato da essa. Per onestà scientifica riteniamo ad ogni modo di dover sottolineare le seguenti frasi del Lafuma: « Un commerce presque quotidien depuis des années avec l'auteur des Pensées nous a coïncu qu'il n'était pas celui du Discours » (pag. 102) e più avanti: « Nous avons trop vécu dans l'intimité des Pensées pour nous laisser impressionner par des arguments d'autorité » (pagina 103).

Il motivo per cui abbiamo scelto queste ragioni apparentemente generiche, anzichè le successive assai validamente fondate, risponde a un'esigenza di giustizia nei confronti del Lafuma. Che egli abbia saputo portare delle buone argomentazioni fondate sulla critica esterna del « Discours », non ci stupisce affatto, dopo le sue autorevoli scopere-

te; ciò che interessa attualmente è invece notare come il « Discours » sia stato penetrato anche internamente; per cui oseremmo esprimere la speranza che tale penetrazione voglia l'Autore estendere anche alle « Pensées »: ne avremmo una edizione perfetta. E forse nessuno più del Lafuma, che il materiale pascaliano possiede con una sicurezza eccezionale, nè si lascerebbe trasportare da entusiasmi soggettivi, essendo cresciuto alla scuola dei documenti, potrebbe soddisfare alla esigenza di ogni serio studioso di Pascal: quella di vedere la materia rianimata dallo spirito.

C. CALVETTI

G. P. SCARLATA, *Dio e l'individuo*. Un vol. di pag. 268, Padova, Cedam, 1949.

La Cedam pubblica questo volume nella Collana filosofica « Problemi d'oggi »; l'A., che è archivistica di Stato, ha dato anche agli studi letterari ben quattro lavori, più una breve *Introduzione allo studio dell'adolescenza*. Ecco ora una traccia sommaria del volume che ci interessa.

Prendendo le mosse dal Vico, di contro alla logica ragionata dell'intelletto, che procede per concetti e riflessioni astratte, nella prima parte del suo lavoro lo Scarlata precisa quella che è l'*idiologica*, i cui elementi primordiali sono la fede, le superstizioni, le abitudini e le tendenze, le appetizioni e le volizioni, le sensazioni ottenute tramite i sensi esterni e che sono diverse da individuo ad individuo, anche se raccolte sulla stessa ed identica realtà, giacchè nessun individuo si trova nelle medesime condizioni funzionali d'un altro individuo, di fronte ad una determinata realtà. La parola della logica astratta si sforza di rendere intelligibile per sè e per gli altri questo mondo idologico interiore, ma ci riesce solo parzialmente ed in modo incerto. Tuttavia l'*idiologica* dev'essere integrata dalla logica, perchè l'individuo non può vivere nell'isolamento e per comunicare cogli altri deve mettersi su di una via comune a tutti.

Nella seconda parte del suo studio, lo Scarlata intraprende una descrizione dell'individuo e della sua tragedia, la cui prima sorgente è da ricercarsi nelle antinomie intrinseche alla sua natura: dovere ed egoismo, sentimento e ragione, carne e spirito. Dall'incomprensione tra gli individui, dipendente dalle loro diverse idiologiche, procede l'anarchismo ed il solipsismo.

Legge conaturata coll'individuo è: liberarsi dall'egoismo, superare la precarietà fisica e mentale dell'individualismo. Nell'età preistorica questo riusciva più facile, mentre coll'arricchirsi della personalità, lo spirito individualista si è accentuato; di conseguenza anche la tragedia dell'individuo si è fatta più grave. Ma « l'egoismo deve rinunciare a parte delle sue necessità. È questa l'angosciante tragedia dell'umana creatura » (p. 53). L'A. distingue questi tipi di necessità: la necessità assoluta di Dio, necessità delle necessità; la necessità ipotetica e relativa delle creature (*si quid est, dum est, non potest non esse*); inerenti a questa, le necessità naturali immanenti alla natura fisica (tempo, spazio, leggi fisiche...);

le necessità immanenti alla natura biopsichica (nascere, nutrirsi, morire...); le necessità sociali o propriamente umane.

Oltre alle necessità, anche il caso incide su tante azioni e determinazioni dell'individuo; caso e contingenza costituiscono due aspetti del problema dell'esistere. Ogni contingente è « possibilità d'esistere e di non esistere e di esistere in modi diversi » (p. 113); tragedia dell'individuo è anche quella di poter realizzare appena un minimo di ciò che potrebbe essere. Comunque, a mezzo dei possibili, l'individuo può, in qualche modo, evadere oltre la muraglia delle sue necessità. Poeti ed artisti appunto rendono sensibile anche per gli altri ciò che in loro era solo un possibile; parimenti i filosofi vivono e comunicano un'idea che rende possibile a tutti una particolare visione sistematica della realtà. Poeti e filosofi creano e descrivono esistenze possibili; arte e filosofia aiutano a trascendere l'egoismo individualistico. Per questa via s'è messa la civiltà ellenica, come ci è esposto nella terza parte del volume.

L'arte supera l'egoismo mirando all'universale; essa però è mimesi, dove l'imitante deve solidarizzare coll'imitato. Qui è la catarsi dell'arte contro le passioni, che sono affezioni individualistiche; la tragedia ha avuto una parte notevole in questa funzione.

Ma « l'interesse speculativo, razionalmente equilibratore dei greci fu appagato meglio dalla filosofia, superatrice della fenomenicità dell'esistenza con l'assoluto logico trascendente, in cui l'individualità irrazionale era livellata, uniformata, obliata anche e conglobata nell'assoluto stesso » (p. 148).

La filosofia dei Presocratici fu antiindividualista; perchè tutta presa dalla ricerca dell'*archè* universale; rappresenta il dramma della molteplicità e dell'individualità che aspirano all'unità trascendente; la logica contro l'idiologica. I Sofisti fondano la loro filosofia sul *logos*, inteso sia come parola che come pensiero, ma in senso individualistico; colla Sofistica si ha dunque un brusco ritorno all'individualismo egoistico. Ha senso individualistico ed empirico la proposizione di Protagora, che pone l'uomo misura di tutte le cose. Gorgia è un individualista anche più rigoroso quando afferma che l'individuo non può essere misura che di se stesso. « Mossero i Sofisti dallo scetticismo sulla conoscenza oggettiva, universale, ed arrivarono, parimenti, allo scetticismo sulla stessa conoscenza individualistica ed empirica » (p. 196).

La reazione antisofistica (logica contro idiologica) sarà promossa e sostenuta efficacemente da Socrate, Platone ed Aristotele. Anche il progresso giuridico-politico andrà dall'individuo alla partecipazione sempre più vasta di classi al governo della comunità; si cercheranno con le altre individualità vincoli sempre maggiori, sino ad abbracciarle nelle superiori categorie dell'amore e del divino. Dopo Aristotele, la logica decade; nel mondo romano diventa strumento della retorica; nel mondo cristiano riveste il nuovo pensiero coll'assimilazione del platonismo e dell'aristotelismo. L'antiaristotelismo del Rinascimento è la rivolta dell'Europa contro l'ellenismo; nel pensiero scientifico moderno, la logica è a servizio dell'indu-