

Introduzione al *Menone* di Platone

Il *Menone* di Platone è stato considerato, come ebbe a notare un editore [Guthrie], una sorta di *microcosmo* dell'intera serie dei dialoghi platonici¹. I temi che lo caratterizzano, infatti, sembrano saldare la riflessione giovanile contenuta nei primi testi pubblicati [in ordine alfabetico *Apologia*, *Carmide*, *Critone*, *Eutidemo*, *Eutifrone*, *Gorgia*, *Ippia Maggiore*, *Ippia Minore*, *Ione*, *Lachete*, *Liside*, *Menesseno*, *Protagora*, *Repubblica I*]² - probabilmente per lo più composti anteriormente al primo viaggio in Sicilia [387 a.C.] - a quella *matura*, posteriore alla fondazione della *Accademia* [al ritorno dalla esperienza in *Magna Grecia*], del gruppo *Fedone*, *Simposio*, *Repubblica*, *Fedro* [secondo una plausibile ricostruzione cronologica cui possiamo problematicamente collegare anche il *Cratilo*, a ridosso del *Fedone*, e *Parmenide* e *Teeteto*, prossimi al *Fedro*]. In questo senso uno dei massimi *platonisti* di questo secolo, Gregory Vlastos, intitolò un fondamentale contributo dedicato al dialogo *Elenchus and Mathematics: A Turning-Point in Plato's philosophical Development*³, individuando quindi nel *Menone* una svolta del pensiero dell'autore, riproposta tra gli altri anche da Richard Kraut, curatore di una recente, fortunata, raccolta di saggi⁴:

«Il *Menone* è perciò comunemente considerato un dialogo *di transizione*, che si colloca tra il periodo giovanile e quello di mezzo, e contiene elementi di entrambi. È qui che possiamo cogliere più chiaramente la trasformazione di "Socrate" in Platone. Si ritiene sia stato scritto tra il 386 e il 382, quando Platone era tra i quaranta e i quarantacinque anni di età, e Socrate era morto da almeno tredici anni».

Quello che, appunto, molti specialisti hanno da sempre avuto modo di sottolineare è la metamorfosi, all'interno del dialogo, del personaggio *Socrate*: da incarnazione letteraria del Socrate storico, funzionale alla strategia apologetica platonica di rivalutazione del suo peculiare ruolo nella crisi della *polis* ateniese, a portavoce della posizione filosofica di Platone, originalmente maturata *anche* nella riflessione sul destino storico del maestro (come ancora documentato dalla apertura della *Settima Lettera*). Sarebbe addirittura possibile individuare il passo in cui tale trasformazione decisiva si compie, le righe 81 a-d, che contengono la risposta socratica all'argomento *eristico* proposto da Menone, con la citazione del mito orfico nei versi di Pindaro [fr. 133].

Così, soprattutto nelle ricostruzioni complessive del pensiero platonico, il dialogo ha finito spesso per essere ridotto per lo più al suo blocco centrale - suggestione della *anamnêsis* - con qualche apertura a temi collaterali [*ousia*, *orthê doxa*], nuclei di sviluppo della metafisica delle opere successive, *Fedone* in testa: si è allora perso di vista in larga misura il suo impianto complessivo, con la sua forte valenza politica⁵ e i molti problemi sollevati⁶.

¹) W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. IV. Plato: the man and his dialogues*, CUP, Cambridge, 1987, p. 241.

²) Sulla questione della cronologia relativa dei dialoghi platonici si veda il recente saggio di L. Brandwood, *Stylometry and chronology*, in *The Cambridge Companion to Plato*, edited by R. Kraut, CUP, Cambridge, 1992. Molto equilibrata anche la ricostruzione che lo stesso curatore propone nella sua *Introduction to the study of Plato*.

³) *American Journal of Philology*, 109, 1988. Ripreso in *Socrates. Ironist and moral Philosopher*, CUP, Cambridge, 1991. Presente anche nella fondamentale raccolta *Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon*, recueillis et présentés par M. Canto-Sperber, Editions Odile Jacob, Paris, 1991.

⁴) *Op. cit.*, p. 6.

⁵) Questo aspetto è stato particolarmente valorizzato in R. Sternfeld - H. Zyskind, *Plato's «Meno». A philosophy of man as acquisitive*, Carbondale, 1978, che, da una analisi degli elementi drammatici e strutturali del dialogo, riconoscono proprio nei problemi politici dell'ultima parte il nucleo portante dell'opera.

⁶) Per una valorizzazione della dimensione problematica del *Menone* si può utilmente consultare la raccolta *Les paradoxes de la connaissance* cit., usufruendo delle chiare introduzioni alle varie sezioni proposte dalla curatrice.

La trama del dialogo e i suoi filamenti

In realtà il testo è costituito da un ordito originale:

- i) l'interrogativo di Menone - la *virtù* [*aretê*] è *insegnabile* [*didakton*] ovvero risultato di *esercizio* [*askêton*], oppure, ancora, *per natura* [*physei*] o in qualche altro modo? - apre bruscamente il confronto, che si sposta sul problema - prioritario, nella impostazione impressa da Socrate, rispetto a quello della *insegnabilità* - della *definizione* [*che cosa è?*] della *virtù* e della connessa individuazione della sua *essenza* [*ousia*];
- ii) il primo punto di svolta è costituito dalla resa di Menone, il quale, incapace, nonostante ripetuti tentativi, di fornire una definizione, prima stigmatizza l'effetto paralizzante della dialettica socratica, quindi chiede a Socrate come possa *ricercare* [*zêtein*] - nella sua dichiarata *ignoranza* - ciò che in assoluto non conosce;
- iii) alla provocazione il filosofo replica coinvolgendo le convinzioni di *sacerdoti e sacerdotesse* sull'anima *immortale* [*athanaton*] e sulle sue incarnazioni, così giustificando con la *reminiscenza* [*anamnêsis*] la possibilità della conoscenza e dell'*insegnamento* [*mathêsis*]; introdotta miticamente tale possibilità, la conferma subito dopo nel serrato confronto con un giovane servo del seguito di Menone, condotto a intravedere correttamente - pur senza un preventivo addestramento matematico - la incommensurabilità tra il lato e la diagonale di un quadrato dato;
- iv) assicurata, con la *anamnêsis*, la possibilità di conoscere l'*essenza* della *virtù*, Socrate, ancora sollecitato dal proprio interlocutore, ritorna all'interrogativo di partenza, proponendo di affrontarlo e risolverlo con il ricorso al *metodo per ipotesi* impiegato dai geometri: l'ipotesi specifica è che la *aretê* sia *scienza* [*epistêmê*] e, conseguentemente, *insegnabile*;
- v) tale ipotesi sembrerebbe verificata con la riduzione della *virtù* a un *bene* e del *bene*, in ultima analisi, alla guida della *intelligenza* [*phronêsis*]. Tuttavia, una oggettiva difficoltà sorge dalla apparente constatazione della assenza di *maestri di virtù*: se non ci fossero maestri e discepoli non si potrebbe neppure sostenere la tesi della insegnabilità;
- vi) l'intervento di Anito - presso il quale Menone era ospite in Atene - si inserisce proprio nella discussione in atto: certamente i sofisti, i soli a dichiararsi tali e a chiedere ricompense in denaro, per l'uomo politico non sono da considerare assolutamente *maestri di virtù*, e sono, piuttosto, liquidati bruscamente come mistificatori. Al contrario, veri maestri sarebbero gli *uomini perbene*, in pratica tutti i cittadini: ma Socrate può sottolineare, a uno stizzito Anito, come neppure i grandi politici del passato si siano rivelati in grado di istruire alla *virtù* i propri discendenti; le qualità di direzione di quei politici non erano forse legate a *scienza*, ma solo a *opinione corretta* [*orthê doxa*], di fatto del tutto simile negli effetti alla *scienza*, ma inadeguata [per la propria incapacità di dar conto di sé] per suscitare il processo di apprendimento;
- vii) la *virtù*, non insegnabile, non presente *per natura* [altrimenti sarebbe riconoscibile], sembra dunque toccare come *per sorte divina* a coloro, come le personalità politiche evocate, che manifestano di possederla.

Un filo portante lega, evidentemente, l'apertura alla conclusione: è quello rappresentato dalla *aretê*, termine *polisemico* di cui gli scambi del dialogo documentano lo spettro, ma che, in ogni caso, nella ultima parte del testo è sfruttato decisamente nella sua valenza politica, in altre parole come capacità di *amministrare efficacemente* [*dioikein kalôs*] la città.

Intorno a questo filo Platone viene intrecciando fili secondari ma di rilievo:

- i) il problema, logico-ontologico, della *definizione*, del *logos* che manifesta la *ousia*;
- ii) il riscontro delle possibilità gnoseologiche della ricerca nella *anamnêsis*;
- iii) il connesso tema della *immortalità* dell'anima;

- iv) la pratica del *metodo per ipotesi*, come strumento discutivo di ricerca;
- v) la distinzione tra *epistêmê* e *orthê doxa*, sul piano pratico e teorico.

D'altra parte, sulla scena del dialogo sono proiettate, in modo non casuale come pare, figure di rilievo della scena culturale e politica:

- i) Gorgia - maestro di Menone - è coinvolto non solo inizialmente per giustificare *ironicamente* la sicurezza del giovane discepolo [che svolgerà una precisa funzione drammatica], ma anche specificamente sul tema della *essenza* della *virtù* [suo è probabilmente l'approccio riproposto da Menone con la enumerazione di tipologie di prestazione] e della sua *insegnabilità* [cui, secondo le indicazioni del discepolo, egli contrapponeva più modestamente l'addestramento tecnico-retorico];
- ii) Protagora è evocato di passaggio ma, significativamente, nel contrasto con Anito: la sua fortuna economica e la sua fama decennale - se coniugate soprattutto con la pretesa del sofista di proporsi ai contemporanei come *maestro di virtù* - stavano a dimostrare la problematica [per Socrate] consistenza di un movimento che Anito tendeva invece a liquidare troppo frettolosamente;
- iii) Anito, tipico rappresentante della nuova classe politica democratica, dà vita al passaggio drammaticamente più pregnante, specialmente in prospettiva [il processo e la condanna di Socrate]: nell'economia del dialogo è la incarnazione di un atteggiamento scarsamente consapevole dei compiti del *politico* per la rifondazione della *città*, quindi ottusamente più impegnato a recuperare - superficialmente - modelli del passato politico che a riconoscere l'esigenza di un cambiamento;
- iv) le stesse personalità politiche citate, Temistocle, Aristide, Pericle, ecc., sono utilizzate da Platone come testimonianza di una prassi politica ispirata [anche se non priva di risvolti discutibili, come rivelato proprio dalle loro vicende personali], ma non fondata su una reale competenza che potesse assicurare, come accade invece nel caso dei *tecnici*, una trasmissione generazionale; quindi sostanzialmente accidentale [*per sorte divina*].

La ricchezza del *Menone* è resa dall'incrocio di questi elementi, che ora si tratta di districare almeno per cenni.

La virtù

L'apertura del dialogo immetteva bruscamente all'interno di una questione cruciale del dibattito culturale e politico contemporaneo, cartina di tornasole della crisi interna alla *polis*. Non è un caso che l'interrogativo di Menone piuttosto che vertere direttamente sulla *virtù* si concentri invece sulla sua *insegnabilità* e che tocchi poi a Socrate richiamare l'attenzione sul preliminare della *definizione* e mettere a nudo la infondata sicumera del proprio interlocutore. Dalla tradizione si ereditava la centralità del riferimento alla *aretê* come requisito per il riconoscimento di un ruolo nella *città*, ponendo contestualmente l'istanza della *rivendicazione* di tale *aretê* per la legittimazione della propria pretesa a quel ruolo. Accade così nel dialogo che, mentre sulla sua *essenza*, sul *che cosa* sia la *virtù*, l'interesse di Menone si rivela relativamente superficiale e le sue convinzioni sostanzialmente scontate, la sua insistenza cade soprattutto sul tema delle modalità della sua acquisizione.

Quale virtù?

Il termine *aretê*, che traduciamo normalmente con *virtù*, assume la propria accezione *morale* piuttosto tardi nella storia della cultura greca, fissandola poi praticamente nel pensiero socratico e platonico. Nella tradizione omerica *aretê* designa *l'insieme di prestazioni*

*eccellenti*⁷ di cui è capace l'*agathos*, il nobile guerriero, *buono* nella misura in cui è in grado di operare performance militari di pregio, manifestando *ingegno*, *valore* e *determinazione* nel conseguimento del successo. In tal senso *aretê* riceve una triplice connotazione:

- i) *dinamica*, in forza della sua contestualizzazione agonale e violenta, che trova espressione in situazioni anche diverse da quelle belliche, come nelle assemblee, in cui conta saper prevalere - quasi trasferendo il *kratos*, la violenza, della spada alla parola [Vegetti];
- ii) *sociale*, in quanto tale prestanza deve essere riconosciuta per assicurare e conservare lo statuto *eroico*, e, attraverso la *fama* [*kleos*], garantire la *timê*, l'*onore*, del condottiero;
- iii) *materiale*, nel momento in cui la ricchezza era da un lato conseguenza del successo militare (come bottino), dall'altro condizione (come disponibilità) - in tempo di pace - per lo sviluppo delle abilità di comando.

La *aretê* omerica è quindi termine che veicola qualità tipiche di una società aristocratico-militare - di cui possiamo intravedere nei poemi la struttura politica nel principato - improntata ai valori dell'*individualismo* e della estrema *competitività*, *qualità competitive*, appunto, come le definisce Adkins⁸, acquisite con la nascita, per l'appartenenza a un *oikos* [*casato*], ma rinnovate e documentate - per il meritato riconoscimento - nelle gesta quotidiane. La *eccellenza* identificata dalla *aretê* se non esclude certo emargina le *qualità collaborative* - *saophrosynê* [*saggezza*], *dikaiosynê* [*giustizia*], *kalon* [*opportunità* in un contesto, *decenza*, *decoro*] - evidentemente, in un mondo di piccoli regni conflittuali, avvertite meno funzionali alla sopravvivenza della società stessa.

Questo modello *eroico* di *aretê* rimane riferimento costante nella cultura greca successiva, ma, in un significativo rovesciamento di prospettiva legato al prevalere di nuove forme di aggregazione sociale e politica, all'interno di un contesto valoriale in cui dominanti divengono progressivamente *virtù collaborative*, quelle in grado di garantire la convivenza pacifica, soprattutto nell'ambito delle nascenti *poleis*. D'altra parte, ancora in un'epoca [VIII secolo a.C.] dominata da forme monarchiche, Esiodo aveva contrapposto, a un mondo governato dalla violenza del *polemos* [*guerra*], la *giustizia* [*dikê*] divina, mostrando come, *nei rapporti sociali*, i mali derivino dalla prima e i benefici dalla seconda. Confrontando il *kosmos* [*ordine*] divino alla *akosmia* delle relazioni umane, il poeta aveva preso le distanze dal tradizionale codice agonale e dalla sua *aretê* di violenza e sopraffazione, proiettata provocatoriamente in una dimensione bestiale, e delineato un mondo umano in cui avrebbe dovuto prevalere il rispetto del limite, della misura e del *nomos*, cioè della legge uguale per tutti e vincolante per la comunità, la *Dikê* appunto, la giustizia personificata.

Nella cultura arcaica post-omerica questo aspetto è legato in particolare alla formazione delle *città-stato* e delle loro legislazioni scritte: tipico in tal senso il contributo di Solone [VII-VI secolo a.C.], che con la sua *eunomia* aveva cercato di creare uno spazio politico neutro⁹, retto dal *nomos*, nel quale mediare le forze opposte che agivano all'interno della *polis*. In tale prospettiva è naturale che si puntasse a valorizzare nuove *virtù* [*giustizia*, *onestà*] rispetto alle vecchie *aretai* competitive: *virtù* adeguate allo spazio razionalizzato della *polis* e alla solidarietà necessaria per la sua sopravvivenza. Da un lato troviamo la nuova figura del *sophos*, del *saggio* capace di dare consiglio, di individuare la medietà e evitare il *troppo* da cui scaturiscono le discordie [secondo il modello sapienziale della *sôphrosynê* (*temperanza*), già affermatosi nel polo religioso delfico come riconoscimento del limite, moderazione]; dall'altro diventa fondamentale la *giustizia* intesa come *autolimitazione individuale* e *adesione a norme comuni* per la pace sociale; lo sviluppo delle *poleis* modifica dunque in senso

⁷) M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 17.

⁸) A.W.H. Adkins, *La morale dei Greci da Omero a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 59.

⁹) Vegetti, *op. cit.*, p. 41.

partecipativo e pubblico l'etica aggressiva tradizionale, rifiutando soprattutto la brama di ricchezza e la violenza dei singoli [come *hybris*].

La *eunomia*, la buona legislazione soloniana, rappresentava lo sforzo di composizione tra gli elementi aristocratici che avevano originariamente guidato il processo di formazione delle città greche e i nuovi ceti economici urbani in ascesa, un tentativo di conciliazione condotto - sulla scia dell'esempio esiodeo - investendo il nuovo spazio politico (assicurato dalla subordinazione di tutti a regole comuni e condivise, estranee a ogni appropriazione personale) di valori (in primo luogo la *giustizia*), *eticizzandolo*, a dispetto della tradizione di *aretai* (*amoralità*) che avevano caratterizzato l'uomo omerico. È in tale prospettiva interessante registrare la metamorfosi di una espressione destinata a grande fortuna, anche nel nostro dialogo: *kalokagathia*.¹⁰ La prima significazione del termine [che risulta da *kalos* e *agathos*] è appunto *politica*, e esprime il pregio della nascita con le presunte qualità che la nobiltà di ascendenti portava con sé [disposizione d'animo, *thymos*, come ritroviamo in Teognide (VI-V secolo a.C.), per esempio], costituendo una sorta di baluardo difensivo aristocratico rispetto alla crescente spinta sociale e politica dei ceti mercantili, una linea discriminatoria tra valenti e plebei, tra *élite* e massa. Eppure nel corso del V secolo l'accezione originaria si stempera in una più generica valenza sociale: essa designerà quelle qualità di carattere che rendono affidabile un individuo nelle relazioni interpersonali, garantendo il rispetto degli impegni nella comunità e l'espletamento di obblighi nei confronti di familiari, vicini, amici e ospiti. Insomma, da residuo di una eccellenza gentilizia sostanzialmente assegnata dal lignaggio, la *kalokagathia* si mutò in coagulo delle prestazioni cooperative funzionali alla trasparenza e alla convivenza sociale.

Della nuova situazione politico-sociale impostasi nel corso del V secolo, soprattutto in Atene, è esemplare il famoso mito proposto da Platone nel suo *Protagora*, ma attribuito al sofista di Abdera. Un mito di fondazione, come è stato sostenuto¹¹: Prometeo deve intervenire dopo che il fratello Epimeteo ha improvvidamente distribuito i doni naturali tra gli animali, lasciando l'uomo privo di ogni strumento per la sopravvivenza; il suo contributo è tecnico, nella convinzione che l'uomo possa diventare potente grazie ai ritrovati del proprio ingegno. Ma senza la *saggezza politica* [*sophia politikê*], in virtù della quale possano nascere comunità e città, non ci sarebbe stata possibilità di efficace difesa dai pericoli. Così è Zeus a dover a sua volta provvedere ogni individuo degli attributi per una fattiva collaborazione con gli altri, donando a tutti *rispetto* [*aidôs*] e *giustizia* [*dikê*]. In questo caso, non ci troviamo semplicemente di fronte alla personificazione di *Dikê*, come in Esiodo: le due qualità cooperative sono diffuse socialmente. Siamo ormai in presenza dello sviluppo di un'attrezzatura ideologica adeguata alla nuova realtà della *polis*. Sarà dunque grazie alla *virtù politica* che la capacità prometeica potrà liberarsi nella città.¹²

Questo è lo sfondo in cui si inserisce, a partire dalla seconda metà del V secolo a.C., l'azione *pedagogica* della sofistica, proponendosi, soprattutto con Protagora, di *insegnare* la *technê politikê*. Essa presupponeva capacità disponibili a tutti, che richiedevano semplicemente un esercizio costante per produrre un *agathos politês*, un *buon cittadino*. A dispetto del disdegno aristocratico, espresso nella prima metà del secolo dalla poesia di Pindaro, secondo cui la *aretê* è *per natura*, disposizione innata, fondata sul *ghenos* e quindi non trasferibile alla *moltitudine turbolenta*, con Protagora in particolare viene affermandosi l'idea di una cittadinanza attiva che si costituisce, progressivamente, attraverso l'integrazione di diversi contributi: dalla interiorizzazione domestica dei canoni elementari dell'orientamento morale (giusto/ingiusto, santo/empio ecc.), alla *educazione civica* dei maestri, che illustrano i

¹⁰) M. Canto-Sperber, *Introduction*, in Platon, *Menon*, traduction et présentation par M. Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1991, p. 39.

¹¹) Vegetti, *op. cit.*, p. 38.

¹²) *Ibidem*, p. 37.

comportamenti pregiati nella città; dalla plastica azione che le leggi e le occasioni di confronto interno alla *polis* esercitano sui giovani (assicurando coesione alla comunità), alla *diagnostica* del sofista, che - secondo una immagine che lo stesso Platone ha contribuito a diffondere con il suo *Teeteto* - interviene per conservare la *salute* della città, utilizzando la medicina della *parola* per indurre nel popolo una opinione conforme a razionalità e ristabilire eventualmente la condizione di *normalità*.

D'altra parte, quasi parallelamente allo sviluppo delle istituzioni e di una *ideologia* democratiche, si manifestano posizioni apertamente critiche della *democrazia*, che vanno dal conservatorismo di Aristofane - che colpisce la *paideia* sofistica (e socratica) come eversiva della tradizione di valori, (in tal senso contrapponendole ancora la funzionalità etica dell'antica poesia) e complementare alla volgarità e corruzione che il *dêmos* aveva trascinato in politica - alla violenta requisitoria della *Costituzione degli Ateniesi* dello Pseudo-Senofonte, che presenta la *democrazia* come potere dispotico e aggressivo tenuto dalle classi inferiori contro i *migliori* (*beltistoi*), come predominio dell'utilitarismo monetario dei *kakoi* [*cattivi*] sui valori morali e estetici degli *agathoi* [*buoni*], insomma come *kakonomia* retta dall'interesse. La discussione nel *Menone* presuppone la storia, che abbiamo schematicamente riprodotto, oltre, ovviamente allo specifico contributo socratico.

La virtù si dice in molti modi?

«Sai dirmi, Socrate, se la virtù è insegnabile [*didakton*]? O non è insegnabile ma risultato di esercizio [*askêton*]? Oppure non è risultato né di esercizio né di dottrina [*mathêton*], ma per natura [*physei*] si produce negli uomini o in qualche altro modo?» [70a].

Gli interrogativi di apertura del dialogo rispecchiano uno stadio avanzato del dibattito sulla *aretê*, quale documentato anche negli anonimi *Dissoi logoi* [*Argomentazioni in contrasto*], risalenti probabilmente alla fine del V secolo: il capitolo sesto dell'opera presenta così il proprio tema:

«Si sostiene poi un'altra tesi [*tis logos*] - né vera né rivoluzionaria - secondo cui sapienza [*sophiê*] e virtù [*aretê*] non sono oggetto di insegnamento [*didakton*] né di apprendimento [*mathêton*]»¹³.

Le scelte espressive di Platone possono consentire l'individuazione di plausibili referenti culturali:

- i) il termine *insegnamento* certamente veicola la principale pretesa sofistica, la ragion d'essere sociale del gruppo di intellettuali che faceva della *didachê* la propria attività principale, nella convinzione di una stretta connessione tra *virtù* e *competenze* [*technai*]¹⁴;
- ii) il termine *esercizio* potrebbe, soprattutto in combinazione con *natura*, rinviare invece al modello aristocratico tradizionale della trasmissione della virtù per imitazione e esempio¹⁵, ma anche a Protagora, il quale (fr. 10) marcava come la *tecnica*, la *competenza*, non fosse nulla senza la *pratica*, l'*esercizio* [*meletê*];
- iii) il termine *natura*, a sua volta, per un verso rispecchia nel contesto la fiducia aristocratica nelle qualità innate che garantiscono l'eccellenza e escludono l'insegnamento, per altro potrebbe riferirsi a quelle disposizioni che la educazione sofistica pretendeva di poter valorizzare.

¹³) *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Logoi. Una reinterpretazione dei testi*, a cura di S. Maso e C. Franco, Zanichelli, Bologna, 1995, p. 197.

¹⁴) W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, CUP, Cambridge, 1971, p. 255.

¹⁵) Canto-Sperber, *Introduction*, cit. p. 47.

Il retroterra culturale entro cui si colloca la discussione sulla *aretê* è invece percepibile sin dal primo tentativo definitorio di Menone:

«se vuoi la virtù dell'uomo, è facile dire che la virtù dell'uomo è questa: essere competenti [*ikanon*] nella conduzione degli affari della città [*ta tês poleôs prattein*], e nel condurli fare del bene [*eu poiein*] agli amici, del male ai nemici, avendo cura di non subire nulla di simile» [71e].

Si tratta di una connotazione *popolare*¹⁶, di carattere eminentemente civico, nella quale confluiscono una generica idea democratica di adeguatezza [*ikanon* equivale a *sufficiente, adeguato, all'altezza*] rispetto agli impegni sociali e politici, ma anche l'arcaico e aristocratico criterio *competitivo* degli *amici* e dei *nemici*¹⁷. Significativo il fatto che in tal modo si definisca la *virtù dell'uomo*, che essa, cioè, appaia in cima a una lista di *aretai* specifiche, esprimenti l'eccellenza peculiare di una classe di individui (donne, vecchi, giovani) all'interno della e funzionale alla comunità della *polis*. Sulla scia probabilmente del maestro Gorgia, Menone evitava l'astrazione per l'enumerazione, con la quale poteva rendere la poliforme attivazione delle differenziate attitudini.

Socrate reagisce a tale impostazione imponendo una prospettiva *morale*:

«Ma dirigere bene [*eu dioikein*] la città o la casa o qualsiasi altra cosa, non significa dirigerla con saggezza [*sôphrosynê*] e giustizia [*dikaiosynê*]?» [73a].

Nella rilettura socratica, l'avverbio *bene* perde la significazione *performativa* (giovare agli *amici*) che aveva nella definizione dell'interlocutore, per assumere la valenza, più complessa, di *misura*, cui, anche nella tradizione, i termini *sôphrosynê* [*temperanza*] e *dikaiosynê* alludevano, in relazione soprattutto alle istanze della autolimitazione e della adesione a norme comuni. In questo caso, quindi, ciò che viene valorizzato dalla precisazione del filosofo non è tanto l'efficacia della direzione politica, ma la sua conformità a un consiglio secondo ragione, non è il dato esteriore dell'utile del gruppo, ma quello interno della condotta razionalmente equilibrata. Ciò, tra l'altro, garantisce a Socrate la possibilità di individuare il comune denominatore nell'elenco di prestazioni proposte da Menone: *buoni* [*agathoi*] saranno coloro - uomini o donne, vecchi o giovani - che si conducono misuratamente [secondo *saggezza* e *giustizia*].

La stessa situazione si presenta anche in occasione del secondo tentativo di Menone di definire la *virtù* (come *capacità di comandare* [*archein*] *gli uomini*): al riciclaggio di una accezione arcaica (eroica) nel contesto della città, Socrate replica - con la sostanziale, inerte acquiescenza dell'interlocutore - curvandone la valenza *performativa* (e tendenzialmente *competitiva*) in una direzione squisitamente morale, rilevando l'insufficiente determinatezza del *comandare* in assenza della specificazione avverbiale *giustamente* [*dikaiôs*]. Evidente la diversa accentuazione: mentre la *aretê* evocata da Menone si riduce alla abilità di erogare una prestazione fine a sé stessa, la osservazione socratica sposta l'attenzione sulla qualità della prestazione, per cui *buona* [cioè espressione di *virtù*] non sarà la prestazione in quanto tale, in quanto manifestazione della capacità o potenza nel comando, bensì la prestazione erogata con *giustizia* e *saggezza*. Sono dunque questi gli indicatori per identificare la *virtù*, che in questo senso si smaterializza e passa nella sfera della valutazione morale.

«Ebbene, mi sembra, Socrate, che la virtù sia, come dice il poeta, *godere* [*chairein*] *delle cose belle* [*kaloisi*] e *avere potere* [*dynasthai*]. Anch'io affermo che ciò è virtù: desiderare [*epithymounta*] le cose belle e essere in grado [*dynaton*] di acquisirle [*porizesthai*]» [77b].

¹⁶) *Ibidem*, p. 217 [si tratta del commento al testo].

¹⁷) La stessa tensione in Solone (fr. 13): «E fate che io sia dolce con gli amici amaro verso i nemici, rispettato per gli uni, per i secondi temibile a vedersi».

In questo suo terzo (e ultimo) sforzo, Menone, pur ispirandovisi direttamente, piega la lezione del poeta citato [Teognide? Simonide? Pindaro?]: il *bello* cui allude il verso è probabilmente frutto nella sua semantica sociale, di oggetto *ricosciuto* di *pregio* dalla comunità, coniugato con l'infinito *dynasthai* a indicare l'esercizio del potere politico. Si tratta della valorizzazione di un aspetto della concezione eroica della *virtù*, quello che ne esplicita i privilegi.

La versione di Menone attenua i toni di possesso e esercizio a favore della *aspirazione* [*epithymia*] e della *abilità* [*dynaton*]: a Socrate non sfugge tale estenuazione. Per un verso egli ha buon gioco a elidere la prima parte della definizione, marcando l'universale attrattiva del *bello-bene-utile*¹⁸ e quindi la carente determinatezza del *desiderio* rispetto alla eccellenza della *aretê*. Per altro, riformulata come *capacità* [*dynamis*] di *procurarsi le cose buone* [*ta agatha*], la *virtù* non è ridotta a mera prestazione, ma ricollocata in uno sfondo *morale*: a decretare la bontà dell'esercizio è, infatti, ancora una volta, la sua erogazione conforme a misura, rispettosa del limite, qualità che espresse globalmente dai termini *saggezza* e *giustizia*. Questo, ovviamente, porta con sé un intrico circolare, dal momento che la *virtù* risulta definita da Menone implicando la citazione di *sôphrosynê* e *dikaiosynê*, quindi di parti della *virtù* stessa.

Nella seconda parte del dialogo, dopo l'intermezzo con il servo e le successive riflessioni gnoseologiche e metodologiche, si riapre il confronto sulla *virtù* con l'intervento di Anito: il tema non è più quello della *essenza* ma quello della sua *insegnabilità*. Tuttavia è nel nostro contesto interessante stabilire a quale dei significati di *aretê* presi in esame ci si riferisca nel frangente drammatico. Socrate, in effetti, introduce il politico nella discussione offrendo una propria interpretazione degli scambi precedenti: la *virtù* al centro del colloquio sarebbe una qualità eminentemente *politica*, con la quale occuparsi di casa e città:

«[Menone] desidera questa sapienza [*sophia*] e virtù con cui gli uomini amministrano [*dioikein*] bene [*kalôs*] le case e le città, hanno cura dei loro genitori e sanno ricevere e congedare sia cittadini sia stranieri in modo degno di un uomo per bene» [91a].

È questa capacità di governo degli uomini e delle cose, sedimento della lunga tradizione che abbiamo sopra schizzato, a riempire la scena nelle battute seguenti. A essa si lega il contributo diretto di Anito, la sua indicazione di cercare tra i cittadini *perbene* [*kaloi kagathoi*] i maestri di virtù; le caratteristiche richieste per una efficace interazione nelle diverse comunità in cui si struttura l'ambiente della *polis* sono quelle del *rispetto* degli impegni reciproci e della *disponibilità* alla collaborazione. A essa, infine, si richiama Socrate, esemplificando con il modello delle grandi figure di uomini politici del passato.

Virtù e intelligenza

Se soprattutto i passaggi iniziali del testo sono serviti a documentare l'ampio ventaglio semantico del termine *aretê* anche all'interno del dialogo platonico, insieme alle sue valenze culturali, la seconda parte è fondamentale per mettere a fuoco i contorni positivi della concezione socratico-platonica della *virtù*. A partire dalla ipotesi che essa sia *epistêmê*, Platone può sostenere tra l'altro:

- i) che «tutte le cose cui l'anima si applica e che pratica guidata dalla intelligenza [*êgoumenês phronêseôs*], si concludono in felicità [*eudaimonia*]» [88c];
- ii) che la *virtù* sia *una delle cose nell'anima* [*en tê psychê*] [88c], una qualità che la rende *buona*;
- iii) e principalmente che «nell'uomo tutte le altre cose dipendono dall'anima e le cose dell'anima stessa dalla intelligenza [*phronêsis*], se devono essere buone [*agatha*]» [88e - 89a].

¹⁸) Per l'analisi si rimanda al commento del passo.

La operazione che l'autore compie rispetto alla tradizione è quella di spostare progressivamente il baricentro della riflessione verso l'interiorità, supponendo scontata la distinzione tra *anima* [*psychê*] e corpo, ovvero tra *cose utili* (bellezza, salute, ricchezza ecc.) e *cose dell'anima* [*ta kata tèn psychên*], quindi di improntarla in senso *intellettualistico*. All'*anima* viene riconosciuto un ruolo di indirizzo che qualifica, nell'*uso corretto* [*orthê chrêsis*], come *buono-utile* quanto di per sé indifferente al valore (bellezza ecc.). Alla *intelligenza* [*nous* ma anche *phronêsis*] spetta, a sua volta, una funzione guida nell'ambito di quel che attiene all'*anima*, assicurando, con il proprio indirizzo, la adeguata espressione delle sue attitudini: Platone in questo caso elenca «temperanza, giustizia, coraggio [*andria*], facilità di apprendere [*eumathia*], memoria [*mnêmê*], generosità [*megaloprepeia*]» [88a], riconducendo, in ultima analisi, ogni valore autentico e ogni esercizio efficace delle facoltà alla direzione della *phronêsis*.

Due le implicazioni di rilievo:

- i) la possibilità di ridurre una pluralità di prestazioni eccellenti alla guida unitaria del *nous*, così superando la tensione tra molteplicità e unità della *virtù*;
- ii) la coincidenza di valore e utilità, per cui l'azione o la qualità *buona* è anche efficace, in sintonia con quanto è proprio dell'uomo, e conforme al suo interesse, essendo adeguata alla sua natura.

In entrambi i casi lo sfondo teorico è rappresentato da una precisa convinzione antropologica, quella secondo cui *l'uomo è la sua anima*, che noi possiamo riconoscere, con buona probabilità, *socratica*, dal momento che è espressa nei termini più decisi proprio nella ricostruzione platonica della difesa di Socrate, all'interno della *Apologia*, confermata in altri dialoghi cosiddetti *socratici* [per esempio *Alcibiade I*, *Carmide*] e ribadita da Senofonte [*Memorabili*].

La confutazione delle proposte di Menone e la discussione della ipotesi rendono sufficientemente il senso della svolta socratico-platonica sul tema della *virtù*: nel momento in cui si accetta la essenziale consistenza *psichica* dell'uomo risultano inaccettabili o secondarie le valutazioni della tradizione, i criteri identificativi della *eccellenza* veicolata dal termine *aretê*. L'insistenza sulla misura (*temperanza*, *giustizia*) prima, quindi la esplicitazione del vaglio assennato della *intelligenza* documentano la novità *morale* rivendicata da Socrate (almeno nella testimonianza platonica e senofontea), con la metamorfosi della *virtù* in una forma di *conoscenza* e consapevolezza: il *bene* proprio dell'uomo sarà contenuto in ciò che per natura lo contraddistingue, la sua *anima*, consistendo:

- i) nell'esercizio della sua funzione più alta (*intelligenza*);
- ii) nella coerente subordinazione a essa delle altre istanze, così da produrre quella armonia complessiva con cui Socrate-Platone sembra far coincidere la *eudaimonia*.

Eppure nel corso del dialogo l'ipotesi che la *virtù* sia *scienza*, con la conseguente sua *insegnabilità*, entra in crisi di fronte alla constatazione, al fatto che non esistono maestri di *virtù*: la possibilità dell'insegnamento sembrerebbe contraddetta (e quindi la tesi introdotta confutata) dalla assenza di plausibili testimonianze di docenza e apprendimento. La conclusione dell'opera non supera questa *impasse*, assicurando la caratteristica aporeticità al testo; essa si limita a precisare la ipotesi assunta, prospettando la *virtù* solo come *opinione corretta*: ciò sarebbe sufficiente a giustificare, da un lato, la sua parvenza conoscitiva e dunque la pretesa direttiva che si esprime nelle istanze menzionate (le grandi personalità politiche ateniesi del V secolo), dall'altro però anche la sua sterilità, la sua incapacità di

trasferirsi da individuo a individuo (come una *tecnica*) attraverso l'insegnamento. L'impressione, tuttavia, è che a questo esito si giunga attraverso l'ennesimo slittamento, l'ennesima accentuazione all'interno della scala semantica del termine.

Non pare dubbio, infatti, che, soprattutto nello scambio con Anito (non casualmente), Socrate torni a riferirsi - come sopra abbiamo segnalato - al significato *politico* della virtù, come capacità di *dirigere* gli uomini nella città. Seppur avviata in precedenza, la riflessione sulla mancanza di maestri si riferisce particolarmente - anche nelle esemplificazioni - a tale abilità. La confutazione, dunque, sembrerebbe coinvolgere polemicamente piuttosto la presunta competenza dei *politici* che non la concezione socratica della *virtù*. È la pretesa di spacciare come frutto di reale competenza l'azione delle grandi (e discusse) personalità del passato ad essere sottoposta a contestazione, non l'esigenza della riduzione della *aretê* a *epistêmê*. Così la conclusione del dialogo pare investire la casualità e infondatezza di quegli esempi, lasciando aperta invece la eventualità di (e la speranza in) un *politico* in grado di formarne altri, cioè di una personalità virtuosa in senso socratico-platonico, competente per una adeguata direzione educativa.

Definizione e essenza

«Io stesso, Menone, mi trovo in tale situazione: con i miei concittadini condivido la povertà, e mi rimprovero di non sapere assolutamente nulla [*to parapan*] circa la virtù. E non sapendo che cosa sia [*ti esti*], come potrei conoscerne la qualità [*opoion*]?» [71b].

Nelle prime battute del testo registriamo la impostazione classica (nei dialoghi *socratici*) della discussione dialettica da parte di Socrate, scandita da due passaggi essenziali:

- i) il riconoscimento della propria ignoranza rispetto a un oggetto specifico di indagine [in questo caso esasperato con l'uso della forma avverbiale *to parapan*, ingannevole, come rivelerà il seguito del confronto];
- ii) la interrogazione definitoria rivolta all'interlocutore, che ritiene invece di sapere.

Nel caso del *Menone* la strategia è anche più complessa, dal momento che Socrate deve, in primo luogo, sottrarsi all'onere di una risposta all'interrogativo circa la insegnabilità o meno della *virtù*, puntando sulla distinzione (ontologica) tra *ciò che* un determinato ente è in sé e le *qualità* che in forza della sua natura esso manifesta. Questo comporta che, da un punto di vista metodologico e, secondo il filosofo, anche *gnoseologico*, non si possa affrontare il problema della insegnabilità della *virtù* prima di aver stabilito e conosciuto *che cosa* essa sia. Avendo espresso la propria *assoluta* incompetenza a *definire* la *virtù* (nonostante l'occasionale frequentazione di Gorgia), Socrate ha la opportunità di lasciare il peso della determinazione a Menone (proprio per la sua familiarità con il grande sofista). Per il momento, alla *definizione* si attribuiscono¹⁹ quindi:

- i) un esplicito carattere proposizionale: essa deve esprimere, per un eventuale interlocutore, *ciò che* è una certa cosa: essa rappresenta, dunque, uno strumento di manifestazione ma soprattutto di comunicazione di conoscenza;
- ii) una funzione *scientifica*, nella misura in cui essa indica il *che cosa* è, in altre parole informa sulla natura di un certo ente, così facendolo adeguatamente conoscere [il che non accade attraverso la raccolta di indicazioni accidentali].

¹⁹) Può essere utile per ricostruire i problemi della prima riflessione platonica sul tema della conoscenza P. Woodruff, *Plato's early theory of knowledge*, in *Essays on the philosophy of Socrates*, edited by H.H. Benson, OUP, Oxford, 1992, pp. 86ss.. Una messa a fuoco critica si trova in H.H. Benson, *Misunderstanding the "What-is-F-ness?" question*, ibidem, pp. 123 ss. Sintetico il contributo di G. Vlastos, *Que pouvait bien entendre Socrate par la question: «Qu'est-ce que F?»*, in *Les paradoxes de la connaissance*, cit., pp. 193 ss.

Se ora consideriamo gli appunti rivolti da Socrate al primo tentativo definitorio del giovane Menone, possiamo ricavare altre interessanti tracce della concezione platonica della *definizione*:

«Pare abbia avuto una grande fortuna, Menone, se, ricercando un'unica virtù, ho scoperto un intero sciame di virtù presso di te. Ora, Menone, rimanendo a questa immagine degli sciami, se ti interrogassi sulla essenza [*ousia*] dell'ape e tu mi rispondessi che ce ne sono molte e di varie specie, che cosa replicheresti se chiedessi: Dici che sono molte e di varie specie, e che differiscono tra loro in quanto api? Oppure non differiscono in questo ma in altro – per esempio nella bellezza o nella grandezza o in qualche altra qualità?» [72a-b].

Evidentemente dall'interrogativo *che cosa è x?* il filosofo si aspetta:

- i) la netta discriminazione di *ciò che x è in sé e per sé*, e la conseguente emarginazione degli aspetti accessori;
- ii) la determinazione dell'esemplare di una classe: *x* in questo senso rappresenta un *universale* [l'ape], e la definizione deve manifestarne la *ousia* [essenza, sostanza] comune a tutte le individuali istanze *x* [nell'esempio le singole api];
- iii) la giustificazione dell'uso linguistico: il termine *x* può riferirsi a tutte le istanze della classe in quanto designa le caratteristiche costanti in tutti gli individui, quelle appunto che consentono di identificarli come *x*, trascurando le variabili accidentali, che connotano invece i singoli.

Illuminante allo scopo un ulteriore scambio:

«per quanto numerose e di varie specie esse siano, non hanno tutte una stessa forma [*eidōs*], per la quale esse sono virtù, e contemplando [*apoblepsanta*] la quale chi risponde si trova in buona posizione per mostrare a chi interroga che cosa sia la virtù?» [72c-d].

Platone in questo caso sottolinea come la risposta alla domanda *che cosa è x?* debba impegnare a illustrare [*dêlôsai*] ciò che esso è attraverso la focalizzazione, l'atto contemplativo rivolto all'*eidōs*, alla *forma*, struttura che identifica la classe *x*. In particolare:

- i) l'*eidōs* coincide con l'*essenza*, con ciò che un ente è in quanto tale: in questo senso è usato come equivalente del precedente *ousia*;
- ii) l'*eidōs* è la *causa*, cioè la ragion d'essere dell'ente, *per mezzo della quale* esso è quello che è;
- iii) come rivela il suo etimo [*eidōs* da *idein*, vedere], la *forma* è ciò che la intelligenza discerne come identico e stabile tra la pluralità di istanze di una classe.

Forse, rispetto alla originaria pratica socratica di focalizzazione dei termini al fine della *omologia*, dell'accordo, i due passi documentano l'accentuazione in Platone dell'aspetto contemplativo: si accenna, infatti, alla necessità di manifestare, con la definizione, l'*eidōs*, la struttura intrinseca, la *forma* in questione, così da poter discriminare, fissandola con l'intelligenza, classi di azioni o cose.

Accanto alla preoccupazione di stabilizzare il significato di un termine ancorandolo oggettivamente a una *ousia*, l'autore rimarca la dipendenza ontologica delle *cose* giuste, belle ecc. da essa: l'*eidōs* non funge semplicemente da *criterio* di valutazione e discernimento, non ha quindi solo una valenza *gnoseologica* (perché ci fa conoscere e riconoscere gli enti corrispondenti), ma anche *ontologica*, dal momento che le cose sono quello che sono in virtù

dell'*eidos* *x*, che è *qualcosa*, ha una propria consistenza e stabilità, che a loro modo le cose riflettono.

Per rinforzare questa prospettiva, nel proporre una propria esemplificazione definitoria a vantaggio di Menone, Socrate rileva come:

«dal momento che riunisci tutte queste cose con un solo nome e neghi che alcuna di esse non sia figura, sebbene reciprocamente contrarie, che cosa è ciò che comprende il circolare non meno del retto, e che tu chiami figura, sostenendo che il circolare è figura quanto il retto?» [74d-e].

Ciò che a Platone preme è trascendere la molteplicità del dato empirico e la pluralità delle determinazioni [nel caso specifico si tratta infatti di figure geometriche] per afferrare ciò che fonda e giustifica l'identità linguistica: ciò corrisponde a quella unità concettuale in cui si raccoglie la molteplicità e che esprime, a livello logico e linguistico, il saldo nucleo ontologico di riferimento, comune a tutti gli individui di una classe.

Nel *Menone* l'autore non utilizza il termine *idea*, né sviluppa una *teoria* del tipo di quella che si può desumere dal *Fedone*. Tuttavia, nei passi che abbiamo evocato, ne è possibile intravedere la maturazione, in considerazione specialmente dello scarto implicito tra la stabilità e necessità della *ousia* e gli aspetti variabili e contingenti degli enti, nonché della forte impronta contemplativa introdotta con il nesso *eidos*-definizione. Significativa in questa prospettiva l'insoddisfazione globalmente espressa da Platone nei confronti di altri modelli esplicativi, quale quello di stampo empedocleo esemplificato - con piena soddisfazione di Menone - da Socrate a proposito del *colore*. Apparentemente potente, per il fatto di potersi applicare a oggetti diversi, esso pretende di delimitare concettualmente il proprio oggetto concentrandosi sul contesto e le condizioni fisiologiche della sua percezione, lasciandosi così sfuggire le note intrinseche che possono garantire l'universalità della definizione. Non è un caso che la dimensione speculativa sia difesa nel primo esempio definitorio avanzato (relativamente alla *figura*), dove, pur nella approssimazione, prevale l'aspetto intuitivo, per cui l'oggetto è ricostruito con elementi evidenti nella rappresentazione (il *solido*, il *limite*).

Anamnesi e conoscenza

Strettamente connessa al problema iniziale della *definizione* è la svolta centrale del dialogo rappresentata dalla citazione (attraverso Pindaro) del mito orfico della immortalità dell'anima e dalla correlata tesi della identità di *apprendimento* [*mathêsis*] e *reminiscenza* [*anamnêsis*].

Interessante la situazione in cui registriamo la accentuazione metafisica del discorso socratico: il tema della *anamnesi* è introdotto dal filosofo in risposta alla contestazione dell'interlocutore.

L'argomento di Menone

«Socrate, avevo sentito, prima ancora di incontrarmi con te, che non fai altro che mettere te stesso e gli altri in difficoltà [*aporein*]. Ora, mi sembra, mi affascini, mi sottoponi a incantesimo [*pharmatteis*], mi stregghi, così che mi trovo pieno di dubbi. E mi pare, se è lecito scherzare, che tu sia del tutto simile nella figura e nel resto alla piatta torpedine marina [*narchê*]. Essa, infatti, fa sempre intorpidire [*narchan*] chi la avvicina e la tocca e mi sembra che tu ora abbia prodotto lo stesso effetto su di me: poiché veramente mi sento intorpidito nell'anima e nella bocca [*tên psychên kai to stoma narkô*], e non so più che cosa risponderti. Eppure infinite volte ho tenuto tanti discorsi sulla virtù e davanti a molti e molto bene, come mi sembrò. Ora non riesco neanche a dire che cosa è. Mi pare che tu abbia scelto bene di non imbarcarti e non allontanarti da qui: se facessi cose simili come straniero in un'altra città, saresti subito arrestato come incantatore» [79e-80b].

Il passo è significativo perché pone in rilievo tra l'altro:

- i) l'imbarazzo del sofista, che si manifesta in una vera e propria *paralisi*, nella resa di fronte alle richieste socratiche: con l'implicito riconoscimento della portata conoscitiva della definizione e lo smarrimento per la propria impotenza; in tal senso i *discorsi*, pur vantati, si rivelano poco efficaci, denunciando quindi la propria inconsistenza;
- ii) conseguentemente, dal punto di vista socratico (e platonico), l'effetto *catartico* dell'interrogare socratico: la confutazione (*elenchos*) esercitata nel confronto dialettico fa sì che l'interlocutore prenda atto della propria incompetenza o quanto meno della propria specifica incapacità di rispondere.

Nella logica del discepolo di Gorgia ciò è risultato delle capacità narcotizzanti del dialogare socratico (dove l'accostamento tra *narchê* [torpedine] e *narchan* [intorpidire], ma anche l'uso di *pharmattein*, che può significare sia *curare con medicine*, sia *ammaliare*, sia *avvelenare*). Tuttavia il testo è sufficiente a rilevare anche:

- i) la serietà del *non-sapere* di Socrate: egli sottolinea come l'*intorpidimento* non rappresenti semplicemente uno stato da lui indotto, con le proprie domande, nell'interlocutore, ma la stessa condizione di dubbio in cui Socrate stesso versa;
- ii) accanto al momento *elenchico* quello *protrettico*, esortativo, della dialettica socratica: il riconoscimento della propria ignoranza, con il diradamento della illusione di sapere, è premessa per una adeguata ricerca della verità;
- iii) la disponibilità socratica alla indagine in comune.

Ma il passo potrebbe anche segnalare l'*imbarazzo* del discepolo (Platone) rispetto alla lezione del maestro, nel momento in cui, dopo la sua condanna e morte (tra le righe si allude al destino di Socrate), egli veniva rivendicandone dignità di pensiero e importanza epocale nella città. Rispetto ai precedenti interventi, appare, infatti, in questo frangente sintomatico lo spazio riservato alla osservazione polemica di Menone, quasi l'autore intendesse indirettamente assumerla o comunque avanzarla per preparare la propria svolta: l'approccio critico di Socrate, indubbiamente efficace nel dissolvere la sicumera sofistica, rischiava di risolversi in effettiva infecondità o di rimanere intrappolato in un pericoloso circolo vizioso, come Platone fa ancora rilevare al giovane interlocutore socratico: traspare l'urgenza di una teoria positiva, in grado di risolvere i problemi sollevati nel corso della discussione.

«E in che modo, Socrate, cercherai [*zêtêseis*] ciò che non sai [*mê oistha*] assolutamente [*to parapan*] che cosa sia [*oti estin*]? Quale delle cose che non sai ti proporrà di cercare? E se anche ti capiterà di imbatterti in essa, come saprai che è ciò che non conoscevi? - Capisco che cosa vuoi dire, Menone. Guarda un po' che argomento eristico introduci [*eristikon logon*]! Non è possibile all'uomo cercare né quello che sa, né quello che non sa: infatti non cerca quello che sa, perché lo sa e non ha bisogno quindi di cercarlo, né ciò che non sa, perché non sa neppure che cosa cercare. - Non ti sembra allora che questo sia un bell'argomento?» [80d-81a]

La obiezione *eristica* di Menone²⁰ è forse il suo contributo più interessante, soprattutto perché riflette probabilmente un autentico imbarazzo platonico. Vi si esprime l'aporia di un *non-sapere* da Socrate costantemente ma contraddittoriamente (almeno nell'ottica che il discepolo manifesta attraverso Menone) coniugato con l'impulso alla indagine. Platone, come abbiamo segnalato, appare disposto, in una qualche misura, ad ammettere la potenziale sterilità dell'approccio del maestro, più efficace sul piano catartico che non su quello propositivo. Assistiamo forse a un passo decisivo nella crisi del giovanile *socratismo* platonico, sollecitata

²⁰) Per una ricostruzione complessiva si veda ora G. Fine, *Inquiry in the Meno*, in *The Cambridge Companion to Plato*, cit., pp. 200 ss.; importante anche A. Nehamas, *Meno's paradox and Socrates as a teacher*, in *Essays on the philosophy of Socrates*, cit., pp. 298 ss.

dal maturare di opinioni originali, da una esigenza *contemplativa* cui ci siamo riferiti a proposito della insistenza sulla *definizione*.

La difficoltà proposta da Menone vuole marcare la impossibilità della ricerca di ciò che in assoluto non si conosce. Infatti, quanto si ignora (*assolutamente*: ritorna la forma avverbiale *to parapan*), proprio perché ignorato, non sarà neppure cercato. D'altra parte, anche ammesso che si cerchi qualcosa, se non lo si conosce preventivamente, neppure sarà possibile *ri-conoscerlo* nel caso lo si incontri nel corso della indagine. In questo modo si manifesta il fondo *eristico* nella versione socratica: ogni ricercare sarà vano, dal momento che quando si conosce non si cerca, né è possibile farlo quando non si conosce.

Immortalità

Come è noto, la reazione socratica alla contestazione radicale di Menone è affidata al *mito (orfico)* delle cicliche incarnazioni di anime immortali: l'autore ha l'accortezza (come accade pure in altri contesti: il *Simposio*, per esempio) di non attribuire direttamente al maestro tale dottrina. Socrate si limita a citarla come convinzione religiosa (ben fondata) cui aderire per le sue conseguenze esistenziali e teoretiche:

- i) la fede nella immortalità comporta, infatti, scelte di vita rigorose, improntate alla *santità*;
- ii) la difficoltà *eristica* può essere risolta, in quanto diventa possibile rappresentare il processo di apprendimento non come un incomprensibile salto dal radicale vuoto di conoscenza alla conoscenza, ma come recupero e attivazione di ciò che l'*anima* ha dall'eternità contemplato e quindi, dopo l'assopimento nell'incarnazione, può *ricordare*. *Conoscenza* sarà, dunque, in realtà, *reminiscenza (anamnêsis)*.

A differenza del collegato culto dionisiaco, quello orfico presupporrebbe una teologia e una precettistica, costituendosi quindi con i tratti di una religione²¹, come confermerebbe il passo 81 a-b, invocato in tal senso da Guthrie²², dove Socrate afferma, riferendosi a una dottrina che noi possiamo sostanzialmente riconoscere come orfica:

«Le proponevano sacerdoti e sacerdotesse, che si curavano di saper dare ragione del loro ministero. Ma le dicono anche Pindaro e molti altri poeti, quelli che sono divini».

Per quanto riguarda il primo aspetto si possono sinteticamente ricordare:

- i) la serie di *teogonie* attribuite al mitico cantore Orfeo, e documentate per lo più nella letteratura neoplatonica, ma con echi antichi, per esempio in Aristofane (*Uccelli*);
- ii) il mito dell'origine dell'umanità e la connessa dottrina di una *colpa originaria*, che investirebbe, con le proprie conseguenze, la vita umana;
- iii) la collegata fede nella *immortalità dell'anima*.

A ciò si richiamavano i precetti, intesi allo sradicamento della colpa e alla unione perfetta con il dio. In tal senso essi prevedevano:

- i) riti [*teletai*] di purificazione [*katharsis*] e di comunione (partecipazione culturale);
- ii) osservanza di precise norme o *tabù* (alimentari ecc.);
- iii) ascetismo, come attitudine mentale al disprezzo per il corpo.

²¹) W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek religion*, Princeton University Press, Princeton, 1993², p. 206.

²²) W.K.C. Guthrie, *I greci e i loro dei*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 370.

viene dagli dei: essa dorme mentre le membra agiscono, ma in molti sogni mostra ai dormienti ciò che è furtivamente destinato di piacere e sofferenza»²⁷.

Centrale nel brano il termine *eidôlon* (*immagine*, anche *fantasma*), qui riferito alla parvenza di vita immortale presente nell'uomo, la sua parte divina, dionisiaca, sepolta nel corpo titanico, avvolta con un *manto di carni*, come recita una scheggia superstite [D.K. fr. 126] del poema *Purificazioni* di Empedocle²⁸. Alla stessa temperie religiosa pare riconducibile un frammento di Euripide [fr. 638 Nauck], citato da Platone nel *Gorgia*:

«Chi sa se il vivere non sia morire e il morire invece vivere?»²⁹.

In questo quadro in fondo pessimistico della condizione umana, dobbiamo ora introdurre i riferimenti, antichi, al destino dei mortali. Pindaro può esserci guida:

«[...] sotto terra qualcuno giudica i misfatti in questo reame di Zeus, dichiarando la sentenza con ostile necessità;

ma godendo la luce del sole in notti sempre uguali e in giorni uguali, i nobili ricevono una vita meno travagliata, senza turbare la terra col vigore della loro mano, né l'acqua marina, per una vuota sussistenza; e invece – presso i favoriti degli dei che godettero della fedeltà ai giuramenti – essi percorrono un tratto di vita senza lacrime, mentre gli altri sopportano una prova cui lo sguardo non regge.

E quanti ebbero il coraggio di rimanere per tre volte nell'uno e nell'altro mondo, e di ritrarre del tutto l'anima

da atti ingiusti, percorsero sino in fondo la strada di Zeus

verso la torre di Crono: là le brezze oceanine soffiano intorno all'isola dei beati [*makarôn nason*] [...]»³⁰.

Qui si accenna a cicli di incarnazione e reincarnazione - durante i quali l'*anima* sarebbe messa alla prova e poi punita o remunerata attraverso un giudizio e conseguenti premi e punizioni -, ma anche alla possibilità di sfuggire alla necessità del traumatico passaggio nella *carne*, per chi sia passato, senza commettere ingiustizia, attraverso tre cicli di giudizio. Per costoro si apre la prospettiva della beatitudine in una sorta di luogo paradisiaco, designato dalla mitica *isola dei beati*, e dunque della ricongiunzione piena con il divino.

Anima e anamnesi

Il richiamo platonico alla tradizione religiosa potrebbe essere il segnale di una importante svolta culturale, di un accostamento più deciso soprattutto agli aspetti *speculativi* dell'*orfismo* e del *pitagorismo*. D'altra parte, la scuola del filosofo³¹, la Accademia, costituirà sempre anche

²⁷) *Ibidem*, p. 127.

²⁸) «vestendoli <la dea> in un manto di carni sconosciuto».

²⁹) Colli, *op. cit.*, p. 139.

³⁰) *Ibidem*, pp. 123-5.

³¹) Per questo si veda Michael L. Morgan, *Plato and Greek religion* in *The Cambridge Companion to Plato*, cit.. Egli parla in proposito di *a conception of philosophy as a lifelong quest for salvation*.

un centro di discussione e diffusione di idee religiose *orfiche*, come documentano altri grandi dialoghi e alcuni frammenti di opere perdute di Aristotele (allievo di Platone), composte probabilmente ancora all'epoca del suo soggiorno accademico. La fede nella *immortalità dell'anima*, in particolare, trova espressione non solo nel *Menone* ma anche nel *Fedone* (esplicitamente dedicato al tema), nella *Repubblica*, nel *Fedro*, fino al tardo *Timeo*. Non si deve tuttavia pensare a una adesione indiscriminata. In realtà Platone intreccerà alle credenze dualistiche tipiche dell'*orfismo* (destino della *anima-demone*, imprigionata – per essere emendata - nel *corpo*) convinzioni cresciute con la lezione pitagorica (la scienza come strumento di purificazione), quella socratica (il nesso *anima-intelligenza*, la sua essenzialità per l'uomo) e altre genuinamente platoniche (la relazione metafisica tra *anima* e *idee*). In quale accezione si parla di *psychê* nel *Menone*? Abbiamo già registrato la centralità del concetto a proposito della *virtù*: non c'è dubbio che vi convergesse pesantemente la elaborazione socratica³², tuttavia, proprio a partire dal nostro dialogo, si fanno palesi i nuovi intrecci. Il problema dell'*anima* si salda indissolubilmente ad altri, quali quello *gnoseologico* e *ontologico*. L'*anima*, infatti, è identificata, socraticamente, con la personalità intellettuale dell'uomo, ciò che egli essenzialmente è, e da cui sgorgano il suo conoscere, le sue scelte, il suo agire: in altre parole, ciò cui si collega il suo *destino*. Il *Fedone* (dialogo prossimo, da diversi punti di vista, al *Menone*) farà emergere quattro caratteri fondamentali della *psychê*:

- i) intelligenza,
- ii) natura metafisica,
- iii) immortalità,
- iv) destino escatologico [legato alla sua immortalità].

In particolare, l'*anima* sarà, secondo il filosofo, in grado di conoscere le *idee*, enti eterni e immutabili, in quanto a esse congenere: il corpo, con i propri organi, può infatti cogliere le cose sensibili, che appartengono al suo stesso livello ontologico; l'*anima*, dal canto suo, *conosce* nella misura in cui consta della stessa realtà metasensibile degli enti che fondano il sapere, con la loro stabilità ontologica. Nel nostro contesto manca una *teoria* delle *idee*, ma gli altri elementi sembrano senz'altro presenti.

Così, tornando alla citazione platonica del mito *orfico*, essa, di là dalle valenze religiose e esistenziali, allude, da un punto di vista teoretico, a una piena professione di *razionalismo*. Platone, in altre parole, utilizza la fede nella immortalità *dell'anima* sia per manifestare la propria adesione allo stile di vita che tale convinzione implicava nella tradizione, sia per veicolare più facilmente la propria fiducia nelle capacità della intelligenza umana.

Contro il relativismo sofistico di fatto manifestato da Menone - per il quale risulta impossibile definire *la virtù* dal momento che, a suo modo di vedere, esistono *virtù* specifiche per ogni categoria di persone - e l'ottusità della cultura tradizionale (incarnata più avanti nel dialogo da Anito), l'autore fa sì che Socrate si riferisca a una credenza che poteva giustificare, sul piano del *mito*, la pretesa della razionalità umana di conoscere la realtà, a partire dalla oggettività delle proprie nozioni. In questo modo Platone legittimava anche la aspirazione a un sapere *forte*, in ultima analisi indipendente rispetto alla *esperienza*: un sapere, per la propria matrice interna all'anima, *a priori*. Ciò poteva essere interpretato – anche alla luce della lezione eleatica – come una convergenza di *pensiero* e *essere*: le nozioni che l'*anima* trae da sé sono

³²) Sul contributo socratico alla messa a fuoco del concetto di *anima* si vedano i recenti F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, Milano, 1997; G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, nonché i due contributi di Jan Patočka da poco tradotti in italiano: *Platone e l'Europa*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1997, e *Socrate*, a cura di G. Girgenti e M. Cajthaml, Rusconi, Milano, 1999.

riflesso della *contemplazione intellettuale*, nel mito collegata alla condizione dell'anima, libera di esperire tutte le cose, quelle *di qui* e quelle *dell'Ade*.

Tuttavia, Platone anche nel mito distingue tra potenziale disponibilità e attivo impiego:

- i) ciò che l'*anima* ha contemplato, essa lo porta in sé come disposizione;
- ii) la trasparenza di tali disposizioni si attua nella pratica pedagogica, come sollecitazione al recupero di quanto è stato momentaneamente dimenticato;
- iii) tale sollecitazione dovrebbe aver luogo nel dialogo, attraverso l'interrogare [come mostreranno le pagine successive]: la *reminiscenza* è stimolata con accostamenti sensibili (esempio: le figure tracciate allusive degli enti matematici) e soprattutto dall'incalzare delle domande intorno alla *essenza* dell'oggetto indagato;
- iv) la *reminiscenza* (conoscenza) è un *processo*: gli enti sono tra loro connessi, e il recupero della nozione dell'uno consente, con uno sforzo adeguato, di conquistare a coscienza anche quella degli altri.

Si tratta, in fondo, di una riformulazione, nel riferimento a *conoscenze* potenzialmente disponibili all'*anima*, della *dialettica* socratica, la quale, rinviando a un criterio immanente di verità, poteva sfuggire ai rischi della inconcludenza.

Scienza e opinione corretta

Alla sottolineatura delle implicazioni della *fede* nella immortalità dell'anima sulla *difficoltà eristica* sollevata da Menone, Platone fa seguire una esemplificazione che ha quasi valore di dimostrazione: un servo del seguito viene sottoposto a interrogatorio da parte di Socrate, e, pur non essendo stato mai istruito in geometria, riesce, guidato dalle domande dell'interlocutore, a formarsi una corretta opinione relativamente al problema della incommensurabilità tra lato e diagonale di un quadrato. Il fatto che non sia stato sottoposto a trasmissione di nozioni e abbia comunque conseguito - con il solo supporto dell'interrogare socratico - un primo risultato positivo nella ricerca, ricavandolo in pratica unicamente dal proprio sforzo, supporta, da un lato, la tesi della *conoscenza* come *anamnêsis*, dall'altro, circolarmente, la convinzione immortalista³³:

«E ora queste opinioni [*doxai*] sono emerse [*anakekinêtai*] in lui, come un sogno; se qualcuno lo interrogherà [*anerêsetai*] spesso su queste stesse cose e in molti modi, stai sicuro che alla fine ne avrà scienza non meno esatta [*oudenos hêtton akribôs epistêsetai*] di qualsiasi altro» [85c].

La osservazione socratica è funzionale al rilievo:

- i) della efficacia *catartica* della *dialettica*, come *elenchos*, confutazione capace di rimuovere il pregiudizio e l'errore e di contribuire, quindi, nell'orizzonte della nuova metafisica dell'anima, al recupero della *verità* latente;
- ii) della continuità tra *doxa* e *epistêmê*: la *opinione* (che più avanti sarà definita *corretta*) non è che un primo stadio del processo di *emersione* [sintomatico l'uso del verbo] di quel che l'*anima* porta in sé dall'eterno.

Il processo è così globalmente scandito da tre momenti, che sembrano pensati come passaggi fondativi per la dialettica socratica³⁴:

³³) Per il dettaglio si rinvia al commento.

³⁴) Per questo in particolare N. Gulley, *Plato's theory of knowledge*, Greenwood Press, Westport - Connecticut, 1986², pp. 13 ss.

- i) il primo è propriamente negativo, e produce quella disillusione rispetto alle immediate certezze, che stimola la ricerca della verità;
- ii) il secondo è quello della *orthê doxa*, in cui la verità è riconosciuta ma non ancora giustificata: se ne constata il *che* senza conoscerne il *perché*;
- iii) il terzo è quello *epistemico*, in cui appunto si dà reale fondazione del sapere, attraverso la ricostruzione logico-causale.

Platone propone nelle domande al (giovane?) servo e nei successivi interventi di esemplificazione socratici un modello di sistematica interrogazione tesa in prima istanza a trarre dall'interlocutore il riconoscimento di una verità. Ciò avviene attraverso la falsificazione delle opinioni immediatamente espresse dal servo di fronte al problema geometrico di partenza. A questo compito *critico*, applicato a un tema matematico, e sviluppato almeno in parte - mi pare³⁵ - in forma *elenchica* (attraverso il ricorso alla confutazione), il filosofo affianca quello illustrativo-intuitivo con immagini, tracciate conformemente alle nozioni (lati, quadrati, diagonali) coinvolte. Queste svolgono un ruolo importante in vista del riconoscimento da parte dell'interrogato (quindi nella originaria determinazione dell'opinione corretta), con una interessante implicazione: verità prospettate come *innate* sono sollecitate attraverso l'esperienza. Nella *Repubblica* tale approccio esemplificativo-sensibile sarà stigmatizzato come uno dei limiti delle discipline matematiche, nonostante la loro intenzionalità intelligibile.

Infine, una adeguata riflessione sulla verità riconosciuta, condotta sulla scorta di una consapevole interrogazione, può assicurare l'effettiva traduzione della *opinione* nella *conoscenza*, il passaggio dalla constatazione alla giustificazione della verità. Perché questo avvenga è necessario ricomporre il tessuto di relazioni logiche entro cui la verità si colloca. Si tratta di quello sforzo di rinvenimento anamnastico che Platone sostiene insistendo sulla fondamentale *consustanzialità* della *natura* [*phuseôs apasês sunghenous ousês*], che autorizza il progressivo dipanarsi del filo logico che collega reciprocamente gli enti. Più esplicitamente Platone si esprime nell'ultima parte del dialogo, marcando lo scarto tra *opinione corretta* e *scienza*:

«Le opinioni vere [*doxai alêtheis*], per quanto tempo stanno ferme, costituiscono in effetti un bel possesso e producono ogni bene. Tuttavia non vogliono stare ferme [*paramenein*] troppo tempo, e fuggono [*drapeteuousin*] dall'anima [*ek tês psychês*] dell'uomo, così che non sono di grande valore, fino a quando qualcuno non le leghi con un ragionamento sulla causa [*aitias loghismô*]. Ma questo, caro Menone, è reminiscenza [*anamnêsis*], come abbiamo in precedenza convenuto. Quando sono legate, prima diventano scienze [*epistêmai*], poi stabili [*monimoi*]. Per questo la scienza è di maggior pregio dell'opinione corretta: la scienza si differenzia dalla opinione corretta [*orthê doxa*] per il suo vincolo [*desmô*]» [97e - 98a].

Il testo consente di cogliere alcuni risvolti rilevanti della posizione platonica:

- i) la contrapposizione tra la stabilità, la permanenza del *sapere* e lo scorrere dell'opinare [sarà riproposta efficacemente nel *Cratilo*]: la labilità delle *opinioni vere* è rappresentata come risultato della loro accidentalità, del loro mancato inquadramento in un concatenamento concettuale che le fonderebbe come *verità*. Platone riconosce esplicitamente alla *scienza* una funzione *vincolante* in senso logico-ontologico: essa riconduce la *opinione corretta* alle sue ragioni [*aitiai*, nel significato di *cause, fondamenti*], la *lega* nel suo *ragionamento* [*loghismos*];

³⁵) Decisamente di questa opinione K.M. Sayre, *Plato's late ontology. A riddle resolved*, Princeton U.P., Princeton, 1983, p. 190.

- ii) d'altra parte, almeno nel *Menone*, la relativa equivalenza pratica di *opinione vera* e *scienza*: come è stato sottolineato³⁶, nel nostro dialogo esse non individuano classi di proposizioni (oggetti) diverse, ma due diversi atteggiamenti razionali, proposti in sostanziale continuità, a differenza di quanto accadrà nei grandi dialoghi della maturità (*Repubblica*);
- iii) netta anche la proposta del nesso tra conoscenza e *reminiscenza*: la continuità appena marcata è essenzialmente anamnestica, e la traduzione della *orthê doxa* in *epistêmê* avviene come approfondimento del patrimonio innato dell'*anima*.

Metodo

«Sembra dunque necessario esaminare come sia ciò che ancora non sappiamo che cosa sia! Se non altro, cedimi un poco del tuo comando e concedimi di esaminare per ipotesi se sia insegnabile o come sia. Dico *per ipotesi* [*ex hypotheseôs*] nel senso in cui i geometri spesso procedono nel loro esame, quando qualcuno domanda loro se, per esempio, a proposito di una superficie, essa possa essere inscritta come un triangolo in un determinato cerchio: uno di loro risponderebbe: "Non so ancora se sia possibile, ma credo che sia utile a tal fine introdurre una ipotesi: se questa superficie è tale che, tracciandola lungo una linea data, rimanga lo spazio per una superficie uguale a quella tracciata, mi sembra che si abbia una conseguenza, e se ne abbia un'altra, invece, se è impossibile che sopporti queste condizioni. Procedendo per ipotesi potrò dirti se sia impossibile o no la sua iscrizione nel cerchio"» [86e - 87b].

Tutta la seconda parte del dialogo è dominata dall'esercizio di analisi a partire dalla ipotesi che la *virtù* sia *scienza*, introdotta - sulla base del suggerimento socratico - per poter procedere a stabilirne la eventuale *insegnabilità* in mancanza di una preventiva conoscenza del suo *che cosa*, della sua *essenza*.

Il testo documenta sostanzialmente la pratica di *analisi* della geometria contemporanea: essa consisteva tecnicamente nella ricerca della prova di una proposizione *P* ricorrendo alle proposizioni che implicano *P*, a quelle che a loro volta le implicano, fino all'arresto di fronte a una proposizione *Q* già provata. *Q*, con le altre proposizioni connesse, rappresentava la condizione sufficiente della verità di *P*: se *P* implicava *Q*, questa era allora anche la sua condizione necessaria. Un altro termine tecnico collegato, da tenere presente sullo sfondo del metodo proposto dal filosofo, è quello di *diorismos*: esso corrispondeva alla determinazione delle condizioni necessarie e sufficienti per la soluzione di un problema o la verità di una proposizione. Per *lemma*, infine, si intendeva semplicemente la assunzione ipotetica, necessitante di verifica, introdotta in vista della soluzione di un problema.³⁷

Il rilievo del metodo per Platone è connesso alla sua natura di esercizio puramente intellettuale, funzionale alla sforzo di fondazione, giustificazione razionale, di asseriti e tesi, quindi in larga misura assimilabile alla prassi discutiva seguita da Socrate, di cui sviluppava sistematicamente - nel senso della rigorosa deduzione - gli aspetti critici in una prospettiva positiva. È stato segnalato, infatti, che l'uso platonico delle *ipotesi* è più vicino alla sua significazione dialettica di assunzione provvisoria allo scopo della disamina critica, che non alla sua valenza tendenzialmente assiomatica nella matematica del tempo³⁸.

Di per sé, il termine *hypothesis* deriva da *hypotithemai*, composto di *tithêmi*, che ha il senso di *ammetto*, *postulo*, per indicare il ricorso a una operazione consapevole e arbitraria di assunzione. Il composto *hypotithemai* suggerisce l'idea del *porre sotto*, che nel contesto di una argomentazione, finisce con il significare l'adozione di proposizioni fondamentali che fungono da punto di partenza per la deduzione³⁹. In Platone è interessante soprattutto il nesso

³⁶) I.M. Crombie, *An examination of Plato's doctrines*. Vol. II: *Plato on knowledge and reality*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979, p. 51.

³⁷) I. Mueller, *Mathematical method and philosophical truth*, in *The Cambridge Companion to Plato*, cit., p. 175.

³⁸) Canto-Sperber, *op. cit.*, p. 96.

³⁹) Per questo W. Leszl, *La dialettica in alcuni autori antichi*, Pisa, 1993, p. 176.

tra *ipotesi* e conseguenze logiche che se ne possono dedurre, nel senso che il ricorso alla postulazione è deliberatamente finalizzato al risultato, il postulare è in vista di un risultato che dipende da quanto viene assunto.

Nel caso del *Menone* è evidente che Platone ricorre al metodo per supplire la conoscenza diretta della *essenza* della *virtù*. La *ipotesi-teorema* [secondo il modello matematico⁴⁰] si presenta come un asserto che esprime la condizione: *se la virtù è scienza, essa è insegnabile*, di cui è da stabilire la *ipotesi-lemma*: *la virtù è scienza*. Ciò avviene attraverso l'accertamento dell'esistenza di casi in cui la virtù risulti insegnabile. Nella applicazione, quindi, il filosofo necessariamente diverge dall'esercizio puramente intellettuale del matematico, dal momento che la verifica della condizione avviene nel ricorso alla fattualità, ai dati concreti della esperienza, la cui registrazione sembra in grado di confermare o sconfermare l'ipotesi di partenza⁴¹.

D'altra parte la strategia metodologica messa in atto si sostanzia di un contesto ipotetico più complesso, come risulta chiaro dall'attacco dell'argomento socratico:

«Così anche noi a proposito della virtù. Dal momento che non sappiamo né che cosa sia né come sia, procedendo per ipotesi esaminiamo se essa si possa insegnare o non si possa insegnare. Diciamo così: se la virtù possiede una certa proprietà, tra quelle che riguardano l'anima, sarà o non sarà insegnabile? In primo luogo, se è diversa dalla scienza, sarà o non sarà insegnabile, ovvero, come dicevamo poco fa, sarà oggetto di ricordo (non faccia per noi alcuna differenza l'uso di una espressione o dell'altra)? Ma è insegnabile? O non è a tutti chiaro che nient'altro è insegnato all'uomo se non la scienza? - Mi sembra. - Se però la virtù è una scienza, è evidente che si può insegnare. - Come no? - Di questo punto ci siamo, dunque, liberati velocemente: se è tale è insegnabile, altrimenti no. - Certamente. - Dopodiché, come sembra, si deve esaminare se la virtù è scienza o diversa dalla scienza. - Anche a me pare che questo sia da esaminare di seguito. - Che dunque? Non diciamo forse che la virtù è un bene? Non rimane per noi questa ipotesi, che essa sia un bene? - Certo. - Allora, se c'è qualche altro bene separato dalla scienza, la virtù potrebbe non essere scienza. Ma se non c'è alcun bene che la scienza non abbracci, ammettendo che la virtù sia una scienza, la nostra supposizione sarà corretta. - È così» [87b-d].

Qui accanto alla *ipotesi teorema* e alla *ipotesi-lemma* possiamo cogliere una terza ipotesi, *la virtù è un bene*, che nell'insieme viene utilizzata da Platone come un principio condiviso, un assunto in qualche misura evidente nella opinione corrente, anche per il proprio interlocutore: una accezione molto vicina a quella di *ipotesi* in ambito matematico. Si tratta però di una ipotesi che logicamente precede l'altra nella sua formulazione: *se la virtù è un bene, essa è scienza*. Essa non è sottoposta a verifica probabilmente proprio perché appoggiata alla opinione corrente, tuttavia è principio dell'argomento (nelle ultime righe del brano) che serve a provare che la virtù è scienza⁴². Anche in questo il *Menone* si rivela dialogo di transizione, in cui l'autore si sforza di integrare le tecniche analitiche della coeva prassi matematica all'interno del modello dialettico socratico, finendo per impiegare dialetticamente le ipotesi come spunti per l'esame critico ovvero per assumere, secondo il costume matematico, *endoxa* [*opinioni in fama*, comunemente accolte] tendenzialmente come *assiomi*. Con la conseguenza di una sostanziale identificazione della *dialettica* con il procedimento discutivo per ipotesi.

Sviluppi

Benché non si possa parlare di una replica esatta, certamente possiamo registrare affinità tra le posizioni del *Menone* e quelle espresse dall'autore in un famoso passo del *Fedone*:

«[...] vuoi che ti esponga, Cebete, la seconda navigazione che intrapresi alla ricerca della causa? – Lo voglio immensamente, disse. – Dopo di ciò, disse, poiché mi ero scoraggiato di indagare gli

⁴⁰) Mueller, *op. cit.*, p. 179.

⁴¹) Leszl, *op. cit.*, p. 177.

⁴²) *Ibidem*.

enti, mi sembrò che dovessi stare attento a non subire ciò che subiscono quelli che, nell'indagare, contemplanò il sole quando si eclissa: alcuni perdono gli occhi, se non ne osservano l'immagine nell'acqua o in qualcosa di simile. A questo modo pensai anch'io e temetti di diventare completamente cieco nell'anima osservando le cose con gli occhi e tentando di coglierle con ciascuno dei sensi. Mi parve che dovessi rifugiarmi nei discorsi ed indagare in essi la verità degli enti. In qualche modo, forse, il paragone non è appropriato, perché non ammetto affatto che indagare gli enti nei discorsi sia indagarli in immagini più che nella loro realtà. Mi avviai dunque per questa strada e, ponendo come ipotesi in ciascun caso il discorso che giudico più forte, pongo come vero quanto mi sembra in accordo con esso, sia riguardo alla causa sia riguardo a tutte le altre cose, mentre quelle che non mi sembrano in accordo le pongo come non vere. Ma voglio esporti più chiaramente ciò che intendo dire, perché credo che tu per ora non capisca. – No, per Zeus, disse Cebete, non molto. – Ciò che dico non è nuovo, è ciò che altre volte e anche nel discorso precedente non ho mai cessato di dire. Vado cercando di mostrarti la specie di causa di cui mi sono occupato e arrivo nuovamente alle stesse cose sovente ripetute e comincio da esse, ponendo come ipotesi che esista un bello in sé e per sé, un grande e così via. Se me lo concedi e concordi che tali cose esistono, spero di poterti mostrare e di scoprire, partendo da esse, la causa per cui l'anima è immortale» [99d – 100b. Traduzione di W. Leszl].

«[Socrate, con l'esempio del *due* come partecipazione alla *dualità*, invita i propri interlocutori a evitare il ricorso a spiegazioni causali che giustifichino il *due* come risultato di addizioni o divisioni] E diresti addio a tali divisioni, addizioni e altre sottigliezze del genere, lasciandole da dare in risposta a quelli più sapienti di te. Tu, invece, temendo, come suol dirsi, la tua stessa ombra e inesperienza, attenendoti alla solidità dell'ipotesi, risponderesti così. E se qualcuno si appigliasse all'ipotesi come tale, tu lo lasceresti perdere e non gli risponderesti, finché non avessi esaminato se le conseguenze derivanti da essa ti sembrino in accordo o in disaccordo tra loro. E quando poi tu dovessi render conto dell'ipotesi stessa, non procederesti forse allo stesso modo, ponendo di nuovo un'altra ipotesi, quella che ti sembri la migliore fra quelle che sono più elevate, fino ad arrivare a qualcosa di sufficiente, senza fare tuttavia confusione, come gli antilogici, che discutono del principio e insieme delle conseguenze da esso derivanti, se almeno tu volessi scoprire qualche cosa di vero circa gli enti? Perché costoro non hanno nessun discorso e nessun pensiero al riguardo, capaci come sono di piacere solo a se stessi, pur mescolando insieme tutto quanto con la loro sapienza. Ma tu, se davvero sei filosofo, farai, credo, come dico io» [101c – 102a. Traduzione di W. Leszl].

Complessivamente i due estratti sviluppano quella che Platone, per bocca di Socrate, propone come la propria originale strategia di ricerca, che, analogamente a quanto registrato nel caso del *Menone*, sull'impianto del precedente dialettico socratico, innesta il contributo metodologico della contemporanea analisi matematica. Vediamo di fissarne complessivamente gli elementi essenziali:

- i) apertura e chiusura rivelano che la procedura indicata è intesa come autenticamente *filosofica*;
- ii) in particolare, essa viene presentata come *seconda navigazione* rispetto al precedente della ricerca naturalista e della sua pretesa di rivolgersi direttamente agli enti fisici: Platone ne sottolinea, quindi, la svolta in senso *meta-fisico*, ma, nel contesto, anche la debolezza [la espressione *seconda navigazione* è usata, nella letteratura antica e anche in altri dialoghi platonici, nel senso di *soluzione di ripiego*];
- iii) come illustra l'accostamento all'eclisse, il procedimento consiste nella rinuncia all'approccio sensibile alle cose e nel ripiegamento nei *logoi* (*enunciati*, *argomenti*), cioè nella mediazione dei simboli linguistici e delle costruzioni discorsive, il cui oggetto non è però più rappresentato dalle *cose sensibili* ma dagli *enti intelligibili* postulati dall'autore [*idee*];
- iv) l'indagine mediante i *logoi* vuole forse sottolineare la difficoltà di una apprensione diretta delle *idee*, ma in ogni caso costituisce per l'uomo l'orientamento corretto verso la realtà, rispetto alla tradizione naturalista, di cui viene, significativamente, conservato l'impianto *eziologico*: la filosofia conferma così la propria natura esplicativa, intesa a disvelare i principi della realtà;

v) concretamente il metodo di ricerca si fonda sul modello della *analisi* matematica e comporta la adozione delle *ipotesi* che nei vari contesti siano considerate più forti per la esplicazione di un problema. Le assunzioni saranno poi sviluppate *orizzontalmente*, con il collegamento a ipotesi convergenti e la esclusione di quelle divergenti, e *verticalmente* [regressivamente] con l'appoggio a ulteriori, superiori, ipotesi, in grado di giustificare le precedenti, fino a giungere, al limite, a una ipotesi che non necessiti giustificazione e sia dunque *sufficiente*.

Sul *metodo per ipotesi* Platone sarebbe poi tornato nei libri centrali della *Repubblica*, in un contesto più sistematico dal punto di vista ontologico:

«- Insomma, continui, pensa che ci siano due principi, e che l'uno domini il genere e il mondo intelligibile, l'altro quello visibile [...] Hai ben colto queste due specie di realtà? – Le ho colte. – Allora, prendi una linea divisa in due parti disuguali, e dividi ancora ciascuna di esse – quella del genere visibile e quella del genere intelligibile – in due parti, secondo la stessa proporzione. Se poi consideri le due parti del genere visibile secondo la rispettiva chiarezza e oscurità, avrai una prima sezione che dico delle immagini. E per immagini intendo in primo luogo le ombre, in secondo luogo i riflessi, sia sull'acqua che sui corpi lisci e lucidi, e infine tutte le altre del genere. Mi segui? – Ti seguo. – Nell'altra sezione poni le cose cui si riferiscono le immagini, e cioè gli animali che ci circondano, i vegetali e tutti i prodotti dell'uomo. – Ve bene. – E non diresti che questa parte si divide in vero e falso, e che le immagini stanno alle cose cui corrispondono come l'oggetto della opinione sta all'oggetto della conoscenza? – Sì, lo direi. – Considera allora in che modo si debba dividere la parte dell'intelligibile. – In che modo? – Questo: che la sua prima sezione l'anima sia costretta, per indagarla, a servirsi, come di immagini, delle cose cui, nella parte precedente, le immagini corrispondevano, passando, per via di ipotesi, non su verso il principio, ma verso le conclusioni; e che la seconda invece l'anima proceda a indagarla risalendo dalle ipotesi a un principio non ipotetico, senza servirsi, come nella prima, di quelle immagini, ma soltanto con le idee e per mezzo delle idee. – Quest'ultimo punto, disse, non l'ho capito bene. – E allora cominciamo di nuovo, premettendo alcune considerazioni per facilitarti. Tu sai senz'altro che chi si occupa di geometria, di aritmetica e di altre questioni del genere, dà per scontato il pari e il dispari, le figure e i tre tipi di angoli, e altre cose del genere, a seconda della scienza che studia, e le assume come ipotesi, e non ritiene più necessario discuterle né con sé né con gli altri, prendendole come principi evidenti per tutti, e partendo appunto da tali principi, passa a trattare le altre questioni, ricavando di conseguenza la conclusione che si era proposto. – Questo lo so, disse. – E allora sai anche che si servono di figure visibili e su esse sviluppano delle dimostrazioni, ma non si riferiscono a queste figure, bensì alle cose cui esse somigliano: per esempio, discutono del quadrato in sé, della diagonale in sé, e non del quadrato, della diagonale o della figura che stanno tracciando; di queste figure, si servono come immagini per giungere a cogliere altre realtà, che sono in sé e per sé e che non si possono cogliere che con l'intelligenza. – È vero, disse. – Questo genere di realtà, che io detto intelligibile, l'anima, per indagarlo, è costretta a servirsi di ipotesi, non per giungere al principio, perché oltre l'ipotesi non può andare, ma usando come immagini di quegli oggetti che nell'altra parte della linea corrispondono alle immagini, ma che, rispetto a quelle immagini, sono considerati come realtà. – Capisco, ti riferisci alla geometria e alle scienze affini. – Sappi allora che l'altra sezione dell'intelligibile è per me quella che la ragione stessa coglie in virtù della propria attività dialettica, considerando le ipotesi non come principi ma per quello che sono, ossia come punti di partenza e di appoggio per giungere a ciò che non è più una ipotesi, il principio di tutto; e raggiunto questo, e tenendosi ferma a ciò che da esso deriva, discende alle ultime conclusioni, senza ricorrere mai ad alcun elemento sensibile, ma soltanto alle Idee in sé e per sé, passando dall'una all'altra e concludendosi in un'Idea. – Capisco, disse, ma non del tutto, perché tu parli, mi pare, di un'attività estremamente complessa: tu vuoi dire, mi pare, che quella conoscenza dell'essere in sé e dell'intelligibile che si ottiene con la scienza dialettica è più chiara di quella che si ottiene con le altre scienze, che si basano su ipotesi; perché anche quelli che cercano di conoscere gli oggetti di queste scienze sono costretti a condurre la loro indagine non con i sensi ma coll'intelligenza, ma lo fanno non risalendo al principio ma partendo da ipotesi, e perciò a te sembra che di tali oggetti essi non possano avere conoscenza piena, anche se sarebbero intelligibili, una volta ricondotti al loro principio. E mi pare che quella di chi si occupa di geometria e di altre scienze del genere tu la chiami ragione non intelletto, e la consideri a metà tra l'opinione e l'intelligenza. – Hai capito benissimo, esclamai. E ora, fai

corrispondere a ciascuna delle quattro sezioni una funzione dell'anima: a quella più alta l'intellezione, alla seconda la ragione, alla terza la credenza, alla quarta la congettura; e sistema poi il tutto per ordine di chiarezza, tenendo presente che ne hanno tanto più quanto più il loro oggetto partecipa alla verità» [*Repubblica*, VI, 509 d – 511 e. Traduzione di E. Chiari].

L'articolazione dell'immagine è sufficientemente perspicua:

- i) la *linea* rappresenta globalmente la realtà, sdoppiata in *sensibile* e *intelligibile*, e le corrispondenti competenze gnoseologiche (*opinione* e *scienza*);
- ii) le suddivisioni interne alle due sezioni corrispondono, a loro volta, a specifiche aree ontologiche e alle omologhe modalità di relazione percettiva e conoscitiva;
- iii) questo vale soprattutto nel caso del *visibile* (*horaton*): *immagini* e *cose naturali* si pongono in una chiara relazione *mimetica*. *Ombre* e *riflessi* si allineano all'estremo limite della consistenza, in quanto effetto di una proiezione delle *cose* [a loro volta imitazioni degli oggetti intelligibili]: tolte le cose, le *immagini* svanirebbero. In questo senso queste hanno il proprio fondamento in quelle;
- iv) complessivamente, al livello ontologico costituito da *immagini* e *cose* è correlata la *opinione* (*doxa*), nella forma estenuata della *immaginazione* (*eikasia*) e in quella, più concreta per l'attestazione di esistenza degli enti naturali, della *credenza* (*pistis*);
- v) per quanto riguarda il piano dell'intelligibile (*noêton*), più che sulla distinzione ontologica l'analisi platonica sembra vertere sulla contrapposizione metodologica della *ricerca*;
- vi) protagonisti sono da un lato l'*anima*, dall'altro i suoi oggetti intelligibili: si potrebbe forse intravedere una loro disposizione gerarchica, con *enti matematici* subordinati a *idee*, ma nel contesto essa non risulta esplicita;
- vii) Platone, invece, procede marcando due distinti approcci all'*intelligibile*, quello della ragione (*dianoia*) matematica e quello della *intelligenza* (*noêsis*) dialettica;
- viii) la prima si serve di assunzioni intelligibili (figure, relazioni ecc.) che viene però esemplificando sul piano sensibile - imponendo così un nuovo nesso *mimetico* con il piano delle *cose* [imitazioni di strutture geometriche]: senza curarsi di fornire una vera fondazione a quelle ipotesi, essa le sviluppa come premesse per risolvere i propri problemi;
- ix) la seconda, al contrario, procede da *ipotesi* intelligibili, ma, considerandole tali, si impegna in un esercizio [dialettico, di discussione e verifica] puramente intellettuale [di mera contemplazione da parte dell'intelligenza, *noêsis*], secondo un percorso ascensionale, a risolverle in un vero principio, che non richieda ulteriori postulazioni (*anhypotheton*), da cui ridiscendere per determinare il quadro degli enti intelligibili [le *ipotesi* fondate, *idee*].

Si può osservare come la struttura ontologica delineata manifesti globalmente un assetto verticale, con livelli che svolgono un ruolo di fondazione rispetto a quelli che seguono, essendo in ultima analisi fondati nel *principio* incondizionato. A essa corrisponde una gerarchia di facoltà e disposizioni del corpo e dell'anima [*immaginazione*, *credenza*, *ragione*, *intelligenza*], che ne garantiscono il rispecchiamento gnoseologico e quindi, in campo scientifico, la ricostruzione *archeologica* – culminante nella apprensione *noetica* (contemplazione) del principio.

La fondazione, intesa a un tempo come funzione logica [consente di dar *ragione* del proprio oggetto] e ontologica [consente di spiegarne la esistenza] di giustificazione della presenza e della natura degli enti, è tradotta nella relazione di proiezione-imitazione, evidente sul piano sensibile, più sfumata e sfuggente su quello intelligibile.

È proprio in relazione a questo ambito, oggetto specifico della *epistêmê*, che Platone offre il contributo più originale, demarcando nettamente due applicazioni scientifiche, *matematica* (in senso lato, comprendente discipline come aritmetica, geometria, astronomia, armonica) e *dialettica*, ampiamente attestate come insegnamenti cardinali all'interno della sua scuola.

Esse sono disposte in un ordine gerarchico che è anche pedagogico e propedeutico:

le discipline *matematiche* dischiudono l'essere in senso pieno, ma lo fanno, rispetto alle esigenze platoniche di fondazione, in modo ancora incerto, dal momento che i loro procedimenti *analitici*, di ricerca delle condizioni di risoluzione di un problema o giustificazione di un certo oggetto intelligibile, rimangono ipotetico-deduttivi, ricavando la soluzione da premesse assunte per supposizione, con l'aggravante – nel quadro ontologico tracciato con la immagine della linea – di un appoggio esemplificativo nella intuizione sensibile, che non qualifica l'esercizio matematico come puramente cognitivo;

la *capacità dialettica* sembra muovere dalle stesse premesse ipotetiche, ma, limitandosi al loro esame, senza proiezioni sensibili, ricerca le loro ulteriori condizioni, per giungere al saldo approdo di una condizione ultimativa, assoluta.

Possiamo immaginare che, rispetto al limitato raggio delle postulazioni matematiche (che investono oggetti come numeri e figure geometriche, applicabili anche ai contesti disciplinari della *astronomia* e della *armonica*), la *dialettica* dilatasse il campo intelligibile, coinvolgendone tutte le articolazioni essenziali, dapprima come condizioni necessarie o accessorie, quindi, dopo l'intelligenza del *principio* incondizionato, come enti da questo dipendenti e a esso connessi [un esercizio di discriminazione dei nessi e delle correlazioni tra *idee* attestato soprattutto nella produzione matura e tarda dell'autore].

Certo, rispetto ai modelli metodologici del *Menone* e del *Fedone*, nella *Repubblica* registriamo apparentemente una frattura tra *dialettica* e *analisi*, cui sono riconosciuti limiti (per esempio il ricorso esemplificativo all'ambito empirico, il privilegiamento dell'approccio ipotetico-deduttivo) in realtà ampiamente sfruttati nel *Menone*, che, in questo senso, potrebbe davvero rappresentare un dialogo di svolta.

Conclusioni: un dialogo politico?

Le osservazioni sparse che precedono credo siano comunque servite a segnalare il groviglio di temi che il *Menone*, come molti altri dialoghi platonici, propongono al lettore. Può risultare quindi sorprendente il fatto che, dopo tanti sforzi e tante suggestioni, l'esito del testo rimanga apparentemente negativo. Infatti, a differenza di altri *dialoghi socratici* - egualmente aporetici ma molto più esili -, il nostro vede concentrarsi il primo nucleo della riflessione metafisica e escatologica della maturità, con importanti precisazioni epistemologiche e metodologiche. Eppure il risultato, alla fine, non cambia: il problema della *virtù* rimane sospeso. La sua *definizione* è sfuggita al giovane protagonista, nonostante le pretese iniziali, né è stata integrata dal soccorso socratico, pronto a stigmatizzare le insufficienze dell'approccio di Menone e utile nell'indicare - attraverso la esemplificazione con il servo - la via per giungere alla soluzione, ma senza percorrerla fino in fondo. La sua *insegnabilità* - per provare la quale Platone fa ricorso (in assenza di una soddisfacente determinazione della *ousia* di *aretè*) al supporto del modello analitico matematico - non è corroborata dalla esistenza *de facto* di maestri e dal successo di coloro cui è stata riconosciuta capacità di direzione politica [*virtù* politica] nel trasmetterla ai propri eredi. L'unico elemento positivo parrebbe l'accento conclusivo alla possibilità di un *politico* effettivamente in grado di formarne altri, prospettato però, omericamente, *come Tiresia tra i morti: egli solo è intelligente, mentre gli altri sono ombre erranti*.

Questo è forse il nodo: la crisi politica della *città* e Socrate come *nuovo politico*. Ciò darebbe senso alla comparsa di Anito e alla scelta di Menone, giovane comandante destinato a prematura scomparsa durante la spedizione di Ciro il Grande contro Artaserse, nel 401-400 a.C., e anche alle allusioni al destino del filosofo tra le righe dei loro interventi. In effetti, il dialogo, prima come repertorio dei valori correnti di *aretè*, poi come rilievo della fragilità

delle ambizioni politiche della nuova generazione cresciuta alla scuola della sofistica, quindi come denuncia della ottusità di un rappresentante tipo della contemporanea classe dirigente democratica, sembra mettere a nudo il vuoto politico all'origine della crisi.

Di contro, Platone delinea almeno tre ambiti di ricerca - l'essenza e la sua *definizione*, l'anima e il suo *destino*, il *metodo* - che nel corso dello stesso dialogo finiscono per produrre l'effetto congiunto di una prima convincente approssimazione generale alla *virtù*. Come abbiamo sopra marcato, è quella che registriamo alle righe 88b-89a, con la connessione della *areté* all'anima e la sua riduzione a *epistêmê*. Il fatto che non si possano individuare maestri capaci di insegnarla non può logicamente annullare del tutto l'indicazione platonica. Tanto più se consideriamo - come abbiamo già ricordato - che tale constatazione pare riferirsi ancora solo a un aspetto particolare - quello appunto della *virtù politica* - che Platone sembra sfruttare soprattutto per le sue implicazioni polemiche, trasparenti nel coinvolgimento dei grandi, di cui si rimarca la virtuosa fatalità nella storia ateniese, piuttosto che la virtuosa e consapevole competenza. L'impianto intellettualistico, guadagnato nel corso della discussione non viene comunque radicalmente scosso. La conclusione è allora da intendere forse più nel senso del disconoscimento di una reale eccellenza ai politici e della proposta alternativa del modello socratico integrato dalla lezione escatologico-metafisica presente nella prima parte dell'opera, che non in quello di una riproblematizzazione dell'intero impianto delineato.

Bibliografia essenziale

Edizioni consultate

Platonis Opera, a cura di J. Burnet, vol. III, Oxford, 1903

Plato, *Meno*, introduction, edition and commentary by R.S. Bluck, Cambridge, 1961

Platone, *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, vol. I, Utet, Torino, 1970

Platon, *Ménon*, traduction et présentation par M. Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1991

Platon, *Menon*, auf der Grundlage Uebersetzung von O. Apelt in Verbindung mit E. Zekl neu bearbeitet und herausgegeben von K. Reich, Meiner, Hamburg, 1993

Platone, *Menone*, traduzione e introduzione di F. Adorno, Laterza, Roma-Bari, 1997

Platone, *Menone*, a cura di G. Reale, con un saggio di I. Toth, Rusconi, Milano, 1999

Principali studi utilizzati

I.M. Crombie, *An examination of Plato's doctrines*. Vol. II: *Plato on knowledge and reality*, Routledge and Kegan Paul, London, 1979

V. Meattini, *Anamnesi e conoscenza in Platone*, ETS, Pisa, 1981

K.M. Sayre, *Plato's late ontology. A riddle resolved*, Princeton U.P., Princeton, 1983

N. Gulley, *Plato's theory of knowledge*, Greenwood Press, Westport - Connecticut, 1986²

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*. IV. *Plato: the man and his dialogues*, CUP, Cambridge, 1987

Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon, recueillis et présentés par M. Canto-Sperber, Editions Odile Jacob, Paris, 1991

G. Valstos, *Socrates. Ironist and moral Philosopher*, CUP, Cambridge, 1991

Essays on the philosophy of Socrates, edited by H.H. Benson, OUP, Oxford, 1992

The Cambridge Companion to Plato, edited by R. Kraut, CUP, Cambridge, 1992

W. Leszl, *La dialettica in alcuni autori antichi*, Pisa, 1993

F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma, 1998

W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999²