

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA

ANNO LXXV

NUOVA SERIE

1/2020

FrancoAngeli

Sommario n. 1/2020

Studi

Franco Ferrari, <i>Evento o condizione? Anamnesis e innatismo a partire dal Menone</i>	pag.	1
Alberto Frigo, <i>Fausto Sozzini, la mortalità d'Adamo e la teologia moderna</i>	»	25
Simone Guidi, <i>La quaestio veritatis in Pedro da Fonseca: il problema della simplex apprehensio e la fondazione delle identità logiche</i>	»	51
Matteo Gargani, <i>Lukács 1933-1942. L'irrazionalismo nell'età del fascismo</i>	»	81

Note e discussioni

Andrea Lamberti, <i>Le imprese di cristianizzazione dei popoli: alcune note in margine a Herder lettore di Montesquieu</i>	»	107
Davide Bondì, <i>La Prelezione nell'Edizione Nazionale delle Opere di Antonio Labriola</i>	»	115

Profili

Giuseppe Giordano, <i>Girolamo Cotroneo</i>	»	125
---	---	-----

Recensioni

Marc-Antoine Gavray et Alexandra Michalewski (éd.), <i>Les principes cosmologiques du platonisme. Origines, influences et systématisation</i> (Bianca Falcioni)	»	131
Mario Meliaddò, <i>Sapienza peripatetica. Eimerico da Campo e i percorsi del tardo albertismo</i> (Andrea Fiamma)	»	134
Zbigniew Janowski, <i>How to Read Descartes's Meditations</i> (Emanuela Scribano)	»	137
Arnaud Lalanne (éd.), <i>Principia rationis. Les principes de la raison dans la pensée de Leibniz</i> (Mattia Geretto)	»	139
Carmelo Alessio Meli, <i>Kant e la possibilità dell'etica. Lettura critico-sistemica dei Primi principi metafisici della dottrina della virtù</i> (Simone Tarli)	»	143

Schede

Steven Nadler, <i>La via alla felicità. L'Etica di Spinoza nella cultura del Seicento</i> , traduzione italiana di Emilia Andri (Matteo Caiazzi)	pag. 147
Marco Rampazzo Bazzan, <i>Il prisma "Rousseau". Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese</i> (Giovanni Alberti)	» 149
Fabio Ciraci, <i>La filosofia italiana di fronte a Schopenhauer. La prima ricezione. 1858-1914</i> (Giovanni Rota)	» 152
Piero Martinetti <i>filosofo europeo</i> , a cura di Francesco e Guido Ghia (Giovanni Rota)	» 154

Evento o condizione?
Anamnesis e innatismo a partire dal *Menone*

di Franco Ferrari*

Abstract: Event or Condition. Anamnesis and Innatism from Meno on. This essay focuses on the theory of recollection in Plato's *Meno*. It shows that behind the mythical description of the prenatal vision of intelligible forms by the soul lies Plato's intention to underpin the thesis according to which the soul possesses a nature that allows it to know true being, because the soul is akin (*syngenes*) to the intelligible world. This means that Plato's conception of recollection does not refer to an event but to a condition.

Keywords: Plato, epistemology, recollection, innatism

1. La fortuna del *Menone*

Il notevole e prolungato fascino che il *Menone* platonico ha esercitato e continua a esercitare sui lettori di ogni epoca dipende in larga misura dalla presenza in esso del celebre esperimento maieutico con il quale Socrate si propone di dimostrare al suo interlocutore, il riottoso e inurbano Menone, che l'apprendimento (μάθησις), ossia in generale la conoscenza, si identifica con la reminiscenza (ἀνάμνησις).

L'equiparazione tra conoscenza e ricordo configura una forma di innatismo che ha suscitato l'interesse, e talora addirittura la convinta adesione, di filosofi del calibro di Leibniz e Natorp¹, e che ancora oggi viene invocato come una soluzione sostanzialmente adeguata al problema relativo al rapporto tra conoscenza e realtà². Due esempi possono aiutare a chiarire il senso e i limiti dell'influenza dell'innatismo contenuto nel *Menone*.

* franco.ferrari@unipv.it; Università di Pavia. Articolo proposto nell'aprile 2019, accettato per la pubblicazione nell'ottobre 2019. – Versioni provvisorie di questo saggio sono state presentate e discusse in seminari che ho tenuto presso le università di Milano (Cattolica), Roma (La Sapienza) e Torino. La mia gratitudine va a tutti coloro che sono intervenuti con domande e rilievi critici.

1. Meattini 2016, pp. 34-38.

2. Un quadro dell'influenza che l'innatismo platonico avrebbe esercitato sull'epistemologia occidentale si trova in Scott 1995.

G.W. Leibniz si richiamava al dialogo platonico per trovare conferma e sostegno alla sua convinzione relativa all'insediamento nella mente (o spirito), ossia dell'intrinsecità, delle cognizioni di cui l'uomo dispone:

La nostra anima esprime Dio e l'universo e tutte le essenze, come pure tutte le esistenze. Ciò si accorda con i miei principi, perché nulla entra naturalmente nel nostro spirito dall'esterno; ed è una cattiva abitudine, quella di pensare come se la nostra anima ricevesse delle specie messaggere e come se avesse porte e finestre. Noi abbiamo tutte queste forme nello spirito e, addirittura, le abbiamo da sempre, perché lo spirito esprime sempre tutti i propri pensieri futuri e pensa già confusamente a tutto ciò che penserà distintamente. E non ci può essere insegnato nulla di cui non abbiamo già l'idea nello spirito, idea che è come la materia di cui quel pensiero si forma. È quanto Platone ha considerato eccellentemente bene quando ha proposto la sua *reminiscenza*, che ha grande solidità, purché la si consideri nel giusto modo, la si emendi dall'errore della preesistenza e non ci si immagini che l'anima debba aver già saputo e pensato distintamente in precedenza ciò che impara e pensa adesso. Egli ha anche corroborato la sua opinione con una bella esperienza, presentandoci un fanciullo che egli conduce insensibilmente a verità assai difficili della geometria intorno alle grandezze incommensurabili, senza nulla insegnargli e solo ponendo delle domande in ordine e a proposito. Qui si vede che la nostra anima conosce tutto ciò virtualmente e non ha bisogno che di porgerci attenzione per conoscere la verità e, di conseguenza, che essa possiede almeno le idee da cui tali verità dipendono. Si può anche dire che essa possiede già quelle verità, se le si considera come i rapporti tra le idee³.

Accanto all'apprezzamento per la presenza nel *Menone* della corretta prospettiva epistemologica, ossia per l'assunzione di una qualche forma di innatismo, c'è in Leibniz l'invito a emendare la soluzione proposta da Platone dalle sue componenti per così dire "mitiche", vale a dire dalla concezione della preesistenza dell'anima e dall'idea che essa abbia già conosciuto in modo compiuto, ossia distinto, ciò che pensa durante la vita terrena.

Il punto di vista ricavabile dalle indagini del celebre psicolinguista americano Noam Chomsky non sembra discostarsi in maniera apprezzabile da quello sviluppato da Leibniz. Egli ritiene che alla questione posta da Bertrand Russell su «come mai gli esseri umani, il cui contatto con il mondo è così breve, personale e limitato, [siano] in grado di avere una conoscenza così ampia come di fatto hanno» la risposta fornita da Platone nel *Menone* sia «essenzialmente corretta». Essa consiste nella tesi che la conoscenza equivalga al ricordo effettuato sulla base di un'esistenza precedente, risvegliato «nella mente del giovane schiavo dalle domande che gli poneva Socrate». Secondo Chomsky, una variante moderna di questa tesi «sarebbe che certi aspetti della nostra conoscenza e della nostra comprensione sono innati, cioè parte del nostro patrimonio biologico, geneticamente determinato, esattamente come quegli elementi della nostra natura comune che fanno sì che ci crescano le braccia e le gambe e non le ali»⁴.

3. Leibniz 2000, p. 290.

4. Chomsky 1991, pp. 5-6.

Chomsky menziona il passo di Leibniz sopra riportato, sottolineando in particolare l'esigenza ivi richiamata di emendare il punto di vista platonico «dall'errore dell'esistenza precedente»⁵. E in effetti l'innatismo al quale egli si sente di aderire non ha ovviamente nulla a che fare con la preesistenza della mente, ma si riferisce al possesso "biologico" da parte dell'uomo di un insieme di potenzialità o disposizioni in grado di garantirgli l'apprendimento ad esempio delle competenze linguistiche basilari⁶. Dunque, per due importanti filosofi attivi a tre secoli di distanza l'uno dall'altro il recupero della concezione innatistica ventilata da Platone nel *Menone* deve accompagnarsi alla sua "purificazione" dalle componenti mitiche alle quali essa risulta originariamente legata.

2. Una dottrina bizzarra: l'*anamnesis*

Un simile atteggiamento – di apprezzamento per la componente innatistica della dottrina platonica della reminiscenza, ma anche di riserva nei confronti della consistenza filosofica di un'interpretazione letterale della stessa, – viene condiviso anche da alcuni influenti platonisti contemporanei, tra i quali va annoverato Theodor Ebert, autore di numerosi studi sulla presenza di questa dottrina nei dialoghi e cui si deve il più recente lavoro di commento al *Menone*. In una delle appendici contenute in questo suo ultimo libro, dedicata proprio agli accenni all'*anamnesis* presenti in Platone al di fuori della celebre sezione 81c5-86c2 del *Menone*, lo studioso tedesco definisce *die sog. Wiedererinnerungslehre*, come «die Behauptung, wann immer ein Mensch etwas lerne, erinnern er sich in Wahrheit an Dinge zurück, die er in einer früheren Existenz gelernt habe» e dichiara con forza che essa non può in alcun modo corrispondere al punto di vista filosofico di Platone, trattandosi di una teoria «ganz offenbar absurd»⁷.

In questo saggio mi propongo di dimostrare a) che le riserve di Ebert nei confronti della effettiva adesione da parte di Platone alla versione "mitica" della concezione dell'*anamnesis* sono del tutto legittime e condivisibili; b) che tale dottrina viene invocata al solo scopo di produrre un coinvolgimento in alcuni personaggi dei dialoghi (e indirettamente nel lettore degli stessi); c) che essa allude sul piano filosofico all'esistenza di un'affinità o parentela (συγγένεα) tra l'anima e l'essere autentico, ossia il mondo delle idee, e che perciò la descrizione "mitica" di un *evento*, cioè la visione prenatale del mondo delle idee, si riferisce a una *condizione*, vale a dire al possesso da parte del-

5. Sulla "purificazione" della concezione platonica dai suoi elementi filosoficamente inaccettabili reclamata da Leibniz si veda Brown 1991, pp. 603-04. Cfr. anche Lee 2000, pp. 93-95, che menziona altri importanti filosofi che hanno condiviso un punto di vista analogo (Descartes, Kant, Natorp ecc.).

6. Weimer 1973.

7. Ebert 2018, p. 178. L'esigenza di promuovere un'interpretazione non letterale della dottrina dell'*anamnesis* viene opportunamente richiamata anche da Perl 2014, pp. 47-54.

l'anima di una natura e di una disposizione che le consentono, se non altro in linea di principio, di accedere a una conoscenza perfetta dell'essere autentico, proprio perché a questo dominio ontologico essa non è costitutivamente estranea; e d) che di conseguenza l'invito formulato da Leibniz e recepito da Chomsky rispecchia perfettamente le reali intenzioni autoriali di Platone, il quale ha proposto una versione di innatismo filosoficamente più consistente e attraente di quanto si sia solitamente portati a ritenere.

Prima di rivolgere l'attenzione alle pagine del *Menone* direttamente interessate al tema dell'*anamnesis*, è il caso di presentare in forma sintetica i principali assunti nei quali si sostanzia questa celebre concezione. Il più importante tra essi è probabilmente rappresentato dal motivo dell'immortalità dell'anima, il quale sembra costituire il presupposto della reminiscenza. L'esistenza di uno stretto vincolo tra *anamnesis* e immortalità dell'anima viene suggerita da Cebete nel *Fedone*, laddove egli afferma rivolto a Socrate:

Se consideriamo quel discorso – ammesso che sia vero – che sei solito ripeterci, secondo il quale l'apprendimento per noi in realtà non è altro che reminiscenza, anche questo, forse, ci conduce alla necessaria conclusione che noi abbiamo imparato le cose che ricordiamo in un tempo precedente. Ma ciò sarebbe impossibile, se la nostra anima non esistesse da qualche parte prima di nascere in questa forma umana. Sicché anche per questa via l'anima sembra essere qualche cosa di immortale (*Phd.* 72e1-73a2; trad. Martinelli Tempesta).

Occorre precisare che questo intervento, il quale offre a Socrate l'occasione per esporre in maniera relativamente articolata la sua tesi relativa all'identità tra apprendimento e reminiscenza (73b5-6)⁸, si colloca in conclusione di una sezione che era stata inaugurata dal celebre appello al *παλαιὸς λόγος*, ossia all'antica dottrina che stabilisce l'esistenza di un incessante ciclo di incarnazioni delle anime, ciascuna delle quali prima della vita terrena occupa un luogo soprasensibile (ἐκεῖ), che raggiunge nuovamente dopo essersi separata dal corpo (70c5-d4). Dal punto di vista della strategia dialogico-conversazionale messa in atto da Socrate, il ricorso all'"antica dottrina", quasi certamente di matrice orfica, ha l'obiettivo di trasmettere per mezzo di un "rivestimento" mitico-religioso l'idea che l'anima rappresenta un'entità irriducibile alla dimensione della corporeità, preparando così il terreno per il successivo invito a valorizzare pienamente questa componente dell'individuo.

Il contesto in cui compare la dottrina dell'*anamnesis* e la connessa concezione dell'immortalità dell'anima è dunque marcatamente religioso e si direbbe addirittura *iniziatico*, come confermano i numerosi riferimenti di Socrate alla purificazione rituale condotta all'interno dei misteri (per es. 69c3-d1; cfr. anche 67c5-c2). Ciò non significa, tuttavia, che sia questo l'ambito nel quale una simile costellazione teorica acquista significato agli occhi di Platone. In effetti, come il *Fedone* testimonia in maniera emblematica, gli appelli alla pu-

8. Un'ampia presentazione dell'argomento della reminiscenza contenuto nel *Fedone* si trova in Bostock 1986, pp. 60-115. Si veda anche la ricostruzione di Trabattoni 2011, xxxiv-xlvi.

ificazione (κάθαρσις) rituale alludono a uno dei motivi centrali della filosofia platonica, vale a dire al tema della purezza, che investe tanto il versante oggettivo (l'essere intelligibile è per definizione puro, ossia *non-qualificato*, cioè indipendente da fattori relazionali)⁹, quanto quello soggettivo (l'anima che ambisce a conoscere la realtà autentica deve purificarsi dalle influenze esercitate dalla dimensione corporea e sensibile) della conoscenza¹⁰.

Questo processo di trasposizione dal piano rituale a quello filosofico¹¹ emerge in maniera evidente laddove Socrate descrive la natura dell'essere autentico in termini di purezza (καθαρόν), eternità, immortalità e immutabilità e stabilisce un'affinità tra questo genere di realtà e l'anima, la quale, per pervenire a una conoscenza delle idee, deve raccogliersi in sé, ossia "purificarsi" dalle influenze provenienti dal corpo:

Quando, invece, indaghi da sola con se stessa, si dirige verso ciò che è puro, che è sempre, che è immortale e che è immutabile (εις τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον); poiché è a esso congenere (συγγενής), quando riesca ad essere sola con se stessa e le sia possibile farlo, se ne sta sempre con quello; ed ecco che ha smesso di andare errando e rimane nell'ambito di quelle realtà sempre identiche a se stesse, essendo appunto in contatto con cose di questo tipo; e questa sua condizione ha ricevuto il nome di intellesione (*Phd.* 79d1-7: trad. Martinelli Tempesta).

Già in una fase precedente della conversazione Socrate aveva evocato il tema della purezza in un contesto epistemologico, riferendolo sia all'oggetto della conoscenza, poiché l'essere autentico è in se stesso puro (αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινές), sia al soggetto, dal momento che l'individuo deve orientarsi verso ciò che è puro «εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος», ossia servendosi del pensiero puro (65e7-66a8; cfr. anche 65c5-9).

Nel *Fedone*, dunque, il motivo della *anamnesis*, intrecciato all'assunto della immortalità dell'anima, viene contestualizzato all'interno di due ambiti, a) quello religioso e rituale, al quale sono particolarmente sensibili gli interlocutori di Socrate, e b) quello della riflessione epistemologica, dove si accompagna all'assegnazione all'anima di un'affinità (*syngeneia*) nei confronti della sfera intelligibile e divina dell'essere, vale a dire il mondo delle idee¹².

Anche nel *Fedro* l'accento all'*anamnesis*, contenuto in una sezione dedicata all'immortalità dell'anima (cosmica o individuale), si trova nel quadro di un'esposizione connotata in termini religiosi e iniziatici. E anche in questo caso esso si associa al riferimento all'affinità tra la componente razionale e intellettuale dell'anima e il mondo delle idee.

9. Si veda in proposito White 1976, pp. 66-69.

10. Questo aspetto venne segnalato da Joly 1985, pp. 70-78. Sul nesso tra reminiscenza e purificazione si veda Dorter 1982, pp. 65-69.

11. Sul quale cfr. ora Ferrari 2019.

12. Il motivo dell'affinità dell'anima, o della sua componente intellettuale e razionale, cioè "divina", con il dominio trascendente e divino della realtà ritorna numerose volte nei dialoghi: cfr., ad esempio, *Rp.* VI 490a8-b7, X 611c2, *Phdr.* 248b7-c1, *Ti.* 90a2-7 ecc.; una buona discussione di questo tema si trova in Aronadio 2002, pp. 221-244.

Come è noto, Socrate descrive in forma mitica la natura dell'anima e delle componenti di cui è formata (l'auriga e i due cavalli) e narra del viaggio metacosmico che essa compie a seguito del corteo degli dèi prima di incarnarsi in un corpo. Nel corso di questo "pellegrinaggio" le anime giungono agli estremi confini del cosmo e arrivano a sporgersi «al di fuori del cielo» (ἔξω τοῦ οὐρανοῦ), ossia nella «pianura di verità», il luogo metacosmico dove si trova l'οὐσία ὄντως οὐσα, vale a dire il mondo delle idee (*Phdr.* 246a3-249d3). La "visione" di questo genere di realtà, effettuata per mezzo della parte migliore dell'anima (248b7-8), ossia l'intelletto (νοῦς), viene riattivata nel corso della vita, assumendo la forma del "ricordo" di quell'esperienza prenatale. Socrate conclude questa celebre sezione descrivendo il processo anamnestic che conduce l'individuo alla conoscenza compiuta dell'essere:

questa è la reminiscenza di quelle cose che la nostra anima vide quando si accompagnò al dio, disprezzando ciò che noi ora diciamo che è, per rivolgersi a ciò che veramente è. Per questo è giusto che solo la ragione del filosofo metta le ali: perché, per quanto le è possibile, è sempre fissa sul ricordo di quelle cose, che rendono divino un dio quando si rivolge a esse. L'uomo che si serve correttamente di questi strumenti rammemorativi, portando sempre a compimento riti iniziatici perfetti, diventa lui solo veramente perfetto (*Phdr.* 249c1-8; trad. Bonazzi leggermente modificata).

L'atmosfera nella quale Platone colloca questo richiamo all'*anamnesis* è volutamente misterico-iniziatica, come testimonia la terminologia di cui si serve: il sintagma τελετὰς τελοῦμενος richiama la ritualità misterica, poiché il verbo τελεῖν significa, oltre a "compiere" e "portare a termine", anche "celebrare" e "iniziare" (in senso religioso), e il sostantivo τελετή indica il rito e l'iniziazione misterica¹³.

Possiamo dunque concludere questo rapido *excursus* sulla presenza della concezione dell'*anamnesis* e dell'immortalità dell'anima osservando come essa trovi spazio tanto nel *Fedone* quanto nel *Fedro* all'interno di contesti iniziatici a sfondo religioso e si accompagni all'assegnazione all'anima, o alla sua componente razionale, di un'affinità con l'essere autentico. In entrambi i casi si assiste a un dislocamento dell'asse del discorso, che si sostanzia nella trasposizione di alcuni motivi dalla sfera religiosa a quella filosofica e precisamente epistemologica.

Questo doppio registro, mitico-religioso e filosofico, si incontra anche nel *Menone*, dove, anzi, Platone sembra presentare in forma concisa ed emblematica il processo di trasposizione da un ambito all'altro. In effetti egli espone inizialmente la versione religiosa della dottrina dell'*anamnesis*, per suggerire immediatamente di seguito la maniera di trasporla sul piano filosofico ed epistemologico.

13. Per tutto ciò cfr. Riedweg 1987, pp. 30-69.

3. Immortalità, *anamnesis* e *syngeneia*: dalla religione alla filosofia

Nel *Menone* l'appello alla concezione dell'immortalità dell'anima e alla dottrina della reminiscenza occupa una posizione strategica all'interno della dinamica dialogica che coinvolge Socrate e Menone. Socrate vi ricorre per superare, o quantomeno per aggirare, l'*impasse* nella quale si trova la conversazione, apparentemente arenatasi di fronte all'incapacità di Menone di fornire una definizione soddisfacente dell'oggetto intorno al quale verte la discussione, ossia l'*arete*¹⁴, di cui non si può dire se sia insegnabile o acquisibile in qualche altro modo se non se ne conosce l'*ousia*, cioè l'essenza (esprimibile appunto per mezzo di una definizione)¹⁵.

Lo stato di *impasse* della conversazione, e dunque dell'indagine intorno alla *arete*, viene in un certo senso sancito dalla formulazione del celebre "paradosso di Menone", consistente, come è noto, nella radicale messa in discussione della possibilità di conoscere ciò che si ignora, vale a dire di pervenire a un sapere di cui non si è inizialmente in possesso. Menone esprime in questi termini le sue riserve circa la possibilità di avviare e portare a compimento una qualsiasi ricerca:

Ma in che modo cercherai, Socrate, ciò che non sai affatto che cosa è? Quale delle cose che non conosci proporrà come oggetto della ricerca? E nel caso in cui ti imbattevi veramente in essa, come farai a sapere che è proprio quella che non conoscevi? (*Men.* 80d5-8).

Socrate modifica leggermente, ma in maniera tutt'altro che irrilevante, la formulazione del paradosso, che egli arriva a chiamare ἐριστικός λόγος ossia "argomento eristico" (80e2)¹⁶. Nella versione socratica l'inibizione alla ricerca e dunque alla conoscenza presenta un carattere più generale, dal momento che si riferisce sia a ciò che si conosce – che sarebbe inutile ricercare – sia a ciò che non si conosce – che sarebbe impossibile indagare e riconoscere, appunto per la ragione richiamata da Menone (80e1-5)¹⁷.

14. Termine che ho lasciato volutamente non tradotto, ma il cui significato oscilla nel corso del dialogo tra quello *funzionale* di abilità o capacità (di acquisire successo in ambito politico-sociale), assunto implicitamente da Menone, e quello *morale* di virtù, al quale allude Socrate. Sulla compresenza nel dialogo di queste due accezioni e sull'oscillazione da una all'altra cfr. Hallich 2013, pp. 19-27.

15. Sull'andamento della conversazione tra Socrate e Menone, sui nodi teorici nei quali essa si incaglia e in generale sulla struttura del dialogo cfr. Ferrari 2016a, pp. 9-94. Sul cosiddetto *Priority of Definition Principle* si veda Kahn 2008, pp. 158-165, Scott 2006, pp. 20-22 e la discussione critica di Fine 2010, *passim*.

16. È corretto sostenere che il *Meno's Paradox* sia formato sia dal problema sollevato da Menone, sia dalla riformulazione operata da Socrate: Fine 2014, p. 1.

17. Le altre differenze tra la versione socratica e quella di Menone attengono a) all'assenza nelle parole di Socrate della formula avverbiale τὸ παράπαν (assolutamente), che egli potrebbe avere omesso allo scopo di attenuare la radicalità dell'opposizione conoscere-ignorare stabilita da Menone, preparando così il terreno per la sostituzione di questa alternativa con quella meno radicale tra ricordare e dimenticare, e b) alla sostituzione dell'im-

Ad ogni modo, agli occhi di Socrate l'argomento eristico di Menone può essere aggirato per mezzo del ricorso a una antica dottrina, formulata da sacerdoti e sacerdotesse, sapienti nelle cose divine e capaci di rendere ragione (λόγον δίδοναι) delle cose di cui si occupano (81a1-b1)¹⁸. Il nucleo di questo sapere arcaico a sfondo religioso, appellandosi al quale Socrate crede di poter neutralizzare l'attacco implicito nel paradosso di Menone, consiste nell'affermazione che l'anima dell'uomo è immortale (ἀθάνατος), che è coinvolta in un perenne ciclo di rinascite, ossia di nuove incarnazioni, e che per questa ragione bisogna condurre la vita nel modo più virtuoso possibile (81b1-7)¹⁹.

Una simile concezione, che Socrate ritiene di poter rintracciare in Pindaro e in altri poeti, viene riassunta, commentata e applicata alla difficoltà implicata nel paradosso della ricerca in un intervento la cui rilevanza non è stata ancora evidenziata in misura adeguata dai numerosi studiosi che se ne sono occupati. Esso contiene quel passaggio tra la sfera mitico-religiosa e l'ambito filosofico-epistemologico cui si faceva riferimento nelle pagine precedenti. Si tratta dunque di un passo veramente cruciale, che è il caso di riportare prima nell'originale greco e dopo in traduzione:

Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὐσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν· ὥστε οὐδὲν θαυμαστόν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης, καὶ μεμαθηκυῖας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα – ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι – τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, εἴαν τις ἀνδρείος ἢ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.

Poiché dunque l'anima è immortale ed è rinata più volte, e ha visto tutte le cose, sia quelle di qui sia quelle dell'Ade, non c'è nulla che non abbia appreso. Perciò non deve meravigliare che essa, sia sulla virtù sia sulle altre cose, possa ricordare ciò che conosceva già prima. Dal momento che tutta quanta la natura è apparentata e che l'anima ha appreso tutte quante le cose [oppure: dal momento che l'anima è affine a tutta quanta la natura e ha appreso tutte quante le cose], nulla impedisce che, ricordandosi di una cosa soltanto – ciò che gli uomini chiamano appunto apprendimento – riscopra tutte le altre, sempre che si tratti di qualcuno coraggioso e che non desista dal ricercare. Infatti ricercare e apprendere sono in generale reminiscenza (81c5-d5).

L'intervento di Socrate va diviso in due parti, entrambe aperte dalla congiunzione causale ἄτε: la prima contiene l'esposizione della dottrina dei sacer-

postazione *ad hominem* assunta da Menone con una di carattere più generale («per l'uomo non è possibile ricercare»). Rinvio per un confronto accurato tra le due versioni a Bonazzi 2010, 51-2 n. 47 e Ferrari 2016a, pp. 194-95, n. 109, con l'indicazione della letteratura critica opportuna.

18. Che l'attribuzione a sacerdoti e sacerdotesse della capacità di "rendere ragione" faccia di queste figure degli antesignani del filosofo dialettico viene opportunamente suggerito da Szlezák 2007, p. 341.

19. Bluck 1961, p. 227 spiega questo bizzarro accostamento tra l'esistenza di un ciclo infinito di incarnazioni e l'opportunità di tenere una condotta morale adeguata, appellandosi al nesso, cui neppure Platone si sottrae, tra l'*imperishability of the soul* e le *moral implications of such a belief*.

doti e dei poeti, la seconda il suo commento, o meglio, come mi propongo di dimostrare, il suggerimento di trasporre questo materiale mitico sul piano epistemologico.

Dunque la concezione religiosa dell'immortalità e della trasmigrazione delle anime (metempsicosi o metensomatosi) prevede che ciascuna anima si incarni in un corpo diverso e che trascorra nell'Ade l'arco di tempo tra un'incarnazione e quella successiva. Nella versione presentata da Platone non si accenna né alla possibilità che il ciclo delle trasmigrazioni abbia un termine, né al nesso tra un simile processo e una presunta colpa originaria, ma non c'è alcun dubbio che la concezione qui riportata appartenga al contesto delle dottrine orfico-pitagoriche riprese in qualche forma anche da Empedocle²⁰. Lo storico Erodoto (II 123,2-3) attesta l'origine orientale (nella fattispecie egizia) di questa dottrina («che l'anima dell'uomo è immortale e che, morto il corpo, essa entra in un altro essere animato che di volta in volta nasce»), ma aggiunge che di essa si sono serviti anche pensatori greci dei quali non intende fare il nome²¹.

L'aspetto centrale per il nostro discorso attiene alla circostanza che l'anima durante le sue peregrinazioni abbia visto, ossia conosciuto, tutte le cose, sia quelle «di qui», nel corso della sua vita "incarnata", sia quelle che si trovano nell'Ade, ossia nell'aldilà, nell'arco di tempo tra un'incarnazione e quella successiva. Come è stato felicemente suggerito, l'uso del participio perfetto (γεγονυῖα e ἔωρακυῖα) per indicare rispettivamente le ri-nascite e le visioni dell'anima, e del participio presente (οὔσα) per riferirsi alla sua immortalità, segnala che nel primo caso si tratta di eventi avvenuti nel tempo, mentre nel secondo che l'immortalità rappresenta una condizione costitutiva dell'anima²².

I commentatori hanno dedicato una notevole attenzione a questo passo e alla bizzarra dottrina che vi è esposta, arrivando in molti casi a negare che essa sia integrabile all'interno della concezione platonica della reminiscenza²³. E in effetti quest'ultima non prevede affatto che tra le conoscenze "pregresse" siano contemplate anche le esperienze empiriche fatte nel corso della vita terrena²⁴. Il punto è che Platone non sta affatto esponendo la sua teoria della reminiscenza, bensì una concezione arcaica a sfondo religioso, la quale presenta tratti che possono rivelarsi utili per alludere alla propria dottrina. Basti pensare che l'accento alle «cose nell'Ade» appare immediatamente interpretabile alla luce della concezione delle idee, dal momento che già in *Crat.* 403a5-7 il

20. Sulla concezione "orfico-pitagorica" della metempsicosi cfr. Zhmud 1997, pp. 117-128.

21. È probabile che l'attribuzione alla dottrina della metempsicosi di un'origine egizia sia il frutto di una forzatura di Erodoto, mentre la sua collocazione in Oriente appare nel complesso verisimile. Sulle principali testimonianze relative a questa concezione si vedano le equilibrate considerazioni di Centrone 1996, pp. 52-61.

22. Brisson 2007, p. 200. Si veda anche la nota *ad locum* di Ferrari 2016a, p. 200 n. 115.

23. Per esempio Lafrance 2007.

24. Come ha opportunamente osservato Bluck 1961, p. 286, secondo il quale la teoria della reminiscenza «is not concerned with perception in earlier lives of τὰ ἐνθάδε».

termine Hades viene riferito all'invisibile (τὸ ἀδίδεξ), ossia a qualcosa che presenta il carattere tipico delle idee intelligibili (cfr. anche 404b2-4)²⁵.

Il senso della strategia messa in atto da Platone emerge con maggiore chiarezza nella seconda parte dell'intervento di Socrate sopra trascritto. Qui si assiste a quella trasposizione dal piano religioso a quello filosofico che rappresenta uno degli aspetti più interessanti dello stile comunicativo platonico.

La proposizione introdotta dal secondo ἄτε è passibile, come abbiamo visto, di una doppia costruzione. La prima, che è quella solitamente assunta dai traduttori, si articola in due genitivi assoluti, ciascuno incentrato su un soggetto, prima la natura e poi l'anima: dunque a) «dal momento che tutta quanta la natura è congenere e l'anima ha appreso tutte quante le cose ...»; la seconda che assegna all'anima la funzione di soggetto di tutta la proposizione: dunque b) «poiché l'anima è affine a tutta quanta la natura e ha conosciuto tutte quante le cose ...»²⁶. Si tratta in entrambi i casi di un'affermazione che risulta interpretabile in due modi differenti, ossia all'interno dello schema mitico-religioso della dottrina dei sacerdoti e, a livello più profondo, in quello dell'epistemologia di Platone²⁷.

Se si assume la prima costruzione, l'affermazione di Socrate allude evidentemente alla concezione pitagorica dell'affinità o parentela tra tutti gli esseri viventi e alla dottrina della trasmigrazione delle anime (Pyth. DK 8a), in virtù della quale esse hanno appreso tutte le cose (durante le fasi dell'incarnazione e nei "periodi" tra un'incarnazione e quella successiva). Ma la stessa affermazione è passibile di una lettura "platonica". In questo caso la comunanza della natura si riferirebbe o al rapporto "verticale" che lega il dominio intelligibile al mondo sensibile e che si fonda sul principio della *partecipazione* (μέθεξις) del secondo al primo, oppure alla comunanza "orizzontale" che regola le relazioni all'interno dell'ambito trascendente della realtà, cioè alla celebre κοινωνία τῶν γενῶν (in entrambi i casi il richiamo di un elemento consente di ricordarne anche altri, appunto perché la realtà, sia nella sua totalità, sia limitatamente all'ambito trascendente, si presenta coesa e unitaria)²⁸.

Ancora più interessante si presenta la trasposizione in un quadro "platonico" dell'affermazione di Socrate nel caso si assuma la seconda costruzione. In effetti la tesi mitico-religiosa dell'affinità dell'anima con la natura allude alla

25. Cfr. Szlezák 2007, pp. 341-42, che mette in relazione la "visione" di cui parlano i sacerdoti alla descrizione della contemplazione del mondo delle idee contenuta nel *Fedro*. Secondo Ionescu 2007, p. 59 entrambi gli "oggetti" cognitivi evocati nella dottrina dei sacerdoti potrebbero venire interpretati (in senso non letterale) dal punto di vista platonico, e per la precisione *the things in Hades come forms in themselves*, mentre *the things here come forms as instantiated*.

26. Sulla ammissibilità di entrambe le costruzioni cfr. Brisson 2007, pp. 201-03.

27. Secondo Ionescu 2007, p. 61, anche assumendo la costruzione sintattica tradizionale, si può comunque supporre un riferimento all'affinità dell'anima con l'oggetto della conoscenza: «saying that "all nature is akin" means not only that all things, insofar as they are knowable and distinct from the soul are interrelated, but also that our soul itself is akin to these objects in so far as they are knowable, learnable» (corsivo nell'originale).

28. Cfr. Allen 1959, p. 167 e Napolitano Valditara 2007, pp. 209-10.

concezione spesso evocata nei dialoghi della *συγγένεια τοῦ ὄντος*, vale a dire dell'affinità dell'anima, o della sua componente razionale, con l'essere trascendente, ossia con il mondo delle idee²⁹. In altre parole, Platone si appella a una antica dottrina di carattere religioso per richiamare una delle tesi cruciali della sua epistemologia, ventilata, come abbiamo visto, sia nel *Fedone* sia nel *Fedro* nel quadro dell'esposizione della concezione dell'*anamnesis*.

Il confronto tra la versione mitico-religiosa della dottrina della reminiscenza e la sua riformulazione platonica richiede qualche considerazione supplementare. La differenza più significativa consiste nel fatto che nel primo caso il processo anamnastico è reso possibile da un *evento*, vale a dire dalla visione prenatale delle cose che si trovano nell'Ade (l'accento alle esperienze delle vite precedenti è in questo contesto irrilevante), mentre nel secondo esso viene attivato da una *condizione*, ossia dall'affinità dell'anima con l'oggetto della conoscenza. In altre parole, la concezione dei sacerdoti e dei poeti postula a monte della reminiscenza un evento collocato nel presunto passato metafisico dell'anima, mentre l'epistemologia di Platone assume la *syngeneia* dell'anima con la sfera trascendente e divina della realtà.

Sul piano filosofico la trasposizione della nozione di *anamnesis* dalla sfera religiosa a quella epistemologica comporta il passaggio del nesso di priorità dal piano *temporale* (l'evento della visione) all'ordine *logico* (la condizione ontologica dell'anima). Si tratta di un dislocamento che converte il *prius* temporale in un *prius* logico, collegando in questo modo l'*anamnesis* all'ambito delle potenzialità cognitive dell'anima, ossia delle condizioni che determinano l'acquisizione della conoscenza dell'essere³⁰.

La presentazione "mitica" di questa concezione contempla nel *Menone*, in maniera non dissimile da ciò che avviene nel *Fedone* e nel *Fedro*, la descrizione di un evento situato nel passato dell'anima; nel momento in cui questo *contatto* viene de-metaforizzato, prende forma una concezione filosofica profonda e capace di esercitare un'influenza significativa sul pensiero occidentale. Mi riferisco alla tesi che l'anima (o la mente) rappresenti la fonte di un'attività puramente razionale in grado di garantire all'uomo l'accesso alla conoscenza della realtà nei suoi componenti più autentici e profondi. In altre parole, il racconto di un'anima disincarnata che "ha visto" il mondo delle idee rinvia alla potenzialità cognitiva dell'anima, alla sua *eccedenza* rispetto al dominio fenomenico, che le viene garantita dalla parentela con l'essere autentico³¹: la piena

29. Cfr. in proposito Szlezák 2007, pp. 342-43 e Ferrari 2016a, pp. 46-47.

30. Si veda quanto scrive Lee 2000, p. 97: «Die "metaphorische" Unterscheidung zwischen dem Erkennen nach der Geburt und dem Erkennen vor der Geburt, also zwischen einem zeitlichen prius und posterius, entspricht dieser "sachlichen" Unterscheidung zwischen dem Erkennen von etwas noch Unbekanntem, noch nicht Gewusstem, und dessen methodischer Bedingung, also zwischen einem logischen prius und posterius». Anche secondo Perl 2014, p. 51 il racconto relativo alla preesistenza temporale rinvia sul piano filosofico al tema dell'interiorità.

31. Di «eccedenza dell'anima rispetto al mondo sensibile» ha parlato Napolitano Valditarà 2007, p. 208.

valorizzazione di questa componente, ossia della facoltà intellettuale della mente, permette all'uomo di oltrepassare i vincoli della sua esistenza corporea, consentendogli, entro determinate condizioni, di accedere allo stato di perfezione epistemica evocato in *Phdr.* 249c8: τέλειος ὄντως μόνος γίγνεται³².

Il racconto della visione prenatale del mondo delle idee costituisce l'attuazione di una delle modalità tipiche del "mito" platonico, vale a dire la *temporalizzazione* scandita dalla sequenza πρότερον-ὑστερον di un nesso di dipendenza logica. Qui come altrove, la narrazione genealogica viene attivata allo scopo di alludere alla natura di un fenomeno e alle condizioni che lo rendono possibile³³.

Che dal punto di vista di Platone l'appello all'*anamnesis* comporti il riferimento a una condizione e non a un evento viene confermato da una celebre affermazione di Socrate contenuta alla fine della sezione di cui ci stiamo occupando. Dopo avere mostrato a Menone il significato dell'esperimento anamnastico appena portato a termine, richiamando l'attenzione del suo interlocutore sia sulla natura intrinseca delle acquisizioni alle quali lo schiavo è pervenuto, sia sulla preesistenza dell'anima, Socrate riassume nei seguenti termini l'intero argomento: «se dunque la verità degli enti è per noi sempre nella nostra anima, l'anima sarà immortale; cosicché non bisogna con fiducia tentare di cercare, ossia di ricordare, ciò che al momento non si conosce, vale a dire ciò che non si ricorda?» (86b1-4). La circostanza che la verità degli enti (ἀλήθεια τῶν ὄντων) si trovi *sempre* (ἀεί) nell'anima implica evidentemente che essa non sia il risultato di un evento circoscritto, ma l'espressione di una condizione³⁴.

Sul piano della struttura drammatica del dialogo, la decisione di Socrate di ricorrere alla dottrina dei sacerdoti e dei poeti per introdurre il tema dell'*anamnesis* si spiega tenendo presente le inclinazioni e gli interessi del suo modesto interlocutore, il quale si è dimostrato nel corso della conversazione particolarmente sensibile ai richiami alla poesia e a una certa forma di solennità arcaicizzante³⁵. Come ha felicemente osservato Lesley Brown, la funzione dell'appello al discorso dei sacerdoti e dei poeti consiste nel preparare il terreno per l'indagine intorno al tema della disponibilità prenatale alla conoscenza, ossia intorno all'innatismo³⁶.

32. Per Ionescu 2007, p. 92 «the disembodied soul is a metaphor for the purely intelligible nature of our soul, that is, the soul as it is itself by itself, independently of the body».

33. Anche nel *Fedone* si assiste a un analogo processo di trasposizione in base al quale, come ha osservato Finck 2007, p. 181, «das vorgeburtliche Ideenwissen erklärt die grundlegende Affinität von Seele und Ideen».

34. Si veda in proposito Perl 2014, p. 48: «The word "always" points in the same direction: if the truth is *always* in the soul, then it was not received at some time in a previous existence prior to which it was not there, but rather is intrinsic to the soul» (corsivo nell'originale).

35. Sulle modeste qualità intellettuali e caratteriali di Menone e sulla sua inclinazione verso un sapere solenne, retorico e vuoto, oltre alla celebre monografia di Brague 1978, *passim*, cfr. Hallich 2013, pp. 59-61 e Ferrari 2016a, pp. 16-19.

36. Brown 1991, p. 605: «En effet la fonction réelle du discours des prêtres est différent. Ce discours sert en fait à présenter, en l'enveloppant dans un contexte religieux, l'idée

4. Il “sapere” dello schiavo e l’esperimento maieutico

Socrate può dunque concludere il suo ragionamento, iniziato con l’appello alla dottrina dei sacerdoti e proseguito con l’introduzione del motivo della parentela dell’anima con l’essere, affermando la tesi dell’identità tra apprendimento e reminiscenza, che sembra profilarsi nelle sue parole come uno stimolo alla ricerca (una sorta di “pungolo” etico) più che come una soluzione all’argomento eristico di Menone³⁷.

A questo punto, su richiesta del suo interlocutore, evidentemente tutt’altro che persuaso dell’identità appena stabilita, Socrate ricorre a un’esemplificazione *in corpore vili* dell’assunto proposto e invita Menone a convocare un giovane del suo seguito, uno schiavo privo di formazione geometrica, al quale sottopone il problema del raddoppiamento di un quadrato di 2 piedi di lato e 4 di area. L’esperimento ha l’obiettivo di mostrare a Menone che il suo accompagnatore perviene alla soluzione del problema geometrico senza che Socrate gli insegni nulla, cioè senza che gli vengano trasmesse cognizioni dall’esterno, ma solo per mezzo della *anamnesis*, vale a dire, come vedremo, della valorizzazione di una dotazione presente nella sua anima.

Si tratta di una delle sezioni più celebri dell’intero *corpus* platonico e dunque non è il caso di riprenderne tutti i passaggi (82b3-85b7)³⁸. Per gli scopi di questa indagine è sufficiente richiamare i punti di snodo principali, iniziando proprio dalle condizioni di partenza nelle quali si trova lo schiavo.

Sebbene il giovane venga coinvolto nell’esperimento in ragione della mancanza di una formazione geometrica, non si può dire che egli si presenti a Socrate completamente “innocente”, ossia che la sua mente sia simile a una *tabula rasa*. Innanzitutto comprende il greco e si esprime in quella lingua, dunque si trova nelle condizioni di interloquire con Socrate; inoltre possiede una conoscenza generica dell’ambito oggettuale intorno al quale verte il problema, sa cioè che una superficie quadrata ha quattro lati; è poi in grado di dimezzare un segmento, e conosce e sa utilizzare le nozioni di “maggiore” e “minore” e

de connaissance prénatale. Le discours des prêtres n’a pour fonction que d’ouvrir le champ de la recherche et de l’investigation». Che il ricorso alla dottrina “religiosa” abbia nel contesto dialogico del *Menone* essenzialmente una *funzione protrettica* viene sostenuto da Napolitano Valditara 2007, p. 207.

37. È infatti importante tenere presente che l’*anamnesis* non è solo identica all’apprendimento e alla conoscenza (μάθησις), ma anche alla ricerca (ζήτησις). L’importanza del richiamo alla funzione etica di questa concezione trova conferma in ciò che Socrate afferma in 86b6-c1: «Quanto al resto non insisterei troppo su questo argomento [la tesi dell’immortalità dell’anima]. Ma che, pensando di dover ricercare ciò che non si conosce, saremmo migliori, più coraggiosi e meno pigri che se pensassimo che non sia possibile trovare ciò che non si conosce, né che valga la pena cercarlo, ebbene per questa tesi sarei disposto a combattere, se ne fossi capace, a parole e con i fatti»; cfr. in proposito Napolitano Valditara 2007, pp. 205-07.

38. La letteratura su queste pagine è davvero cospicua. Meritano una segnalazione Toth 1998, *passim*, Scott 2006, pp. 98-120, ed Ebert 2018, pp. 100-110.

quelle di “doppio” e “metà” (82b4-c4)³⁹. Lo schiavo possiede dunque una generica “apertura” sul dominio ontico oggetto dell’interrogazione socratica, ma soprattutto egli conosce e sa servirsi di alcuni operatori logici fondamentali. Lo sviluppo dell’esperimento e la stessa soluzione alla quale egli perviene con l’aiuto delle domande di Socrate dimostrano come egli sia in grado di stabilire nessi logici e di attivare alcune procedure razionali basilari.

Come è noto, le prime risposte fornite dallo schiavo rappresentano casi di “falsa opinione”: egli tenta inizialmente di risolvere il problema raddoppiando la lunghezza del lato del quadrato di partenza, generando in questo modo un quadrato di area 16; successivamente individua in 3 piedi, ossia nell’unico valore numerico intero compreso tra 2 e 4, rispettivamente il lato del quadrato iniziale e quello del quadrato quadruplo, la lunghezza del lato, dando così luogo a un quadrato di area 9, maggiore di un’unità rispetto all’area richiesta. L’impossibilità di trovare il valore numerico ricercato all’interno dell’insieme dei numeri “pitagorici”, ossia razionali, induce Socrate a suggerire al suo interlocutore di cambiare prospettiva, vale a dire a rinunciare alla pretesa di calcolare il numero (*ἀριθμῆν*), limitandosi a “indicare” (*δείξον*) il lato a partire dal quale bisogna costruire il quadrato doppio (84a1), ossia ad abbandonare la dimensione aritmetica per abbracciare quella geometrica. A questo punto lo schiavo, anche grazie all’aiuto fornitogli dal disegno tracciato da Socrate, riesce finalmente a individuare nella diagonale del quadrato iniziale il segmento sul quale si deve costruire il quadrato doppio (84c10-85b7). Si tratta, come è noto, di un segmento il cui valore numerico non è esprimibile per mezzo di un rapporto pitagorico, poiché corrisponde a un numero irrazionale ($\sqrt{8}$), che esprime una grandezza incommensurabile rispetto al lato⁴⁰.

Come si dirà meglio sotto, lo stato cognitivo al quale lo schiavo è pervenuto e che gli ha consentito di risolvere il problema del raddoppiamento non equivale alla conoscenza (*ἐπιστήμη*), bensì alla “opinione vera” (*ἀληθῆς δόξα*), la quale, come Socrate preciserà nell’ultima parte del dialogo, sul piano operativo, ossia pratico, consente di raggiungere risultati non inferiori a quelli della conoscenza vera e propria.

Durante tutto l’esperimento lo schiavo non richiama mai alla memoria contenuti geometrici che si troverebbero nella sua mente (per averli acquisiti prima della nascita), ma viene indotto da Socrate a valorizzare le proprie potenzialità logico-cognitive, e in particolare a riconoscere gli iniziali errori, ad applicare determinate regole logiche e a trarre conseguenze da osservazioni e presupposti⁴¹. La dimostrazione concreta della procedura anamnestica non ha dunque a che fare con il richiamo di una conoscenza acquisita nel corso di un

39. Sulle conoscenze e le competenze di cui lo schiavo è in possesso cfr. Lee 2000, p. 98.

40. Cfr. Szabó 2007, pp. 100-105.

41. In effetti, l’oggetto della *anamnesis* viene rappresentato da «die logische Regeln und Gesetzmässigkeiten [...] die den Übergang von einem Beweisschritt zu einem anderen ermöglichen»: Hallich 2013, p. 116. Anche Vlastos 1994, pp. 93-97 si sofferma sulla capacità dello schiavo di stabilire collegamenti e cogliere relazioni logiche.

evento collocato nel passato dell'anima, ma mette in scena il processo di valorizzazione delle potenzialità cognitive della mente dello schiavo, si riferisce cioè a una condizione, e per la precisione all'affinità dell'anima con l'essere (συγγένεια τοῦ ὄντος).

Nelle fasi iniziali dell'esperimento maieutico al quale Socrate ha sottoposto il suo giovane interlocutore, quest'ultimo viene condotto ad ammettere l'errore contenuto nelle prime risposte, e abbandona così la presunzione di sapere riconoscendo la condizione di non-sapere nella quale si trova. Questo processo ha avuto luogo anche grazie alla funzione dell'aporia (84a3-c2), che ha instillato in lui il dubbio, inducendolo a proseguire la ricerca. Questo stato di cose viene riassunto da Socrate a beneficio di Menone: «Pensi che costui si sarebbe impegnato a ricercare o a imparare ciò che riteneva di conoscere, pur non conoscendolo, prima cioè che fosse caduto in una condizione di aporia?» (84c4-6). L'acquisita consapevolezza del proprio non-sapere, e dunque l'aporia nella quale egli si viene a trovare, rappresentano il punto di partenza della ricerca e di conseguenza dell'apprendimento e della conoscenza. Tutto ciò non comporta evidentemente il ricordo di un sapere pregresso, ma solo la capacità di attivare determinate potenzialità cognitive. Il fatto che Socrate, commentando con Menone i risultati conseguiti dallo schiavo nei vari *step* dell'esperimento, si riferisca ad essi servendosi della terminologia dell'*anamnesis* (82e12-13, 84a3-4), significa che quest'ultima è già perfettamente attiva anche in queste fasi, quando il giovane si muove ancora nell'ambito delle opinioni (false). A maggior ragione va integrata all'interno della procedura anamnestica la fase nella quale lo schiavo perviene all'opinione vera che gli consente di risolvere il problema del raddoppiamento del quadrato.

5. La via verso la conoscenza

L'esperimento maieutico inscenato da Platone presenta dunque almeno due fasi. Nella prima lo schiavo avanza soluzioni errate al problema geometrico, ma viene indotto da Socrate a valorizzare le sue potenzialità logico-cognitive e riesce in questo modo a riconoscere il proprio non-sapere e dunque la necessità di proseguire l'indagine. Nella seconda fase, come si è anticipato, il giovane perviene ad acquisire un'opinione vera circa il modo in cui occorre costruire il quadrato doppio. Il suo stato cognitivo non corrisponde tuttavia alla *episteme*, bensì all'opinione vera: gli non sa quale è il nome "scientifico" del segmento sul quale si deve costruire il quadrato doppio, non sa cioè che si tratta della diagonale (85b4) e soprattutto non sa *perché* il quadrato doppio si costruisce a partire dalla diagonale del quadrato iniziale⁴².

42. Come correttamente rileva Perin 2012, p. 17 n. 6. Si veda anche Dimas 2007, p. 17, il quale osserva che «true beliefs and knowledge have in common that their propositions are true. But knowledge has, whereas true belief lacks, an account of the reason why these propositions are true».

Esattamente a questo livello si colloca la differenza tra l'opinione vera alla quale è pervenuto lo schiavo e la conoscenza autentica. Quest'ultima, a differenza dell'opinione vera, è in grado di fornire un *surplus* fondazionale⁴³, consistente nell'indicazione della *causa* per la quale una determinata opinione non solo è vera, ma lo è sempre.

Socrate, con una mossa non priva di una punta di perfidia nei confronti di Menone, cui aveva in precedenza negato l'accesso ai misteri (76e8-9), ossia ai fondamenti ultimi della filosofia, non preclude affatto allo schiavo la possibilità di transitare da una condizione doxastica a una autenticamente conoscitiva. Lo fa con un'affermazione celebre, alla quale i commentatori hanno attribuito l'attenzione che merita.

Dopo avere ribadito come l'esperimento abbia dimostrato che chi non ha conoscenza può possedere opinioni vere «sulle cose intorno a cui non ha conoscenza» (85c6-7)⁴⁴, Socrate riconosce allo schiavo la possibilità di varcare la soglia che divide l'opinione, ancorché vera, dalla conoscenza, affermando:

Καὶ νῦν μὲν γε αὐτῷ ὡσπερ ὄναρ ἄρτι ἀνακεκίνηται αἱ δόξαι αὐταί· εἰ δὲ αὐτόν τις ἀνερήσεται πολλάκις τὰ αὐτὰ ταῦτα καὶ πολλαχῆ, οἷσθ' ὅτι τελευτῶν οὐδενὸς ἦττον ἀκριβῶς ἐπιστήσεται περὶ τούτων.

E ora queste opinioni, come un sogno, sono state da lui risvegliate. Se qualcuno lo interogherà ripetutamente e in diversi modi intorno a queste stesse cose, sappi che alla fine ne avrà una conoscenza precisa, non inferiore a nessun altro (85c9-12).

Socrate allude dunque a una *terza fase* dell'esperimento anamnastico, che non viene descritta nel dialogo ma solo prospettata. In essa lo schiavo, sempre condotto dalle domande del filosofo dialettico, perverrà a una conoscenza piena ed esauriente dell'ambito ontico intorno al quale verte il problema geometrico. È però importante precisare che l'intero percorso, vale a dire sia le fasi effettivamente inscenate sia quella solo accennata e rinviata a un prossimo futuro⁴⁵, costituisce l'attuazione della procedura dell'*anamnesis*, la quale dunque comprende tanto una componente elentica (di correzione degli errori), quanto un elemento propriamente epistemico, corrispondente alla fase annunciata ma non attuata⁴⁶.

Si è anticipato che il discrimine tra l'opinione vera e la conoscenza autentica vada ricercato nella capacità di quest'ultima di fornire la causa per cui le

43. Si tratta di una fondazione che richiede un'aggiunta di informazioni assenti nella *doxa*: cfr. Schwab 2015, pp. 12-13 e 25.

44. L'apparente enfasi tautologica di questo passo si spiega con l'obiettivo da parte di Platone «to emphasize that true opinion is very different from knowledge»: Bluck 1961, p. 311. Ma si veda anche la discussione di Ebert 2018, pp. 112-13.

45. Sul senso di questo rinvio e sulla visione "radicalmente ottimistica" che esso comporta cfr. Nehamas 1985, pp. 21-22. Di un'apparente *Socrates' egalitarianism* parla Scott 2006, pp. 106-08.

46. Che l'*anamnesis* risulti responsabile dell'intero percorso dell'esperimento, cioè sia della parte descritta sia di quella annunciata, viene mostrato in maniera convincente da Williams 2002, p. 136.

cose sono come sono, ossia di fondare la verità dei propri asserti. Mentre l'opinione, ancorché vera, conserva un profilo provvisorio e può in linea di principio sempre venire rimessa in discussione e addirittura confutata, la conoscenza è in grado di esibire una componente causale e fondativa, che la rende stabile e perciò inconfutabile.

Quest'ultimo motivo emerge in maniera relativamente esplicita verso la conclusione del dialogo, quando Socrate, su pressione di Menone, mette a confronto l'opinione corretta (ὀρθὴ δόξα) e la conoscenza, indicando il discrimine che le distingue e che rende la conoscenza τιμιωτέρα τῆς ὀρθῆς δόξης, cioè «di maggior valore dell'opinione corretta» (97d1-2)⁴⁷.

Nella fase precedente della conversazione, Socrate aveva argomentato, in maniera non del tutto consistente⁴⁸, in favore dell'esistenza, accanto alla conoscenza vera e propria, di un altro fattore dal quale dipendono le azioni virtuose e buone, ossia appunto l'opinione corretta. Quest'ultima si era rivelata sul piano pratico-operativo (πρὸς ὀρθότητα πράξεως) come una fonte di successo non inferiore alla conoscenza, come dimostrerebbe il celebre esempio della strada per Larissa, che viene percorsa sia da colui che ne ha conoscenza, sia da colui che è in possesso solo dell'opinione corretta (97a9-c2)⁴⁹, e soprattutto come ha testimoniato l'esperimento geometrico condotto con lo schiavo, il quale ha risolto sul piano operativo il problema grazie all'opinione vera, senza essere pervenuto alla conoscenza del dominio ontologico intorno al quale verte il problema.

Per chiarire a Menone ciò che distingue l'opinione corretta dalla conoscenza vera e propria, Socrate ricorre alla celebre immagine delle statue di Dedalo, la cui caratteristica principale doveva consistere nella capacità che avevano di trasmettere l'idea di movimento, dando l'impressione di non restare ferme ma di scappare (97d6-10). Esattamente come le statue del mitico scultore, anche le opinioni vere corrono costantemente il rischio di "sfuggire", risultano cioè

47. Sul valore della presenza della terminologia legata a τιμή si trovano osservazioni puntuali in Petrucci 2011, pp. 244-48.

48. In effetti l'intera sezione che culmina nell'assegnazione all'opinione corretta di un ruolo nella genesi di azioni "virtuose" presenta un consistente tasso di problematicità, e va compresa a partire dall'intento di Socrate di coinvolgere nella discussione i suoi due interlocutori (a Menone si è aggiunto nel frattempo Anito). La tesi che dall'assenza *fattuale* di maestri di virtù consegua che la virtù non sia *in linea di principio* insegnabile costituisce un evidente caso di fallacia, dal momento che pretende di derivare la natura di un'entità a partire da una constatazione empirica legata a un numero limitato di casi: cfr. in proposito Brunschwig 1991, pp. 595-96, Dimas 2007, p. 5, Petrucci 2011, pp. 233-41 e soprattutto Ionescu 2007, 121-36 e Bonazzi 2010, xxviii-xxxiii. Che poi Socrate consideri effettivamente buone, ossia virtuose, le azioni compiute dai politici ateniesi che egli menziona, appare quantomeno poco verisimile: cfr. Ferrari 2016b, pp. 128-131. Infine l'idea che l'*arete* sia trasmissibile nella forma di un "travaso" di nozioni dal maestro all'allievo, è quanto di meno socratico si possa immaginare: cfr. Erler 1991, pp. 123-49.

49. Sul significato dell'esempio della via per Larissa e sulla corretta attitudine ermeneutica che occorre assumere nei suoi confronti si veda Scott 2006, pp. 182-84, Ionescu 2007, pp. 138-39, Szaif 2007, pp. 212-16 e Ferrari 2016a, pp. 78-80.

epistemologicamente instabili. Socrate conclude il suo ragionamento applicando alle opinioni vere ciò che ha appena affermato a proposito delle statue:

Infatti anche le opinioni vere, per il tempo in cui restano ferme, rappresentano un bel possesso e producono ogni bene; tuttavia non sono solite restare ferme per molto tempo ma sfuggono dall'anima dell'uomo, cosicché non sono di grande valore, finché qualcuno non le leghi per mezzo del ragionamento causale. Si tratta, caro Menone, della reminiscenza, come si è convenuto in precedenza. Nel momento in cui sono legate, diventano subito conoscenze e dunque conoscenze stabili. E per questa ragione la conoscenza è cosa di maggior valore della retta opinione e da essa differisce in virtù del legame (97c6-98a8).

Al riconoscimento che l'opinione vera garantisce il conseguimento di risultati eccellenti sul piano operativo si accompagna il richiamo alla sua instabilità, ossia alla circostanza che le opinioni corrette sono soggette a fuggire dall'anima di chi le possiede, cioè, uscendo dal contesto analogico, risultano confutabili. Il motivo di questa instabilità viene individuato nell'assenza del "legame" (δεσμός) fornito dal ragionamento causale (αιτίας λογισμός), vale a dire da un tipo di ragionamento capace di indicare la causa in virtù della quale una certa opinione non solo è vera, ma lo è sempre: si tratta, in altre parole, di transitare dalla dimensione descrittiva del *che* a quella fondativa del *perché*⁵⁰.

Il sintagma αιτίας λογισμός compare all'interno del *corpus* platonico solo in questo passo del *Menone*. E tuttavia il motivo teorico che esso richiama non può davvero considerarsi insolito per i dialoghi. Si tratta infatti di una delle "specie" nelle quali si sostanzia il metodo dialettico (*Rp.* VII 532d8-9), e per la precisione di quella procedura che solitamente viene indicata con la formula λόγον διδόναι⁵¹. Tramite essa Platone si riferisce al processo razionale, tratteggiato nei libri VI e VII della *Repubblica*, attraverso il quale si compie la trasformazione di un assunto ipotetico in una conoscenza fondata, cioè certa e stabile. Nel momento in cui il filosofo dialettico risale alla causa della verità di un'opinione vera, egli fornisce a questa opinione, che in quanto tale conserva un carattere ipotetico ed è soggetta a venire rimessa in discussione ed eventualmente confutata, il fondamento della sua verità, trasformandola in questo modo in una conoscenza (ἐπιστήμη).

Socrate arriva addirittura a identificare il "ragionamento causale", capace di "legare" le opinioni vere o corrette, con l'*anamnesis* di cui aveva parlato in una sezione precedente del dialogo, vale a dire nell'esposizione della concezione dei sacerdoti e soprattutto nella conversazione con lo schiavo. Il richiamo non può, tuttavia, riferirsi alle "fasi" dell'esperimento maieutico effettiva-

50. Scott 2006, p. 185 osserva opportunamente che «Socrates is concerned with establishing why a proposition is true *rather than* that it is true» (corsivo nell'originale). Anche Aristotele (*Metaph.* A I. 981a24-b13) considera come una caratteristica discriminante della conoscenza "scientifica" (esemplificata dalla *techné* e dalla *sophia*) la capacità di individuare anche il perché (διότι) dei fenomeni: cfr. Schwab 2015, p. 27.

51. La connessione tra αιτίας λογισμός e λόγον διδόναι viene felicemente argomentata da Petrucci 2011, pp. 249-53.

mente descritte, perché in nessuna di esse lo schiavo era pervenuto ad acquisire la conoscenza dell'ambito in questione, essendosi arrestato all'opinione vera, grazie alla quale aveva comunque risolto sul piano operativo il problema postogli da Socrate. In effetti la *transizione epistemica* dall'opinione vera alla conoscenza non era stata inscenata nel dialogo con lo schiavo, ma solamente accennata e rinviata al futuro (85c9-12). È esattamente a questa ulteriore fase della procedura anamnesticca che si riferisce Socrate quando afferma che il "ragionamento causale" che lega le opinioni vere è identico alla reminiscenza⁵².

In che cosa consiste allora il "legame" fornito dal "ragionamento causale" che consentirebbe allo schiavo di trasformare in conoscenza la sua opinione vera circa il segmento sul quale occorre costruire il quadrato doppio? Platone non lo dice apertamente, ma non dovrebbe essere azzardato immaginare che questo sapere ulteriore e fondativo abbia qualcosa a che fare con l'essenza (οὐσία) del quadrato (e della diagonale), vale a dire con la sfera dell'*eidōs*, nel quale trovano giustificazione e fondazione tutte le proprietà del quadrato, compresa quella di contemplare il proprio raddoppiamento attraverso la diagonale⁵³. Si tratterebbe dell'applicazione della "regola" accennata all'inizio del dialogo, che stabiliva che la conoscenza di una proprietà (ὁποῖον) della virtù dipende dalla conoscenza di che cosa quest'ultima sia in se stessa, cioè della sua essenza (71b1-8). Del resto non può davvero sorprendere che lo stadio conclusivo della procedura anamnesticca preveda il "contatto" con le idee, ossia con le entità alle quali Platone assegna il ruolo di cause e principi dei fenomeni⁵⁴.

Conclusioni

Se si accetta la tradizionale classificazione cronologica dei dialoghi, il *Menone* risulta il primo scritto platonico in cui compare la concezione dell'*anamnesis*. Essa si presenta in maniera non dissimile, almeno negli aspetti essenziali, da come viene esposta nel *Fedone* e nel *Fedro*. In tutti questi casi a) si postula l'immortalità dell'anima o quantomeno la sua preesistenza alla vita incarnata, b) si riconduce la conoscenza autentica al ricordo (in vari modi suscitato) di un evento collocato nel passato dell'anima, quando quest'ultima "ha visto" le idee, e c) si rinvia questa costellazione a un sapere arcaico fortemente connotato in termini iniziatico-religiosi.

In queste pagine mi sono proposto di dimostrare come una simile presentazione della concezione dell'*anamnesis* sia in realtà funzionale a suscitare l'in-

52. Nehamas 1985, p. 22. Si veda anche Ferrari 2016a, p. 287 n. 234.

53. Cfr. Schwab 2015, p. 15.

54. Si veda in proposito Petrucci 2011, pp. 255-56, per il quale la superiorità della conoscenza nei confronti dell'opinione dipende dal suo orientamento verso le cause formali, ossia le idee, che costituiscono, dunque, l'oggetto proprio dell'*anamnesis*. Cfr. anche Erler 1991, pp. 161-70.

teresse e il coinvolgimento del lettore, attraverso i personaggi che conversano con Socrate, e come essa non rispecchi il punto di vista filosofico di Platone. Quest'ultimo mette in atto un'operazione di trasposizione nella quale determinati motivi arcaici sono chiamati a evocare contenuti teorici nuovi e non privi di una notevole profondità. In particolare il *travestimento mitico* della concezione della reminiscenza conduce a rappresentare in forma di evento ciò che agli occhi di Platone costituisce una condizione, ossia la disposizione alla conoscenza della componente razionale dell'anima dell'individuo. Si tratta di un procedimento che si attua per mezzo della *temporalizzazione* dei nessi logici, ossia collocando in sequenza temporale le condizioni che determinano un certo fenomeno, in base a uno schema che si incontra molto spesso nei dialoghi, laddove Platone si propone di spiegare la natura di un fenomeno o di un'entità ricorrendo all'esposizione della sua genealogia mitica⁵⁵.

Nel corso dell'esperimento maieutico al quale Socrate sottopone un giovane schiavo la reale natura dell'*anamnesis* emerge in maniera abbastanza chiara. In nessun punto della conversazione lo schiavo ricorda contenuti appresi in precedenza, mentre nel corso di tutto l'esperimento egli attiva le potenzialità logico-cognitive di cui è naturalmente dotato. L'*anamnesis* si profila dunque come l'attualizzazione di una disposizione naturale alla conoscenza.

Abbiamo visto come il procedimento anamnastico descritto nel dialogo si presenti incompleto poiché Platone non espone l'ultima fase, quella corrispondente alla transizione dall'opinione vera, che ha permesso allo schiavo di risolvere operativamente il problema geometrico, alla conoscenza che egli potrà raggiungere se venisse interrogato ripetutamente e in vari modi intorno alle stesse cose. Lo stadio finale corrisponde, in base alle indicazioni fornite alla fine del dialogo, alla stabilizzazione dei contenuti dell'opinione vera, la quale viene "legata" alla causa della sua verità e resa in questo modo inconfutabile. La transizione dalla *doxa* all'*episteme* richiede il richiamo a concezioni "di maggior valore", che esercitano una funzione esplicativa e fondativa. Esse dovrebbero coinvolgere la natura del dominio ontico chiamato in causa, vale a dire l'essenza delle entità sulle quali verte il problema. Si tratta evidentemente delle idee, il cui coglimento consente al filosofo dialettico di trasformare un'opinione, assunta in forma più o meno ipotetica, in una conoscenza autentica, definitivamente sottratta al rischio della confutazione.

Il successo dell'*anamnesis*, ossia dell'apprendimento, della ricerca e perciò della conoscenza, viene garantito, o quantomeno reso possibile, dalla *συγγένητα* dell'anima con le "cose che sono", ossia dalla sua parentela con la sfera divina e trascendente della realtà. L'anima dell'uomo non è estranea a questo dominio ontologico e dunque, se adeguatamente guidata e valorizzata,

55. Il caso più celebre, ma certamente non l'unico, è costituito dalla descrizione "mitica" della genesi del cosmo contenuta nel *Timeo*, dove il ricorso alla temporalizzazione (scansione degli eventi secondo lo schema *πρότερον-ἕστερον*) e alla personalizzazione (assegnazione delle principali funzioni a individui metafisici diversi) consente di esporre in maniera più comprensibile nessi logico-ontologici complessi e difficili da comunicare: cfr. Baltes 1999.

è nelle condizioni per conseguire una conoscenza piena intorno ad esso. Sul piano filosofico questa conoscenza non equivale al ricordo di un'esperienza prenatale, bensì all'attualizzazione di una disposizione. Al di là del suo rivestimento mitico, l'epistemologia dell'*anamnesis* esprime l'idea che la ragione, ossia la componente *divina e immortale* della nostra anima, costituisca lo strumento che consente all'uomo di trascendere la sua condizione mortale e di colmare lo scarto nei confronti della sfera divina dell'essere⁵⁶.

Nel *Menone*, come del resto anche nel *Fedone*, la presentazione "mitica" della dottrina dell'*anamnesis* si accompagna alla concezione dell'immortalità dell'anima. Anche in questo caso si tratta della ripresa di un motivo arcaico a sfondo religioso. Sul piano filosofico anche esso va collegato al tema dell'affinità dell'anima con le "cose che sono": queste sono divine e dunque immortali, ma divina e "immortale" è anche l'anima, poiché è ad esse congenere (συγγενής).

Quanto appena detto porta a ritenere che l'immortalità che Platone assegna all'anima non abbia tanto a che fare con la sua presunta sopravvivenza al distacco dal corpo e alla trasmigrazione da un corpo all'altro, quanto alla condizione che le appartiene, ossia alla parentela con la sfera divina e trascendente della realtà. Del resto, la versione mitica della concezione dell'*anamnesis*, quella che fa riferimento all'immortalità dell'anima e al ricordo della visione prenatale del mondo delle idee, è assente da sezioni nelle quali Platone discute in maniera approfondita il tema della conoscenza, come i libri centrali della *Repubblica* o il discorso di Diotima nel *Simposio*. In quest'ultimo caso, poi, viene descritto un processo nel quale l'immortalità acquisita dall'individuo non ha nulla a che fare con l'esistenza eterna, ma attiene alla condizione di perfezione epistemica nella quale egli si trova una volta che abbia conseguito la conoscenza dell'idea del bello (*Symp.* 211d8-212a7). Analogamente, alla fine del *Timeo*, la condizione di immortalità (ἀθανασία) alla quale l'uomo può ambire è determinata unicamente dalla capacità di valorizzare la componente divina e immortale dell'anima, ossia la ragione: «colui il quale si è impegnato nella ricerca del sapere e in pensieri veri e soprattutto questa parte di sé [la componente razionale e divina dell'anima] ha esercitato, è assolutamente necessario che, quando attinge alla verità, abbia dei pensieri immortali e divini e che, nella misura in cui alla natura umana è stato dato di partecipare all'immortalità, nulla trascuri e sia perciò straordinariamente felice, perché coltiva e mantiene ben ordinato il demone che abita con lui e in lui» (*Ti.* 90b6-c6: trad. Fronterotta)⁵⁷.

L'immortalità, che nella concezione dei sacerdoti e dei poeti assume la forma della preesistenza e della sopravvivenza dell'anima individuale, una volta

56. Finck 2007, p. 264, per il quale *der kategoriale Unterschied* tra l'uomo e la divinità, mentre permane sul piano etico della realizzazione della virtù, viene colmata *im Fall der Erkenntnis der Ideen*.

57. L'idea, implicita in questi passi, che l'immortalizzazione dell'individuo sia indipendente dall'immortalità dell'anima individuale viene brillantemente discussa da Vegetti 2018, *passim*.

trasferita nel cuore dell'epistemologia di Platone, segnala la condizione della componente razionale dell'anima, la sua parentela con le "cose che sono" e dunque il possesso di una dotazione naturale che le consente, almeno in linea di principio, di pervenire a una conoscenza compiuta della realtà autentica. Tutto ciò significa che quella demitologizzazione della dottrina platonica dell'*anamnesis* reclamata da autori quali Leibniz e Chomsky risponde in realtà alla natura dell'epistemologia di Platone.

Riferimenti bibliografici

- Allen 1959: Reginald Allen, *Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo*, «The Review of Metaphysics», 13 (1959) pp. 165-174.
- Aronadio 2002: Francesco Aronadio, *Procedure e verità in Platone* (Menone, Cratilo, Repubblica), Bibliopolis: Napoli 2002.
- Baltes 1999: Matthias Baltes, *Ἐγὼνεν* (Platon, Tim. 28 B 7). *Ist die Welt real entstanden oder nicht?*, ora in *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Teubner: Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 303-325.
- Bluck 1961: Richard S. Bluck, *Plato's Meno*. Edited with Introduction and Commentary, Cambridge University Press: Cambridge 1961.
- Bonazzi 2010: Mauro Bonazzi, *Platone: Menone*, introduzione, traduzione e note, Einaudi: Torino 2010.
- Bostock 1986: David Bostock, *Plato's Phaedo*, Clarendon Press: Oxford 1986.
- Brague 1978: Remi Brague, *Le Restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, Les Belles Lettres: Paris 1978.
- Brisson 2007: Luc Brisson, *La réminiscence dans le Ménon*, in M. Erler – L. Brisson (eds.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from the VII Symposium Platonicum*, Academia: Sankt Augustin 2007, pp. 199-203.
- Brown 1991: Lesley Brown, *Connaissance et réminiscence dans le Ménon*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 116 (1991) pp. 603-619.
- Brunschwig 1991: Jacques Brunschwig, *Pouvoir enseigner la vertu?*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 116 (1991) pp. 591-602.
- Centrone 1996: Bruno Centrone, *I Pitagorici*, Laterza: Roma-Bari 1996.
- Dimas 2007: Panos Dimas, *Teachers of Virtue*, «Ancient Philosophy», 27 (2007) pp. 1-23.
- Dorter 1982: Kenneth Dorter, *Plato's Phaedo: An Interpretation*, University of Toronto Press: Toronto-Buffalo-London 1982.
- Ebert 2018: Theodor Ebert, *Platon: Menon*, Übersetzung und Kommentar, De Gruyter: Berlin-Boston 2018.
- Erler 1991: Michael Erler, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, trad. it. Vita e Pensiero: Milano 1991 (edizione originale: Berlin-New York 1987).
- Ferrari 2016a: Franco Ferrari, *Platone: Menone*, introduzione, traduzione e commento, Bur: Milano 2016.
- Ferrari 2016b: Franco Ferrari, *Tiresia, Socrate e il vero politico: a proposito della conclusione del Menone*, in A. Havlicek – C. Horn – J. Jinek (eds.), *Nous, Polis, Nomos. Festschrift Francisco L. Lisi*, Academia: Sankt Augustin 2016, pp. 123-132.
- Ferrari 2019: Franco Ferrari, *La via dell'immortalità. Percorsi platonici*, Rosenberg & Sellier: Torino 2019.

- Finck 2007: Florian Finck, *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*, De Gruyter: Berlin-New York 2007.
- Fine 2010: Gail Fine, *Signification, Essence, and Meno's Paradox: A Reply to David Charles's "Types of Definition in the Meno"*, «Phronesis», 55 (2010) pp. 125-152.
- Fine 2014: Gail Fine, *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus*, Oxford University Press. Oxford 2014.
- Hallich 2013: Oliver Hallich, *Platons Menon*, WBG: Darmstadt 2013.
- Ionescu 2007: Cristina Ionescu, *Plato's Meno. An Interpretation*, Rowman & Littlefield Publishers: Lanham-New York-Toronto 2007.
- Joly 1985: Henri Joly, *Le renversement platonicien. Logos, Episteme, Polis*, Vrin: Paris 1985².
- Kahn 2008: Charles H. Kahn, *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, trad. it. Vita e Pensiero: Milano 2008 (orig. Cambridge 1996).
- Lafrance 2007: Yvon Lafrance, *Les puissances cognitives de l'âme: la réminiscence et le Formes intelligibles dans le Ménon (80A-86D) et le Phédon (72E-77A)*, «Études Platoniciennes», 4 (2007) pp. 239-252.
- Lee 2000: Sang-In Lee, *Platons Anamnesis in den frühen und mittleren Dialogen. Zur Metapher des vorgeburtlichen Lernens oder Erkennens*, «Antike und Abendland», 46 (2000) pp. 93-115.
- Leibniz 2000: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discorso di Metafisica*, cap. XXVI, trad. it. in *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, vol. I, Utet: Torino 2000, pp. 262-302.
- Meattini 2016: Valerio Meattini, *Anamnesi e conoscenza in Platone*, ETS: Pisa 2016.
- Napolitano Valditarà 2007: Linda Maria Napolitano Valditarà, *Anamnesi e dialettica nel Menone*, in M. Erler – L. Brisson (eds.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from the VII Symposium Platonicum*, Academia: Sankt Augustin 2007, pp. 204-211.
- Nehamas 1985: Alexander Nehamas, *Meno's Paradox and Socrates as Teacher*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3 (1985) pp. 1-30.
- Perin 2012: Casey Perin, *Knowledge, Stability, and Virtue in the Meno*, «Ancient Philosophy», 32 (2012) pp. 15-34.
- Perl 2014: Eric D. Perl, *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*, Brill: Leiden-Boston 2014.
- Petrucci 2011: Federico Maria Petrucci, *Opinione corretta, conoscenza, virtù. Su Menone 96d1-98b9*, «Elenchos», 32 (2011) pp. 229-261.
- Riedweg 1987: Christoph Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, De Gruyter: Berlin-New York 1987.
- Schwab 2015: Whitney Schwab, *Explanation in the Epistemology of the Meno*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 48 (2015) pp. 1-36.
- Scott 1995: Dominic Scott, *Recollection and Experience. Plato's Theory of Learning and its Successors*, Cambridge University Press: Cambridge 1995.
- Scott 2006: Dominic Scott, *Plato's Meno*, Cambridge University Press: Cambridge 2006.
- Szabó 2007: Árpád Szabó, *Les débuts des mathématiques grecques*, Vrin: Paris 2007².
- Szelezák 2007: Thomas Alexander Szelezák, *ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπίσης συγγενοῦς οἴσης (Men. 81c9-d11). Die Implikationen der Verwandtschaft der gesamten Natur*, in M. Erler – L. Brisson (eds.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from the VII Symposium Platonicum*, Academia: Sankt Augustin 2007, pp. 333-344.
- Toth 1998: Imre Toth, *Lo schiavo di Menone. Il lato del quadrato doppio, la sua misura non-misurabile, la sua ragione irrazionale. Commentario a Platone, Menone 82B-86C*, a cura di E. Cattanei, Vita e Pensiero: Milano 1998.

-
- Trabattoni 2011: Franco Trabattoni (a cura), *Platone: Fedone*, traduzione di Stefano Martinelli Tempesta, Einaudi: Torino 2011.
 - Vegetti 2018: Mario Vegetti, *Immortalità personale senza anima immortale: Diotima e Aristotele*, ora in *Il potere della verità. Saggi platonici*, Carocci: Roma 2018, pp. 263-283.
 - Vlastos 1994: Gregory Vlastos, *Anamnesis in the Meno*, in J.M. Dane (ed.), *Plato's Meno in focus*, Routledge: New York 1994, pp. 88-111.
 - Weimer 1973: Walter B. Weimer, *Psycholinguistics and Plato's Paradoxes of the Meno*, «American Psychologist», 28 (1973) pp. 15-33.
 - White 1976: Nicholas P. White, *Plato on Knowledge and Reality*, Hackett Publishing Company: Indianapolis 1976.
 - Williams 2002: Thomas Williams, *Two Aspects of Platonic Recollection*, «Apeiron», 35 (2002) pp. 131-152.
 - Zhmud 1987: Leonid Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Akademie Verlag: Berlin 1987.