

PIERO DI GIOVANNI EDITORE DI NIETZSCHE

Author(s): Paolo D'Iorio and Francesco Fronterotta

Source: *Rivista di Storia della Filosofia* (1984-), Vol. 51, No. 1 (1996), pp. 137-153

Published by: FrancoAngeli srl

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/44023089>

Accessed: 17-06-2020 14:27 UTC

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

*FrancoAngeli srl* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Rivista di Storia della Filosofia* (1984-)

PIERO DI GIOVANNI EDITORE DI NIETZSCHE

di Paolo D'Iorio e Francesco Fronterotta

In attesa degli ultimi volumi dell'edizione critica di Nietzsche curata da Colli e Montinari, sono recentemente fiorite alcune iniziative editoriali, forse stimolate dal centocinquantenario della nascita del filosofo, che cercano di colmare almeno provvisoriamente le lacune rimaste. In Germania sono stati ripubblicati i primi volumi della *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, incompiuta a causa dello scoppio della seconda guerra mondiale<sup>1</sup>. In Francia hanno visto la luce una raccolta di scritti giovanili su Democrito, le lezioni su Platone, le interessanti lezioni sul servizio divino presso i Greci, le lezioni sull'*Edipo re* di Sofocle e due volumi di scritti giovanili<sup>2</sup>. In Inghilterra sono state tradotte (in modo assai discutibile) le lezioni sulla retorica<sup>3</sup>. In Italia

1. Friedrich Nietzsche, *Werke und Briefe, Historisch-kritische Gesamtausgabe*, München: C.H. Beck'sche Verlags-Buchhandlung 1933-1940 a cura di Hans Joachim Mette e Karl Schlechta. I cinque volumi pubblicati comprendono i testi del periodo 1854-1869 e sono stati riproposti dalla *Deutscher Taschenbuch Verlag*.

2. Friedrich Nietzsche, *Sur Démocrite*. Traduit de l'allemand et présenté par Philippe Ducat. Postface de Jean-Luc Nancy, Paris: Éditions Métailié 1990, pp. 149; *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, traduit de l'allemand et présenté par Olivier Berrichon-Sedeyn, Combas: Édition de l'éclat 1991, pp. 88; *Le service divin des grecs*, traduction, introduction et notes d'Emmanuel Cattin, Paris: Édition de l'Herne 1991, pp. 214; *Introduction aux leçons sur l'Oedipe-Roi de Sophocle*, traduction de Françoise Dastur et Michel Haar, avec une présentation de Michel Haar, La Versanne: Encre Marine 1994, pp. 314; *Premiers écrits. Le monde te prend tel que tu te donnes*, traduit de l'allemand et préfacé par Jean-Louis Backès, Le Cherche-Midi 1994, 214, p. 110; *Écrits autobiographiques 1856-1869*, traduction et notes de Marc Crépon, Paris: PUF 1994, pp. 236.

3. *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, ed. and translation with a Critical Introduction by S.L. Gilman, C. Blair, D.J. Parent, Oxford 1989. Si veda anche la recensione di A. Bierl e W.M. Calder III, «Friedrich Nietzsche: Abriss der Geschichte der Beredsamkeit. A new Edition», *Nietzsche-Studien*, 21 (1992) pp. 363-389.

*Rivista di storia della filosofia* n. 1, 1996

la stessa Adelphi ha pubblicato due ottime anticipazioni: una di carattere biografico e l'altra di carattere filosofico cui si sono aggiunte, presso altri editori, la traduzione dello scritto su Teognide di Megara e le lezioni sulla storia della tragedia greca<sup>4</sup>. Oltre al volume sui filosofi preplatonici di cui ci occuperemo in queste pagine (Friedrich Nietzsche, *I filosofi preplatonici*, a cura di Piero Di Giovanni, Roma-Bari: Editori Laterza 1994, pp. 153, Lit. 25.000), Piero Di Giovanni aveva già pubblicato da Bollati Boringhieri, nel 1991, una versione italiana delle lezioni su Platone<sup>5</sup>.

### 1. La «prima versione integrale»

Sandro Barbera – recensendo le lezioni di Nietzsche su Platone – osserva che i lettori «hanno il diritto di sapere che il testo loro proposto non è solo genericamente incompleto e difforme dall'originale, ma gravemente mutilo, poiché riproduce circa un quarto del manoscritto nietzscheano»<sup>6</sup>. Bene, questa volta Di Giovanni intende pubblicare la «prima versione integrale» del testo delle lezioni sui preplatonici<sup>7</sup>.

Ma quanto integrale? Di Giovanni ha aggiunto i tre capitoli che gli editori della GOA avevano deliberatamente tralasciato<sup>8</sup>. Tuttavia, se avesse sfogliato più attentamente il manoscritto, si sarebbe accorto che era inedito anche il capitolo su Anassimandro (in cui si trova, fra l'altro, un'interessante discussione sulla natura dell'*apeiron*). GOA pubblicava soltanto le ultime dieci ri-

4. Friedrich Nietzsche, *La mia vita. Scritti autobiografici 1856-1869*, nota introduttiva di Mazzino Montinari, versione di Mario Carpitella, Milano: Adelphi 1977, pp. 187; *Appunti filosofici 1867-1869. Omero e la filologia classica*, a cura di Giuliano Campioni e Federico Gerratana, Milano: Adelphi 1993, pp. 290; *Teognide di Megara*, a cura di Antimo Negri, Roma-Bari: Laterza 1985, pp. 177; *Sulla storia della tragedia*, a cura di Gherardo Ugolini, Napoli: Cronopio 1994, pp. 140.

5. Friedrich Nietzsche, *Plato amicus, sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, a cura di Piero Di Giovanni, Torino: Bollati Boringhieri 1991, pp. 121.

6. Sandro Barbera, «Le disavventure di Nietzsche in casa Bollati», *Belfagor*, XLVII (1992), pp. 461-462.

7. Cfr. p. XXXI, si veda anche la quarta di copertina e le pagine IX, X, XXIX (i numeri di pagina fra parentesi senz'altra indicazione si riferiscono a F. Nietzsche, *I filosofi preplatonici*, a cura di Piero Di Giovanni, *cit.*). Il testo finora disponibile, contenuto nel XIX volume della *Großoktavausgabe* (= Friedrich Nietzsche, *Werke*, Leipzig: Naumann/Kröner 1894 ss., abbr. in GOA) non conteneva che un'ampia scelta di brani delle lezioni.

8. Questi tre capitoli, detto per inciso, non si trovano «compresi tra le pagine 48 e 72» del manoscritto «occupando ben 24 delle 102 pagine di cui è composto tutto il testo», come afferma il Di Giovanni, ma dalla pagina 70 alla 105 occupando solo 18 pagine di testo. Vogliamo sperare che Di Giovanni abbia utilizzato il quaderno di Nietzsche – e non una delle copie manoscritte che si trovano all'«archivio Goethe-Schiller di Weimar – e che si sia «semplicemente» sbagliato a contare le pagine.

ghe non segnalando di aver omesso tutto il resto, e così Di Giovanni *non se n'è accorto*.

Ancora più inspiegabile è l'omissione della parte iniziale del capoverso su Empedocle. Questa volta la stessa GOA segnalava di avere tralasciato «alcune considerazioni cronologiche». In realtà, in questa parte inedita si trova un dotto tentativo, da parte di Nietzsche, di risolvere la complessa questione della cronologia di Empedocle. A pagina 105 del manoscritto, Nietzsche dà una prima sistemazione dei dati cronologici cercando di comporre il disaccordo delle fonti antiche. Tuttavia non è ancora soddisfatto: cancella con tratti di penna l'ipotesi fatta alla pagina 105 e, alla pagina 104, tenta un'altra combinazione. Di Giovanni salta direttamente tutte queste considerazioni, senza nemmeno curarsi di avvertire il suo ignaro lettore. Da una «prima edizione integrale» ci saremmo aspettati di più<sup>9</sup>.

Inoltre il nostro editore non sembra avere le idee chiare sul *luogo* in cui sono conservati i manoscritti di Nietzsche. Sia nella quarta di copertina che a pagina XXIX, scrive che il testo delle lezioni è conservato presso la biblioteca Nazionale Forschungs- und Gedenkstätten der Klassischen deutschen Literatur dell'Archivio Goethe-Schiller di Weimar<sup>10</sup>. Questo vale per P.D.G., l'autore della nota al testo, perché invece Piero Di Giovanni, l'autore dell'introduzione, sa perfettamente che «i manoscritti sono tuttora conservati nell'Archivio Goethe-Schiller, che assieme ad altre istituzioni culturali, dopo il crollo del muro di Berlino, fa capo alla Stiftung Weimarer Klassik» (p. XXVII). Evidentemente l'autore della nota al testo e quello dell'introduzione non si sono consultati. Anche perché uno ci dice che le lezioni sono state terminate nel 1876, l'altro che le note alle lezioni (che sono evidentemente posteriori alla redazione del testo) sono state scritte da Nietzsche «subito dopo l'inizio della stesura delle lezioni, nel corso dell'inverno 1872-1873». Subito dopo l'inizio? Forse voleva scrivere “subito dopo la *fine* della stesura”? oppure intende

9. A proposito di inediti: non vogliamo entrare nel merito della decifrazione del manoscritto (anche perché si tratta di una edizione italiana), ma non ci aspettavamo di trovare un errore alla terza parola del primo dei capitoli che hanno rivisto la luce grazie a Di Giovanni. Nietzsche scrive: «Parm. und Herakl. sind Zeitgenossen». Traduzione di Di Giovanni: «Parmenide ed Erodoto sono contemporanei».

10. Ora, a Weimar esiste la *Anna Amalia Bibliothek* (già *Bibliothek der deutschen Klassiker*) che non contiene i manoscritti (salvo alcune bozze di stampa corrette da Nietzsche), ma quello che resta della biblioteca personale di Nietzsche. I manoscritti sono custoditi all'Archivio Goethe-Schiller. La *Nationale Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur* non è affatto una biblioteca: era, al tempo della DDR, l'organismo che controllava tutte le istituzioni culturali di Weimar, fra cui anche l'Archivio Goethe-Schiller e la *Bibliothek der deutschen Klassiker*. Oggi la *Nationale Forschungs- und Gedenkstätten* non esiste più ed è stata sostituita dalla *Stiftung Weimarer Klassiker*.

contestualmente al testo delle lezioni? E in base a quale criterio lo afferma? Non in base a GOA (XIX, pagina 399) che ipotizza un'altra datazione.

Altra particolarità di questa edizione è che Di Giovanni, forse per compensare le molte lacune, *aggiunge*, qua e là, parole e frasi che non si trovano nel manoscritto. A pagina 13, per esempio, leggiamo (sottolineatura nostra):

Platone (*Leggi*, 715e) lo definisce un παλαιὸς λόγος (antico racconto). *Nello Pseudoaristotele (De mundo, 7 401a 27) si dice: «Zeus è il principio, Zeus è il mezzo, da Zeus tutto quanto deriva»,*

come «traduzione» di questo testo di Nietzsche (manoscritto pagina 13):

Plato leg. IV 715 E führt als einen παλαιὸς λόγος an: Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.

E lo Pseudoaristotele? Passava di lì... Senza contare che anche la traduzione della prima frase è sbagliata. Un buon curatore avrebbe dovuto comunicare al suo lettore le seguenti informazioni: 1) anzitutto che il testo di Platone differisce leggermente da quello citato da Nietzsche<sup>11</sup>. 2) In secondo luogo che una diversa versione di questo detto orfico è riportata dallo pseudo-Aristotele, *De mundo* 7<sup>12</sup>. 3) Infine che Nietzsche non cita né da Platone né dallo pseudo-Aristotele, ma dalla pagina 29 della *Geschichte der Philosophie* di Friedrich Ueberweg<sup>13</sup>, in cui si legge:

Als der ewige Herrscher im All und zwar als die Seele der Welt erscheint Zeus in dem Verse, auf den Plato Leg. IV, 715 E als einen παλαιὸς λόγος anspielt: Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.

A pagina 97 Di Giovanni aggiunge addirittura due versi di Lucrezio ai due citati da Nietzsche:

Lucrezio sull'uso del termine *ὁμοιομερῶς* ricorda: «Ora consideriamo l'omeomeria di Anassagora. Così è definita dai Greci, e la definizione è intraducibile nella nostra lingua per la sua povertà lessicale. Tuttavia è facile esporre la dottrina in nostre parole (23)».

23. «Nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomerian, / quam Grai memorant nec nostra dicere lingua / concedit nobis patrii sermonis egestas, / sed tamen ipsam rem facilest exponere verbis» (*De rerum natura*, I 830-834).

11. Cfr. Platone, *Leg.* 715e7-716a1: ὁ μὲν δὴ θεός, ὡσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων.

12. In DK, I B 6 = *Orphica*, fr. 21a, 2 Kern: Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.

13. Friedrich Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Teil: Das Alterthum*, Berlin: Mittler und Sohn 1867, pp. I-XI, 298, testo conservato ancora oggi nella biblioteca di Nietzsche.

Dove Nietzsche scriveva, più modestamente (pagina 102 del manoscritto):

Lucrez gebraucht zuerst *ὁμοιομερέα* I 830 nunc et Anaxagorae scrutemus homoeomeriam / quam Grai memorant usw.

Non c'è bisogno di sapere il tedesco e il latino per accorgersi che nella versione di Di Giovanni c'è qualcosa di troppo (inoltre solo con una buona dose di fantasia si può tradurre «Lucrez gebraucht zuerst *ὁμοιομερέα*» con «Lucrezio sull'uso del termine *ὁμοιομερέα* ricorda:»).

Ma forse quest'aggiunta serve a bilanciare la frase che Di Giovanni ha *soppresso* nella pagina precedente. Dopo: «Πλήθος in questo caso non significa quantità, ma estensione nello spazio, ampiezza, larghezza» Di Giovanni mette punto. Nietzsche invece metteva *due* punti e continuava:

wie z. B. Herod. I 203 ὄρος πλήθει μέγιστον καὶ μεγάλῃ ὑψηλότατον. καὶ πλήθει καὶ μεγάλῃ ist = nach Ausdehnung in Breite u. Höhe. πλήθος καὶ μικρότ. «Größe u. Kleinheit».

Anche a pagina 90 Di Giovanni sopprime un brano. Dopo: «la seconda ipotesi è *μίξις* (unione) e *διάκρισις* (divisione)», Nietzsche continuava:

Nun aber war die ältere Theorie, daß *ein* Element alle Dinge erkläre: daß alle Qualitäten im Grunde auf eine Qualität zurückgehen, sei es Luft oder Feuer. Dagegen behauptet nun Anaxag., noch seine Theorie von der *μίξις* u. *διάκρισις*.

Tanto per esaurire la gamma degli interventi possibili, Di Giovanni non solo toglie e aggiunge, ma spesso *modifica*. Ancora, a pagina 96, si trova una citazione da Aristotele che anziché essere la traduzione di Di Giovanni dal tedesco di Nietzsche, è la traduzione di Giovanni Reale dal greco di Aristotele. Nietzsche scrive: «ehe eine Absonderung vor sich gegangen ist, ließ sich von jener Substanz offenbar gar nicht aussagen» e Di Giovanni, anziché tradurre dal tedesco, riporta: «Infatti, quando ancora nulla era distinto, evidentemente non era possibile affermare nulla di vero di quella sostanza» che corrisponde alla versione della *Metafisica* di Aristotele curata da Giovanni Reale, Napoli: Loffredo 1968, p. 126.

Quando invece sarebbe il caso di intervenire sul manoscritto per correggere un *lapsus calami* di Nietzsche, Di Giovanni procede beato senza accorgersi che quello che sta traducendo non ha senso. Si veda p. 75 (capitolo su Parmenide, sottolineatura nostra):

In Anassimandro per la prima volta viene fuori il contrasto tra il mondo dell'essere e il mondo del divenire (non-essere): egli fa nascere l'ultimo dal principio dualistico di caldo e freddo. *Anassimandro* fa il tentativo di prevenire questa scissione netta, in modo da riscontrare, come immanenti a questo mondo, le sfere contrapposte di essere e non-essere: egli trasferisce il contrasto di essere e non-essere nel principio dualistico della spiegazione del mondo. Queste due tavole di categorie, di cui Anassiman-

dro ha concepito solo la coppia «caldo e freddo», sono le seguenti: ente/non-ente, fuoco *aria*/tenebra notte [...].

L'Anassimandro che abbiamo sottolineato è chiaramente un *lapsus calami* di Nietzsche. Il manoscritto riporta una «A...», ma il contesto ci rivela che Nietzsche intendeva riferirsi a Parmenide. Nietzsche sta spiegando la differenza fra Parmenide e Anassimandro, non quella di Anassimandro con se stesso. Ma Di Giovanni ha da pensare ai propri *lapsus calami* (contrappone alla coppia tenebra-notte la coppia fuoco-aria che nel manoscritto era *Feuer Licht*) e non può certo prestare attenzione a quelli di Nietzsche.

Infine un'ultima osservazione, forse banale ma necessaria. Di Giovanni poteva astenersi almeno dal *modificare i titoli* delle lezioni. GOA apriva il primo capitolo con un modesto *Einleitung*, segnalando in nota che il titolo non si trovava nel manoscritto (formula elegante per dire che lo avevano aggiunto i curatori). Il nostro P.D.G. fa stampare un «Origini e caratteri della filosofia greca» che è completamente inventato. Nietzsche, modesto e inascoltato, titolava semplicemente: *Vorlesung I. (Lezione I)*.

Per il capitolo 2, invece il nostro si accontenta di tradurre il titolo *Der σοφός*, (che GOA metteva fra parentesi quadre) con «Il sapiente», mentre Nietzsche, che evidentemente aveva poca fantasia, aveva scritto il solito «*Vorlesung 2*». Il quarto capitolo era dedicato, secondo Nietzsche, a *Die Vorstufen des σοφός άνήρ*, che GOA riportava correttamente mentre Di Giovanni traduce «Gli stadi iniziali di uomo sapiente» (tanto il greco non lo studia più nessuno). C'è poi il problema della numerazione dei capitoli. Nel manoscritto, il corso è diviso in 17 lezioni numerate da 1 a 16 con la ripetizione del numero 3. Di Giovanni, seguendo GOA, numera invece da 1 a 17, senza ripetere il numero 3. Per cui la lezione numero 4 secondo Nietzsche diviene in GOA e in Di Giovanni la numero 5 e così via. Forse Nietzsche si era semplicemente sbagliato nella numerazione, ma perché non avvertirne il lettore?

## 2. L'onorevole arte di pubblicare Nietzsche

Scrivete Barbera: «Se al curatore italiano è sembrato “giocoforza fondarsi sul testo della precedente edizione Kröner”, bisogna aggiungere che tale giocoforza è ormai inadeguato rispetto all'attuale standard delle esigenze dei lettori, i quali possono aspettarsi che si entri in competizione con il naturale editore italiano di Nietzsche ad armi pari, *iuxta philologica principia*». Bene: ecco un saggio delle armi filologiche del Di Giovanni.

In effetti Nietzsche non portò mai a conclusione il suo lavoro dedicato a *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* [...]. Anche *Il libro del filosofo* rimase un progetto, steso solo in forma frammentaria negli anni tra il 1872 e il 1875. Sicché l'unico lavoro completo sulla storia della filosofia greca da Talete a Socrate è costituito dalle sue lezioni universitarie *portate a termine nel semestre estivo del 1876*. Così è accaduto che il suo ampio progetto di scrivere *Il libro del filosofo, di cui faceva parte anche*

*La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, è rimasto allo stato frammentario; e in particolare *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* è rimasta ferma a Empedocle<sup>14</sup>.

Il nostro studioso ed editore di Nietzsche evidentemente non conosce né la data di composizione né la natura del testo che pubblica. Le lezioni sui filosofi preplatonici sono state scritte e tenute nel semestre estivo del 1872. Nietzsche ha poi continuato a lavorare a questo progetto, come testimoniano il primo (incompleto) tentativo di rielaborazione (manoscritto MP XII 4) e il manoscritto portato a Bayreuth il 6 aprile 1873 per darne lettura al Maestro (cioè U I 8 quaderno di 108 pagine in quarto), comunemente stampato sotto il titolo *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*<sup>15</sup>. Il testo delle lezioni, quindi è stato «portato a termine» alla fine del semestre estivo del 1872. Successivamente Nietzsche ha aggiunto alcune annotazioni e integrazioni per lo più sulle pagine pari del quaderno (che come sua abitudine, aveva lasciato bianche). Ma queste annotazioni (come si evince dal confronto con i frammenti postumi contemporanei – e a differenza di quello che sostiene GOA, XIX, pagina 399) non possono essere datate oltre l'inizio del 1874. Questo per quanto riguarda il progetto letterario. Invece, per quanto riguarda l'attività didattica, nel semestre estivo 1873, nel semestre invernale 1875 (limitatamente a Democrito e solo fino alla metà di febbraio, quando Nietzsche cade malato) e per l'ultima volta nel semestre estivo 1876, Nietzsche ha *riletto* davanti ai suoi studenti il suo elegante quaderno in quarto rilegato in cuoio rosso che conteneva le *Vorlesungen* scritte nel 1872<sup>16</sup>.

Inoltre è stupefacente che Di Giovanni non sappia che *La filosofia nell'epoca tragica dei greci* e il cosiddetto *Libro del filosofo* non sono due opere diverse, ma due diversi titoli dati allo stesso progetto letterario. Di Giovanni non si rende conto che le lezioni sui filosofi preplatonici, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci* e i frammenti postumi del periodo (compresi quelli arbitrariamente stralciati dalla sorella e pubblicati nella raccolta intitolata *Philosophenbuch* – uno dei tanti titoli che Nietzsche si era appuntato nei suoi qua-

14. Cfr. p. XIV, sottolineatura aggiunta.

15. Esiste poi una copia di U I 8 che Nietzsche fece fare al suo scolaro Adolf Baumgartner (D 9), probabilmente nell'inverno 1874-1875, in vista di una rielaborazione a cui non mise più mano.

16. Per quello che riguarda i manoscritti di Nietzsche in questo periodo si veda Mazzino Montinari, «Sulla composizione degli scritti dal 1870 al 1873», in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo II, p. 421, e il volume 14, p. 108 delle *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1967-1977. Per l'attività accademica (Di Giovanni a p. IX si scorda anche di citare la ripetizione del corso sui preplatonici nel semestre invernale del 1875) si veda Curt Paul Janz, «Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869-1879», *Nietzsche-Studien* 3 (1974), pp. 192-203.



derni)<sup>17</sup>, fanno parte dello stesso progetto, che è quello di scrivere un libro sulla nascita della filosofia in Grecia. Forse l'equivoco nasce anche dal fatto che *Philosophenbuch* in tedesco vuol dire sia «Il libro del filosofo» che «Il libro dei filosofi» e in italiano avrebbe dovuto essere probabilmente tradotto in quest'ultima maniera, perché si tratta appunto del libro *sui filosofi preplatonici*.

Ma forse è troppo pretendere queste distinzioni da un editore che continua a sostenere che i frammenti postumi sono un'opera di Nietzsche. E persevera, nonostante l'avvertimento di Barbera (probabilmente troppo sottile e indiretto): «In modo francamente incomprensibile, egli [Di Giovanni] imputa alla "rilettura critico-filologica dei frammenti postumi" il fatto di aver "contribuito a lasciar in ombra" questo momento dell'attività di Nietzsche; ma quando poi si legge della "grande stagione della *Gaia scienza*, dello *Zarathustra* e dei *Frammenti postumi*" sorge il dubbio che non abbia, sulla natura di questi ultimi, le idee molto chiare». Evidentemente Di Giovanni continua a non avere le idee molto chiare, se scrive a pagina X che gli scritti giovanili di Nietzsche «non riproducono solo appunti, ma il più delle volte opere (come nel caso dei frammenti postumi e delle lezioni sui filosofi greci)». Forse è necessario chiarire una volta per tutte che i frammenti postumi non sono aforismi e tantomeno un'opera. Sono semplicemente appunti, stesure preparatorie di aforismi e di opere che, se pubblicati in ordine cronologico, permettono di comprendere la *genesì* delle opere di Nietzsche e di studiare il suo pensiero *in fieri*.

Il povero Barbera aveva provato a spiegare al nostro che le differenze, le svolte, le fratture «sono il sale dell'itinerario di Nietzsche» e che quindi la cronologia è di fondamentale importanza nello studio dell'evoluzione intellettuale di Nietzsche. Ma anche in questo caso Di Giovanni persevera nell'errore. A pagina XVIII troviamo scritto che nel 1872-1873 Nietzsche sarebbe stato «quasi invasato dal contenuto de *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer». Forse Di Giovanni si sbaglia di qualche anno. Nel 1872-1873

17. Nel 1978 la Savelli ha tradotto anche in italiano questo collage di appunti spacciato per libro, questa *Volontà di potenza* in sedicesimo col titolo *Il libro del filosofo*, testo che continua ad essere citato dagli interpreti meno aggiornati, ma che almeno non è stato ripubblicato. In compenso è stata pomposamente riproposta in Italia una nuova edizione della cosiddetta «Volontà di potenza», pubblicata da Bompiani a cura di Maurizio Ferraris e Pietro Kobau. Quella di Ferraris e Kobau è un'operazione molto discutibile da un punto di vista editoriale, realizzata con assoluta incompetenza storica e filologica. Completata, inoltre, da una postfazione pretenziosa quanto piena di errori materiali, sviste, plagii, ricostruzioni infondate, come hanno efficacemente dimostrato Giuliano Campioni («Nel deserto della scienza», *Belfagor*, marzo 1993), Marco Brusotti e Federico Gerratana («"Dappertutto e in nessun luogo". Volontà e potenza di un'edizione nietzscheana», *Giornale critico della filosofia italiana*, 1993, pp. 513-529). Purtroppo la metà dei filosofi e dei germanisti italiani non se ne è accorta – e l'altra metà ha applaudito!

Nietzsche ha piena coscienza dei limiti del sistema di Schopenhauer. Già le analisi critiche della primavera 1868 iniziavano con queste parole: «*Su Schopenhauer*. Un tentativo di spiegare il mondo a partire da un fattore dato. La cosa in sé assume una delle sue forme possibili. Il tentativo è fallito. Schopenhauer non lo riteneva un tentativo»<sup>18</sup>. Ciò che Nietzsche continua a valorizzare è soltanto la figura etica del filosofo; e la metafisica dell'artista della *Nascita della tragedia* non è certo una ripresa, ma semmai una forte trasformazione di concetti schopenhaueriani. Nelle lezioni sui preplatonici poi, l'immagine di Schopenhauer è molto diversa rispetto alla *Nascita della tragedia* e non vi si parla affatto di una «lotta per l'affermazione di una vita autentica», come scrive Di Giovanni, ma dello sviluppo progressivo del sapere filosofico e scientifico che culmina con la filosofia di Democrito. Certo, a conclusione della lezione su Democrito, Nietzsche fa valere contro il filosofo di Abdera l'obiezione che Schopenhauer rivolgeva contro il materialismo. Infatti il brano che Di Giovanni stampa come testo di Nietzsche alle pagine 122-123 – da «Si tratta di una notevole *petitio principii* [ma *ungeheure* è più forte di notevole, vuol dire piuttosto 'gigantesco', 'enorme', 'mostruoso']» fino a «se si rimuove il soggetto col pensiero [ma *wenn mann das Subjekt wegdenkt* significa piuttosto 'se si fa astrazione dal soggetto', 'se si prescinde dal soggetto']» – è in realtà una citazione dal *Mondo come volontà e rappresentazione*, § 7, p. 61 della traduzione italiana edita da Laterza<sup>19</sup>. Ma, nonostante l'obiezione di Schopenhauer, Nietzsche conclude dicendo che il materialismo è un'ipotesi fruttuosa che facilita il lavoro della scienza naturale, e i cui risultati mantengono, *per noi*, un carattere di verità, sebbene non ci permettano di accedere alla verità assoluta<sup>20</sup>.

Non rilevare le citazioni nascoste fa perdere la caratteristica di queste lezioni, che è quella di mettere a confronto diverse immagini del pensiero filosofico e scientifico dell'antichità e del mondo moderno. A proposito di Eraclito, per esempio, Di Giovanni scrive: «Pagine stupende sul divenire fanno riflettere non poco sull'entusiasmo con il quale Nietzsche studia soprattutto Eraclito,

18. Cfr. Friedrich Nietzsche, *Appunti filosofici 1867-1869, cit.*, pp. 92 ss. Sui termini della critica a Schopenhauer e in generale sull'importanza di questo filosofo per gli anni giovanili di Nietzsche si vedano le riassuntive e penetranti pagine dell'introduzione di Campioni e Gerrata (op. cit., pp. 13 ss.).

19. Gli studiosi di Nietzsche sono a conoscenza che questo brano è una citazione senza virgolette da Schopenhauer, perché è stato segnalato nella apposita rubrica «Beiträge zur Quellenforschung» delle *Nietzsche-Studien* (Band 22, 1993, pp. 400-401).

20. Difficilmente Di Giovanni può aver compreso la contrapposizione fra l'obiezione di Schopenhauer al materialismo e la risposta di Nietzsche, se ha tradotto: «*Dagegen ist der Materialismus eine werhvolle Hypothese von relativer Wahrheit*», con «Per tanto il materialismo rappresenta una pregevole ipotesi di verità relativa». Ma *Dagegen* significa 'ma', 'però', 'invece', 'al contrario', esprime un'opposizione, non una conseguenza logica, non un 'per tanto'.

che anticipa il senso della caducità che contraddistingue ogni forma di vita». Peccato che le pagine in questione non siano frutto dello studio e dell'entusiasmo di Nietzsche, ma siano copiate, parola per parola dal riassunto che Otto Liebmann aveva fatto della conferenza di Karl von Baer *Qual è la giusta concezione della natura vivente?*<sup>21</sup>. Di Giovanni avrebbe anzitutto dovuto segnalare che la fonte diretta di questi brani è il riassunto di Liebmann<sup>22</sup>, ma in ogni caso avrebbe dovuto almeno rilevare che nelle lezioni Nietzsche illustra il πάντα ἥεῖ eracleiteo attraverso la fisiologia della percezione temporale di von Baer, mentre nella *Filosofia nell'epoca tragica dei greci* la concezione della temporalità in Eraclito è tradotta in termini metafisici e paragonata a quella di Schopenhauer. Forse questo passaggio dalla fisiologia alla metafisica avrebbe interessato più di un interprete.

Più degli errori, quindi, inquietano le *omissioni*, le assenze. Non una parola sulla differenza di stile, di impostazione, di contenuto fra le differenti stesure del progetto. Non una parola, non un'ipotesi sul perché Nietzsche abbia abbandonato la composizione di questo libro a cui aveva lavorato con vero amore. Niente sulla questione delle cronologie dei filosofi, che è il tratto più nuovo e più interessante, da un punto di vista storico e filologico, delle lezioni sui prelatonici.

### 3. Un imponente «lavoro di verifica e di ricostruzione»

Non possiamo criticare le omissioni di Di Giovanni senza ricordare la sua buona volontà. Se nella recensione a *Plato amicus sed* Barbera gli ricordava che è schopenhaueriana «l'enfasi sullo "stupore" platonico o aristotelico come principio autentico di ogni prestazione intuitiva e della contemplazione filosofica del mondo, ancorché Di Giovanni preferisca vedere qui un Nietzsche impegnato a precorrere Husserl e Heidegger», questa volta, *repetita iuvant*, Di Giovanni scrive: «Sul concetto di ἀσυνείδητος Platone si è intrattenuto più volte, ma il maestro di Nietzsche è pure Schopenhauer che nella sua opera principale riprende appunto tale concetto» (p. XXIV).

21. Nietzsche infatti cita un lungo brano, *non* dal testo della conferenza di Karl E. von Bär (*Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? (Zur Eröffnung der Russischen entomologischen Gesellschaft im Mai 1869)*, Berlin: Hirschwald 1862), ma dal riassunto che ne aveva fatto Otto Liebmann in un articolo intitolato "Über subjective, objective und absolute Zeit", pubblicato nei *Philosophische Monatshefte*, (VII Band, Sommer und Wintersemester 1871/72, pp. 472 ss.). Nietzsche era solito consultare i *Philosophische Monatshefte* (il 29 novembre 1870 ne aveva preso in prestito un numero alla biblioteca universitaria di Basilea) su cui era stato pubblicato un suo breve profilo biografico e su cui veniva periodicamente redatto l'elenco dei corsi filosofici tenuti nelle università germanofone (comprese le lezioni di argomento filosofico del nostro giovane professore).

22. Se avesse portato a conoscenza del lettore quanto scritto nell'apposita rubrica «Beiträge zur Quellenforschung» delle *Nietzsche-Studien* (Band 22, 1993, pp. 398-399).

Ma Barbera continuava: «Più che da precorrimenti e analogie, il lettore riceverebbe aiuto però dalla segnalazione delle fonti e dei riferimenti principali di Nietzsche, che formano il tessuto connettivo e l'orizzonte di senso del suo discorso». E nella nota al testo P.D.G. dà un saggio del suo imponente «lavoro di verifica e di ricostruzione».

Ad esempio un autore che Nietzsche cita spesso è Jacob Bernays per i suoi lavori dedicati ad Eraclito. Così ad inizio del decimo capitolo su *Eraclito*, si trova citato Bernays, *Heraklit*, p. 31, che sta (come appare nella nota 1) per J. Bernays, *Heraklitische Studien*, in «Rheinisches Museum», VII, 1850, p. 31.

Peccato che Nietzsche in questo caso non si riferisca agli articoli pubblicati sul *Rheinisches Museum*, ma al saggio *Heraklitea*. Non solo: quel brano di Nietzsche in cui si trova il rimando agli *Heraklitea* è una parafrasi quasi letterale della pagina 15 di un altro libro di Bernays: *Die Heraklitischen Briefe*<sup>23</sup>. Dunque Nietzsche parafrasa un brano delle *Heraklitischen Briefe* in cui Bernays rimandava ai suoi *Heraklitea*. E il *Rheinisches Museum*? Non c'entra nulla, naturalmente, anche perché nel luogo indicato da P.D.G. si trova il pregevole scritto di Richter, *Über die scriptores VI historiae augustae* che ovviamente non ha niente a che vedere con il capitolo di Nietzsche su Eraclito. Un eccellente «lavoro di verifica e di ricostruzione» che «ha comportato non pochi problemi» al curatore – e non pochi ne porterà al lettore.

Un altro esempio, questa volta di omissione: Di Giovanni non ci svela a quale opera di Rettig Nietzsche si riferisca a pagina 61:

\* Nell'arco sciita e in quello antico greco, così come nella lira i due *κέρατα* (bracci) sono ricurvi, poi convergono con la curva verso l'interno nella parte centrale. \*A Bernays si richiama Rettig (*Ind. lect. Bern.*, 1865): «come i due momenti contrapposti del fuoco che si spegne e si accende causano il fenomeno, così la contrapposizione dei bracci dell'arco e della lira causa la tensione».

Ed è strano inoltre che Di Giovanni non ci segnali nemmeno che il brano che noi abbiamo posto fra asterischi è una citazione da Bernays – questa volta proprio dall'articolo prediletto da P.D.G. (si trova nella nota a pagina 94). La traduzione di *So zuerst Bernays, darnach Rettig* con “A Bernays si richiama Rettig” è perlomeno originale. Nietzsche vuol dire che il brano che ha appena citato dall'articolo di Bernays è citato anche in Georg Ferd. Rettig, «Über einen Ausspruch Heraklits bei Platons Symposion S. 187», *Indicem lectionum in universitate litterarum bernensi per semestrem aestivum*, Bernae: Hallerianis 1865, pagina 6. Anche Zeller<sup>24</sup> riassume la posizione di Bernays e Rettig.

23. Cfr. Jacob Bernays: *Heraklitea*, Bonn 1848 e *Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur*, Berlin: W. Hertz 1869 (l'esemplare di Nietzsche si trova ancora nella sua biblioteca, collocazione C 132, con tracce di lettura).

24. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., p. 548 nota 3, tr. it. I, IV, pp. 113-114, nota, testo conservato nella biblioteca di Nietzsche.

La seconda citazione che segue nel testo, quella che Nietzsche stesso ha messo fra virgolette, è ugualmente tratta da Rettig, pagina 11, ma Nietzsche poteva trovarla anche in Zeller (che indica erroneamente p. 16 anziché 11). Complicato? No: semplicemente significa che Nietzsche utilizzava come testo base Zeller, integrandolo con la letteratura critica più specialistica, in questo caso Bernays e Rettig. Forse lo studioso o anche il lettore colto avrebbe gradito avere notizia di questa circolazione del sapere, piuttosto che trovarsi di fronte quell'enigmatico "Rettig (*Ind. lect. Bern.*, 1865)".

Le lezioni universitarie sono normalmente un testo di natura compilativa in cui la soluzione del problema delle fonti, cioè della letteratura critica utilizzata, è essenziale per stabilire la paternità e il grado di originalità del testo. Bisogna anzitutto capire qual è il testo di Nietzsche e quale il testo di altri autori che ha consultato o con i quali polemizza. Poi si deve valutare il grado di plausibilità e di originalità delle tesi presentate dal filosofo in rapporto allo stato della ricerca. E allora, nel caso delle lezioni dovremo rilevare che nei paragrafi iniziali, Nietzsche utilizza l'opera del Mullach<sup>25</sup>; nel paragrafo su Pitagora ripete ai suoi allievi il contenuto dell'articolo di Rohde<sup>26</sup>; Bernays gli serve da guida per il capitolo su Eraclito<sup>27</sup>; da Westphal Nietzsche trae le informazioni sulle teorie musicali dei Pitagorici<sup>28</sup>, ma soprattutto sono proprio i «prolissi resoconti» di Eduard Zeller<sup>29</sup>, spesso riassunti o trascritti senza aprire le virgolette, che costituiscono, assieme all'opera di Überweg<sup>30</sup> il primo punto di riferimento da cui attingere i dati essenziali sui filosofi preplatonici. Poi ci sono i testi filosofici e scientifici che Nietzsche usa per costruire la sua interpretazione dello sviluppo della filosofia preplatonica: soprattutto Friedrich Lange, ovviamente Schopenhauer, ma anche Kant, Zöllner, von Baer, Liebmann, Helmholtz<sup>31</sup>.

25. *Fragmenta Philosophorum Graecorum collegit recensuit vertit annotationibus et prolegomenis illustravit indicibus instruxit Fr. Guil. Mullachius*, 2 voll., Parisiis, Didot, 1860.

26. Erwin Rohde, «Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras», *Rheinisches Museum für Philologie Neue Folge*, 26 (1871), pp. 554-576 e 27 (1872), pp. 23-61.

27. Soprattutto Jacob Bernays, *Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur*, Berlin: W. Hertz 1869, pp. 159, ma anche Jacob Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frommigkeit. Mit Bemerkungen zu Porphyrios Schrift über Enthaltbarkeit*, Berlin 1866, pp. 195, e infine Jacob Bernays, «Heraklitische Studien», *Rheinisches Museum (Neue Folge)*, 7 1850, pp. 90-116 e «Neue Bruchstücke des Heraklit», *Rheinisches Museum (Neue Folge)*, 9 (1853), pp. 254-255.

28. Westphal, R., *Griechische Rhythmik und Harmonik nebst der Geschichte der drei musischen Disciplinen. Zweite Auflage*, Leipzig: B.G. Teubner 1867, pp. I-XXX, 744, 65.

29. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit.

30. Friedrich, Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, cit.

31. Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn: J. Baedeker 1866, pp. 563; Johann Carl Friedrich Zöllner,

A proposito delle fonti, Di Giovanni riesce solo ad assegnare una “menzione particolare” al *Rheinisches Museum für Philologie*. Certo, Di Giovanni ha una strana idea del concetto di fonte e di rimando bibliografico. A pagina XXVI, dopo aver citato il brano di Nietzsche secondo cui «L’essere è una “vuota finzione”», P.D.G. non rimanda al *Crepuscolo degli idoli*, § 2 del capitolo «La “ragione” nella filosofia», ma a L. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (testo indubbiamente importante, ma non l’unico in cui siano stati tramandati gli aforismi nietzscheani – a parte il fatto che Granier si chiama Jean e non “L.”).

Ma ci sia permessa ancora qualche osservazione filologica. Non è vero che P.D.G. abbia riprodotto i riferimenti bibliografici delle citazioni greche e latine «così come indicate da Nietzsche» (p. XXIX). P.D.G. le ha riprodotte così come trascritte da GOA, seguendo GOA anche quando quell’edizione dichiarava esplicitamente di aver “aggiornato” i riferimenti dati da Nietzsche, Serviamoci di un esempio che mostra anche la disinvoltura nella traduzione e nella riproduzione del testo di Nietzsche da parte di P.D.G. A pagina 53 e 56 del manoscritto Nietzsche scriveva:

Clem. Al. Strom. 5, 19 sagt er von ihnen, “sie gleichen in ihrem Unverstand, auch nachdem sie das Wahre gehört haben, den Tauben: von ihnen gilt das Sprüchwort παρῶντας ἀπειναι”. “Dem Esel ist Spreu lieber als Gold”. “Die Hunde bellen jeden an, den sie nicht kennen”. Offenbar musste er vorsichtig sein im Aussprechen seiner Wahrheit Clem. Strom 5, 13 ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτει ἀπιστία ἀγαθὴ ἀπιστία γὰρ διαφυγγάνει (sc. τὰ βάθη) μὴ γιγνώσκεισθαι.

Traduzione di Di Giovanni a pagina 54 (le sottolineature sono nostre):

*Clemente Alessandrino riferisce* che «assomigliano a sordi coloro che, anche dopo avere ascoltato il vero, *non comprendono*; di loro il proverbio testimonia: ‘Presenti, essi sono assenti’» (21). *Come ricorda Aristotele*: «L’asino preferisce il *miglio* all’oro» (22). *E poi Plutarco*: «I cani abbaiano a coloro che non conoscono» (23). A quanto pare egli doveva essere *pedante* nell’esprimere la sua verità: «Ma la profondità della gnosi è buona *diffidenza* nasconderla – secondo Eraclito – perché la diffidenza evita di essere conosciuta» (24).

21 *Stromata*, V 115.

22 Aristotele, *Etica a Nicomaco*, X 5 1176a 7.

23 *An seni resp. sic capess.* 7 787c.

24 ‘Αλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτει ἀπιστία ἀγαθὴ καθ’ Ἐρακλειτον ἀπιστία γὰρ διαφυγγάνει (sc. τὰ βάθη) μὴ γιγνώσκεισθαι (*Stromata*, V 88).

*Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*, Leipzig: Baedeker 1872; Karl E. von Bär, *Welche Auffassung der Lebenden Natur ist die richtige? cit.*; Hermann von Helmholtz, *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittlungen der Physik* tenuta a Königsberg il 7 febbraio 1854 per invito della *Physikalisch-ökonomische Gesellschaft*; tr. it. in *Opere*, a cura di Vincenzo Cappelletti, Torino: Utet, 1967, pp. 201-270.

Anzitutto è evidente che non è Clemente Alessandrino, ma Eraclito a parlare, in un passo riportato da Clemente Alessandrino, *Stromata* 5, 19, citato da Nietzsche secondo l'edizione standard dell'epoca, cioè quella di Reinhold<sup>32</sup>. GOA, come dichiarato esplicitamente a pagina 402, aggiornava le indicazioni di Nietzsche citando dall'edizione standard dei primi del Novecento (Stählin) e stampava a pagina 173 del testo delle lezioni: «Clem. Al. Strom. 5, 116 p. 718». Di Giovanni – secondo il suo principio «abbiamo preferito citare la fonte [...] così come indicata da Nietzsche» – riporta (alla nota 21): «*Stromata* V 115»: proprio “così come indicato da Nietzsche!” «Come ricorda Aristotele» «E poi Plutarco». Nietzsche li aveva dimenticati ed è una fortuna che Di Giovanni li abbia aggiunti. Che Eraclito, oltre ad essere malinconico ed oscuro fosse anche un gran pedante, non v'è chi non sia d'accordo; solo che normalmente *vorsichtig* significa ‘prudente’. Ma ora non vorremmo essere, noi, pedanti. Ci piacerebbe, invece, che gli editori fossero maggiormente prudenti nella scelta dei loro curatori<sup>33</sup>.

Rimane il problema dell'asino. Ricordate il frammento 9 DK di Eraclito? ὄνους σύρματ' ἄν ἐλέσθαι μάλλον ἢ χρυσόν: L'asino preferisce la paglia all'oro. Σύρμα in greco significa più esattamente strame, quello strato solitamente di paglia che si usa per far da lettiera agli animali nelle stalle. Nietzsche traduce: *Dem Esel ist Spreu lieber als Gold. Spreu* in tedesco, più che strame o paglia significa pula, ma conserva l'idea di un materiale di poco valore, residuo della lavorazione del grano e usato per gli animali. Nella traduzione del Di Giovanni troviamo: «L'asino preferisce il miglio all'oro». Il miglio? In tedesco si dice *Hirse*, e non è affatto un residuo della lavorazione di un alimento nobile e prezioso come il grano. Ma poi: l'asino che mangia il miglio? è come dire «guarda: l'asino che vola». Si sono mai visti gli asini beccare il miglio come fossero uccelletti da voliera? Forse ai tempi di Eraclito. O allora Di Giovanni ci suggerisce di avvicinare il gusto satirico dell'Ariosto all'oscu-

32. *Clementi Alexandrini opera*, Ed. Reinhold, Lipsiae: Klotz 1830-1834.

33. Pedanti lo saremmo se volessimo ricordare a P.D.G. due rimandi, uno esterno e uno interno al testo di Nietzsche, che forse avrebbe potuto segnalare. Il brano citato, infatti, è una parafrasi tratta dalla pagina 529 dei soliti, «prolissi resoconti» di Zeller, e sarà parzialmente ripreso ne *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, § 7, p. 303 della traduzione italiana. Ma è «buona diffidenza» non essere pedanti e non chiedere a P.D.G. da dove abbia preso la sua traduzione dal greco. Noi avremmo tradotto: «ma la sana incredulità nasconde le profondità della conoscenza: per incredulità, (*scilicet* le profondità) sfuggono infatti alla conoscenza», segnalando *en passant*, che Nietzsche cita il fr. 86 DK (in Clemente Alessandrino, *Stromata* V 89) in una versione molto dubbia e probabilmente corrotta. Infatti Clemente chiama Eraclito a sostegno della sua tesi secondo cui buona (o sana) sarebbe quell'incredulità che lascia occulte le profondità della gnosi cristiana. Da Plutarco, *Coriol.* 38, si evince una formulazione più sintetica del frammento: «La maggior parte delle cose divine, secondo Eraclito, “sfugge alla conoscenza per incredulità”». Come si vede, Plutarco riporta solo la seconda parte del fr. 86 e sottintende “le cose divine” come soggetto della proposizione. In nessun caso, comunque, si può confondere la conoscenza in Eraclito con la gnosi cristiana.

rità del filosofo di Efeso e intende riferirsi all'ippogrifo, anzi: all'onugrifo. Cosa mangiano gli onugrifi?

#### 4. Traduttori traditori

Terminiamo queste note di lettura con qualche altro esempio dei numerosi errori di traduzione che abbiamo riscontrato. Nella lezione su Anassimene Nietzsche scrive:

Also hat schon Apollodor (jedenfalls nach Eratosthenes) die *διαδοχαί* einer scharfen Kritik unterzogen, und wir müssen uns ihm vertrauen.

E Di Giovanni, a pagina 36, traduce (sottolineatura nostra):

Così Apollodoro (in ogni caso *secondo* Eratostene) ha già sottoposto le *διαδοχαί* a una critica serrata, e noi dobbiamo fidarci di lui.

Dobbiamo certo fidarci di Apollodoro, meglio invece non fidarsi della traduzione di P.D.G. È vero che *nach Eratosthenes* in tedesco può voler dire anche «secondo Eratostene», ma chi sapesse che Apollodoro è nato circa 15 anni dopo la morte di Eratostene e che Eratostene ha inaugurato la cronologia storica basata sulla lista delle olimpiadi, non esiterebbe a tradurre «dopo Eratostene». Un rapido controllo su un'enciclopedia sarebbe bastato a chiarire ogni dubbio. Ma lo studioso di Nietzsche si sarebbe forse ricordato di quel breve scritto sulle *διαδοχαί* dei filosofi, contemporaneo alla stesura delle lezioni (e pubblicato da Goa nelle pagine immediatamente seguenti il testo delle *Vorlesungen*) da cui risulta inequivocabilmente che non è Eratostene a riportare le opinioni di Apollodoro («secondo Eratostene»), ma è Apollodoro a riprendere e a sviluppare «dopo Eratostene» gli studi cronologici<sup>34</sup>.

Un altro grossolano errore di traduzione collegato a un'ignoranza della filologia classica e a una mancanza di verifica delle fonti di Nietzsche si trova a pagina 49. P.D.G. traduce «*Die Olympiadenzahl ist gerade ausgefallen, jedenfalls wollte sie die ἀκμή nach jenen Ereignissen (Ol. 69)*», con: «Il numero delle Olimpiadi era pari, tuttavia esso voleva determinare l'ἀκμή dopo

34. Ecco un eloquente brano di quello scritto (corsivo nostro): «La straordinaria differenza nelle cronologie dei filosofi proviene dalla cura con cui i diadocografi hanno realizzato le proprie *διαδοχαί* e dalla critica dei cronisti accorti che si opposero ai diadocografi. Apollodoro, uno di questi critici, negava le *διαδοχαί* precedenti a Socrate, e probabilmente *già lo aveva fatto Eratostene*, che, a questo proposito, oltre alle sue *χρονογραφίαι* trovava una particolare occasione nello scritto *περί τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἰρέσεων*. Certo ad Apollodoro rimase ancora molto da fare, come dimostra la sua lotta contro Eratostene a proposito della cronologia di Pitagora, e in generale *solo dopo Eratostene* vennero alla luce nel modo più chiaro le dottrine erronee dei diadocografi, invitando così a una critica ancora più radicale».



quegli avvenimenti riferiti». E questa volta, per fare *pendant* col passo precedente, P.D.G. traduce un *nach* che vuol dire “secondo” con “dopo”. Infatti, la traduzione del brano di Nietzsche è: «Manca proprio il numero dell'olimpiade, comunque la cronologia voleva determinare l'ἀκμή secondo quegli eventi (Ol. 69)». Ma cosa vuol dire? Anzitutto attendiamo spiegazione da P.D.G. su cosa voglia dire la sua traduzione. Secondo la nostra traduzione, invece, Nietzsche si riferisce all'ipotesi che il brano in cui è riportata questa notizia su Eraclito presenti una lacuna proprio in corrispondenza del punto in cui avrebbe dovuto esserci il numero dell'olimpiade. Quest'ipotesi viene chiaramente esposta da Bernays (*Die Heraklitischen Briefe, cit.*, pp. 13-14), dalle cui pagine Nietzsche trae queste informazioni e che P.D.G. evidentemente non conosce.

Infine, quando leggiamo a pagina 11 che i misteri, cioè le cerimonie di culti accessibili solo ad iniziati, servivano come «discarica (*Entladung*) di tutti gli effetti ascetici e pessimistici» viene da pensare che Di Giovanni non abbia ben presente la differenza fra la catarsi e la nettezza urbana.

Talvolta però siamo rimasti colpiti, più che dagli errori di traduzione, dagli enigmi della *non traduzione*. A pagina 29, per esempio si trova la versione italiana del seguente brano di Nietzsche (le parti qui riprodotte fra parentesi graffe, nel manoscritto si trovano tra le righe sopra le parole *Kant-Laplace-Hypothese*):

Hier ist an die Kant-Laplace-Hypothese {Mechanik des Himmels, Weltsystem} über einen gasförmigen Zustand der Welt zu denken.

Qui è da pensare all'ipotesi Kant-Laplace (*Mechanik des Himmels, Weltsystem*) su uno stato aeriforme del mondo.

Lasciamo andare che Di Giovanni non ci segnali che cosa è stato scritto tra le righe (in una traduzione è un particolare che può anche essere taciuto), ma viene da chiedersi: perché Di Giovanni non ha tradotto in italiano anche *Mechanik des Himmels, Weltsystem*? Nietzsche intende evidentemente riferirsi al *Traité de mécanique céleste* (1799) e alla *Exposition du système du monde* (1796) di Pierre-Simon de Laplace. Correttezza di editore avrebbe voluto che P.D.G. avesse tradotto in italiano “Meccanica celeste” e “Sistema del mondo”, e in nota avessero ricordato al lettore che Nietzsche intendeva riferirsi a Laplace.

Che poi la teoria di Kant e Laplace sulla costituzione del mondo a partire da una nebulosa originaria sia per il giovane Nietzsche il culmine del pensiero scientifico e il punto d'incontro fra pensiero scientifico e filosofico, che si trovi citata già negli appunti del 1866 successivi alla lettura della *Storia del materialismo* di Lange<sup>35</sup>, che sia citata più volte nelle lezioni<sup>36</sup> e nei fram-

35. Cfr. p.e. i frammenti su Democrito: «Origine e costituzione del mondo sono spiegate da un vortice, una δίνη, proprio come Laplace» (cfr. *Appunti filosofici*, p. 72) in cui il riferimento a Lange si combina con quello a Schopenhauer: «Frammenti sulla storia della filosofia», § 2, in *Parerga e Paralipomena*, I, tr. it. di Giorgio Colli, Milano: Adelphi 1981, pp. 63-64.

36. Per Talete cfr. GOA, XIX, p. 150, per Democrito, p. 208, per Anassagora PHG, § 17.

menti postumi 3[84] 1870 e 16[17] 1871-1872 – chiedere tutto questo, ne conveniamo, sarebbe stato troppo.

Ma perché lasciare quei titoli in tedesco? al limite in francese: *mécanique céleste* e *système du monde*. Suonava bene, Pierre-Simon sarebbe stato contento. Perché Di Giovanni li ha lasciati in tedesco? Chissà... – Molte cose non ci è dato sapere, ma in nessun caso saremo così maliziosi da ipotizzare che il nostro professore di filosofia abbia confuso la meccanica celeste di Laplace con la *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* di Kant. Certo, entrambe riguardano il cielo, quel cielo in cui volano gli onufrifi.