

# Anamnesis e syngeneia: *a proposito di Menone,* *81c-d*

**Franco Ferrari**

Università di Pavia

franco.ferrari@unipv.it

## ABSTRACT

The heristic argument with which Meno questions the possibility of inquiry and knowledge is tackled by Socrates through the reference to an archaic and religious doctrine, according to which the soul is immortal and has seen all things. Through this reference Socrates actually wants to affirm the affinity between the soul and the world of forms. So behind the myth of the prenatal vision of forms by the soul Plato intends to assert the ontological condition of the soul, that is, its affinity to forms.

Keywords: Plato, Meno, Soul, Immortality, Knowledge

[https://doi.org/10.14195/2183-4105\\_20\\_9](https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_9)

## I

L'esito fallimentare dell'indagine inscenata nella prima parte del *Menone* intorno alla ἀρετή<sup>1</sup> e alle sue modalità di acquisizione viene icasticamente espresso dall'interlocutore di Socrate per mezzo della formulazione del celebre "paradosso della ricerca". Menone riconosce la sua incapacità di seguire le indicazioni di Socrate, per il quale prima di determinare come l'eccellenza si acquisisca occorre stabilire che cosa essa sia (71a-b).<sup>2</sup> Egli non si mostra in grado di fornire una definizione consistente dell'ἀρετή e, dopo avere polemizzato nei confronti dell'attitudine conversazionale di Socrate e della sua costante pretesa di mettere in difficoltà (ἀπορία) gli interlocutori, arriva addirittura a contestare la possibilità stessa di pervenire a conoscere qualcosa che inizialmente si ignora.

Si tratta appunto del "paradosso della ricerca", che Socrate nomina immediatamente ἐριστικός λόγος, ossia "argomento eristico". Nella formulazione che ne dà Menone esso suona:

Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἴσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἴσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴση ὅτι τοῦτο ἐστίν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα;

E in quale modo cercherai, Socrate, ciò che non sai affatto che cosa è? Quale delle cose che non conosci proporrai come oggetto dell'indagine? E nel caso ti imbattessi veramente in essa, come farai a sapere che è proprio questa cosa che non sapevi? (*Men.* 80d).

Il senso di frustrazione di Menone, i cui tentativi di definire l'ἀρετή sono stati messi in scacco da Socrate, lo conduce a dubitare

radicalmente della stessa possibilità di condurre un'indagine indirizzata all'acquisizione di una conoscenza di cui all'inizio non si è in possesso. Se si assume che colui che conduce la ricerca parta da una condizione di assoluta (τὸ παράπαν) ignoranza dell'oggetto dell'indagine, si deve ammettere che egli non è in grado né di stabilire l'ambito intorno a cui condurre la sua ricerca, né di riconoscere la soluzione eventualmente trovata. Un simile stato di cose inibisce tanto l'inizio dell'indagine quanto la sua eventuale conclusione.

Socrate riformula il paradosso di Menone, modificandone leggermente, ma in maniera significativa, la struttura:

Μανθάνω οἶον βούλει λέγειν, ὦ Μένων. ὄρᾳς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατάγεις, ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπων οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὃ γε οἶδεν ζητοῖ – οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως – οὔτε ὃ μὴ οἶδεν – οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει.

Capisco che cosa intendi dire, Menone. Bada che stai richiamando l'argomento eristico in base al quale per l'uomo non è possibile ricercare né ciò che conosce né ciò che non conosce: infatti non cercherebbe ciò che conosce – poiché lo conosce e non necessita di una simile ricerca – e neppure ciò che non conosce – poiché non sa che cosa dovrebbe cercare (*Men.* 80e).

Prima di tutto vale la pena osservare come la formulazione socratica preveda un profilo universale ("per l'uomo"), mentre la versione di Menone presenta una forma *ad hominem* legata alla fase precedente della conversazione con Socrate. In secondo luogo si può constatare come Socrate prenda in considerazione entrambe le possibili condizioni iniziali, la

conoscenza e l'ignoranza dell'oggetto dell'indagine, mentre Menone aveva considerato solo l'assenza di conoscenza. Inoltre, l'"argomento eristico" di Socrate sembra inibire l'inizio stesso dell'indagine e disinteressarsi del suo eventuale esito. Infatti, Socrate assume che ogni indagine prenda le mosse da una condizione di perfetta conoscenza, la quale rende superflua la ricerca, o di completa ignoranza, che la rende impossibile, per le ragioni già messe in evidenza da Menone.

Si deve poi aggiungere che il ragionamento esposto da Socrate presuppone il cosiddetto principio *all-or-nothing*, in base al quale le due uniche condizioni cognitive possibili rispetto a un oggetto X sono la perfetta conoscenza e l'assoluta ignoranza. Andrebbe tuttavia precisato che l'assenza nella versione di Socrate della clausola avverbiale τὸ παράπαν (assolutamente), presente invece nella formulazione di Menone, potrebbe costituire un indizio dell'intenzione da parte di Platone di attenuare in qualche modo la radicalità dell'opposizione tra conoscere e ignorare, preparando il terreno per la sostituzione di quest'ultima con quella, meno rigida, tra ricordare e dimenticare.<sup>3</sup>

Comunque le cose stiano, la conversazione tra Socrate e Menone sembra essere pervenuta a una *impasse* cruciale. Per indurre il suo riottoso interlocutore a proseguire l'indagine intorno alla ἀρετή e alla sua acquisizione, Socrate deve persuaderlo che ricerca e conoscenza siano fenomeni possibili e sensati, vale a dire che l'indagine intorno a qualcosa che non si conosce (pienamente) non sia destinata costitutivamente al naufragio.

## II

La strategia di persuasione messa in atto da Socrate prevede inizialmente il coinvol-

gimento di Menone per mezzo dell'appello a un sapere arcaico a sfondo religioso, al cui richiamo il giovane tessalo, allievo e seguace di Gorgia, appare particolarmente sensibile. Per neutralizzare l'"argomento eristico" condiviso dal suo interlocutore, Socrate accenna a un discorso, ossia a una dottrina (λόγος), che avrebbero professato uomini e donne esperti nella cose divine (περὶ τὰ θεῖα πράγματα), cioè sacerdoti e sacerdotesse, e che sarebbe stato ripreso da numerosi poeti, tra cui anche Pindaro. Tutti costoro:

φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν – ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι – τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὡς ὀσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον.

affermano che l'anima dell'uomo è immortale, e che ora giunge alla fine – ciò che chiamano morire – ora nasce di nuovo, ma non perisce mai. Per questa ragione affermano che bisogna trascorre la vita nel modo più santo (*Men.* 81b).

Socrate allude alla celebre dottrina della metempsicosi o metempsychosis, ossia a quella concezione, sorta forse nell'ambito dei culti dionisiaci e poi diffusasi negli ambienti religiosi collegati al pitagorismo, secondo la quale l'anima dell'uomo è sottoposta a un incessante processo di incarnazioni, il quale prevede il passaggio da un corpo a un altro.<sup>4</sup> Si tratta di uno dei motivi intorno a cui ruota il pensiero del cosiddetto "conglomerato ereditario", vale a dire quell'insieme di convinzioni relative alla natura immortale e all'origine divina dell'anima, alla provvisorietà del suo legame con il corpo e alla possibilità che essa possa incontrare la divinità, che è stato recepito, ereditato e in parte riconcettualizzato dal pitagorismo.

Dopo avere riportato alcuni versi tratti da un *threnos* di Pindaro relativi all'origine divina delle anime di alcuni uomini straordinari, Socrate ricostruisce nei termini seguenti la concezione iniziatico-religiosa dell'immortalità dell'anima, collegandola al tema della conoscenza:

Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἔωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν· ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο.

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 già prima sapeva (*Men.* 81c).

Il passo merita qualche riflessione. In esso viene condensata la concezione iniziatico-religiosa dell'immortalità dell'anima. All'interno di questo quadro dottrinario l'anima è concepita come una sorta di viandante cosmico o metacosmico. La sua natura immortale viene segnalata da un participio presente (οὔσα), mentre le rinascite e le visioni che essa ha avuto nel corso delle incarnazioni e nei "periodi" tra un'incarnazione e quella successiva sono espresse da due participi perfetti (γεγονυῖα, καὶ ἔωρακυῖα), a segnalare che nel primo caso si tratta di una condizione, mentre nel secondo ci si riferisce a "eventi" verificatisi nel tempo. Gli "oggetti" delle visioni dell'anima sono rappresentati da τὰ ἐνθάδε, ossia dalle realtà ordinarie con cui gli uomini si rapportano nel corso della loro vita incarnata, e da τὰ

ἐν Ἄιδου, vale a dire dalle cose che l'anima esperisce durante gli intervalli di tempo tra un'incarnazione e l'altra.

Socrate applica il modello cognitivo dell'ἀνάμνησις a questa concezione, che non è ancora quella propriamente platonica, come testimonia la circostanza che tra le realtà che l'anima ricorda, per averle precedentemente "viste", vengono annoverate anche le entità del mondo ordinario, mentre la concezione della reminiscenza formulata da Platone prevede che il ricordo si eserciti solamente sulle idee contemplate prima dell'incarnazione.<sup>5</sup> È invece possibile che il riferimento a τὰ ἐν Ἄιδου costituisca un'allusione proprio alle idee, dal momento che l'invisibilità, che rappresenta un carattere intrinseco di queste entità (*Phd.* 80d), sarebbe in qualche modo evocata dal richiamo all'Ade (*Crat.* 403a).<sup>6</sup>

In ogni caso tanto la concezione dell'immortalità dell'anima, quanto la bizzarra nozione di reminiscenza qui evocate, appartengono al contesto della dottrina religiosa arcaica, recepita e riconcettualizzata dal pitagorismo e da alcuni settori del pensiero presocratico legati al pitagorismo (per esempio Empedocle). Il richiamo a una simile costellazione ha consentito a Socrate di suscitare il coinvolgimento del suo interlocutore, preparando così il terreno per il tentativo di superare, o almeno di aggirare, l'argomento eristico attraverso il ricorso alla concezione della ἀνάμνησις.<sup>7</sup>

### III

Lo *step* successivo dell'argomentazione di Socrate è senza dubbio il più importante. Esso consiste nella trasposizione, effettuata in forma implicita, della concezione arcaica

dell'immortalità e della reminiscenza in un nuovo ambiente teorico, quello proprio dell'epistemologia platonica. Ciò che Socrate afferma è, in effetti, passibile di un doppio livello di lettura, il primo che presuppone la dottrina arcaica appena riportata, il secondo omogeneo ai principi della teoria platonica della conoscenza. Socrate afferma dunque:

ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα – ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι – τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾗ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζιτῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν. Dal momento che tutta quanta la natura è congenere e l'anima ha appreso tutte quante le cose [oppure secondo una costruzione alternativa: dal momento che l'anima è affine a tutta quanta la natura e ha appreso tutte le cose], nulla impedisce che, ricordandosi di una cosa soltanto – ciò che appunto gli uomini chiamano 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 (*Men.* 81d).

Si tratta di un passo cruciale, che merita di venire esaminato con attenzione, al fine di ricavarne tutte le opportune implicazioni. Come risulta dalla traduzione proposta, esso è suscettibile di due differenti costruzioni sintattiche, la prima che si articola in due soggetti, ossia la natura e l'anima, a ciascuno dei quali viene assegnato un verbo, la seconda che riferisce i due verbi a un unico soggetto, costituito dall'anima.<sup>8</sup>

Assumendo la prima costruzione, l'affermazione può venire immediatamente com-

presa alla luce della dottrina religiosa della trasmigrazione delle anime: poiché la natura di tutti gli esseri viventi è affine, una singola anima si può incarnare in corpi diversi e può ricordare le esperienze che ha avuto nel corso delle precedenti incarnazioni. Si tratta di una concezione molto simile a quella che Porfirio attribuisce a Pitagora: «diceva che l'anima è immortale; poi che essa passa anche in esseri animati d'altra specie, poi che quello che è stato si ripete a intervalli regolari e che nulla c'è che sia veramente nuovo, infine che bisogna considerare come appartenenti allo stesso genere tutti gli esseri animati» (*V. Pyth.* 19 = 14DK8a). Siamo dunque all'interno di quella costellazione di pensiero evocata da Socrate per mezzo dell'appello a sacerdotesse, sacerdoti e poeti.

Il passo è tuttavia passibile anche di una lettura "platonica", può cioè venire interpretato alla luce di alcune importanti tesi contenute nei dialoghi relative all'essere e alla conoscenza. In effetti il tema dell'affinità della natura può rinviare sia alla *comunanza verticale* che lega il mondo sensibile al piano trascendente e che è regolata dal principio della partecipazione (μέθεξις), sia alla *comunanza orizzontale*, ossia alla relazione di partecipazione intra-eidetica che percorre la sfera trascendente della realtà, i cui membri sono tra loro collegati.<sup>9</sup> In entrambi i casi la connessione che lega i costituenti della realtà, tanto verticalmente quanto orizzontalmente, consente all'anima di risalire da un ente a un altro.

Ma le implicazioni "platoniche" di questo passo risultano ancora più interessanti se si assume l'altra costruzione sopra menzionata, ossia se si fa dell'anima il soggetto di entrambi i verbi. In questo caso, Socrate alluderebbe alla celebre concezione secondo la quale l'anima è συγγενῆς τοῦ ὄντος, ossia affine all'essere (cfr. per es. *Phd.* 79d). Questa

affinità (συγγένεια) con il mondo delle idee, spesso evocata nei dialoghi (*Rp.* X 611e, *Phdr.* 248b-c, *Ti.* 90a ecc.), consente all'anima di accedere cognitivamente alla sfera trascendente e divina della realtà.<sup>10</sup>

L'appello alla συγγένεια tra l'anima e il dominio intelligibile dell'essere rappresenta per Platone un eccellente antidoto al pessimismo epistemologico propagandato da un autore come Gorgia, il quale negava che esistesse una qualche forma di commensurabilità tra l'essere e il soggetto conoscente. Sul piano filosofico, tuttavia, l'aspetto più notevole implicato nel motivo della συγγένεια consiste nella circostanza che il tema della reminiscenza subisce una rilevante curvatura, poiché abbandona gli spazi del mito per accedere a quelli della filosofia. In effetti la condizione fondamentale perché si attivi il fenomeno della ἀνάμνησις non è più rappresentata da un *evento*, ma da una *disposizione*. Si tratta di un aspetto di notevole rilevanza che merita di venire indagato con maggior cura.

#### IV

L'argomento eristico sollevato da Menone costituisce una sfida insidiosa alla filosofia socratico-platonica perché mette radicalmente in discussione la possibilità di promuovere un'indagine che sia orientata ad acquisire una conoscenza di cui non si è inizialmente in possesso.

La strategia socratica volta a neutralizzare la portata eversiva di questo argomento si appella nella fase iniziale a un sapere arcaico fortemente connotato in senso religioso. Si tratta della dottrina dell'immortalità dell'anima e della trasmigrazione da un corpo all'altro cui essa è sottoposta. Questa concezione religiosa presenta un significativo correlato

epistemologico consistente nell'equiparazione tra l'apprendimento e la reminiscenza, ossia il ricordo di una visione che l'anima avrebbe avuto in una fase precedente della sua vita. In particolare l'acquisizione di una conoscenza viene concepita come l'attivazione del ricordo di un'esperienza avuta in una precedente incarnazione o nel periodo di tempo che essa trascorre nell'Adè tra un'incarnazione e quella successiva.

Come è noto, Platone recepisce e ricodifica una simile concezione nel *Fedone* e nel *Fedro*. In entrambi i dialoghi la conoscenza è pensata come l'attivazione di una pregressa "visione" del mondo delle idee che l'anima ha esperito prima di incarnarsi in un corpo. Vale la pena menzionare la descrizione contenuta nel *Fedro*, dove si percepisce il richiamo a un contesto fortemente connotato in termini iniziatico-misterici. Dopo avere rapidamente descritto il processo che conduce l'uomo a conseguire la conoscenza dell'idea, Socrate aggiunge:

τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πετροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις αἰεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεὸς ἐστὶν. τοῖς δὲ δὴ τοιοῦτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους αἰεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται·

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 il pensiero del filosofo metta le ali: perché, per quanto gli è

possibile, è sempre fisso 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.* 249c).<sup>11</sup>

In un simile contesto la reminiscenza si profila, dunque, come il ricordo della visione prenatale del mondo delle idee. Ma, come detto, il contesto è marcatamente mitico e non corrisponde in pieno al punto di vista filosofico di Platone. Il passo del *Menone* sopra richiamato trasferisce questa costellazione dal contesto mitico della visione a quello filosofico della affinità dell'anima con la sfera divina e trascendente. Ciò significa che l'evento della visione va trasferito e ricodificato in chiave filosofica, dove esso si trasforma nella disposizione dell'anima alla conoscenza. In altre parole, l'episodio della visione allude a una condizione.<sup>12</sup> L'ἀνάμνησις non corrisponde dunque al ricordo di un evento collocato nel passato dell'anima, ma si realizza nel momento in cui l'anima riesce ad attuare la sua disposizione alla conoscenza delle idee, realizzando pienamente la sua natura di ente razionale orientato alla conoscenza della sfera trascendente della realtà.

Sul piano filosofico tutto ciò comporta il passaggio del nesso di priorità dall'ambito temporale (l'evento della visione) all'ordine logico (la condizione ontologica dell'anima). Assumendo una simile prospettiva si può valorizzare il trasferimento del *prius* temporale in un *prius* logico. Come ha brillantemente spiegato Lee, “die metaphorische Unterscheidung zwischen dem Erkennen nach der Geburt und dem Erkennen vor dem

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”.<sup>13</sup>

Nel *Menone* viene messa in scena la trasposizione della nozione di ἀνάμνησις dallo spazio mitico dell'evento alla sfera filosofica della *condizione*. Tutto ciò comporta una significativa modifica anche della nozione di immortalità, la quale cessa di connotare lo *status* temporale dell'anima, che preesiste all'incarnazione e le sopravvive, per riferirsi alla sua condizione ontologica e per la precisione all'affinità con il dominio divino e trascendente. In effetti l'idea di immortalità che Platone sembra assumere non ha più a che fare con l'eternità dell'anima individuale, ma con la sua capacità di immortalizzarsi per mezzo della valorizzazione della componente razionale, la quale può vantare una συγγένεια con l'essere autentico, ossia con la sfera intellegibile della realtà.<sup>14</sup>

Quando autori come Leibniz e più recentemente Chomsky hanno manifestato il loro apprezzamento per la teoria platonica dell'ἀνάμνησις, concepita come una risposta corretta all'interrogativo circa la ragione per la quale l'uomo ha accesso alla verità, accompagnandolo tuttavia da una presa di distanza dalla componente “mitica” relativa alla conoscenza pregressa, hanno colto in maniera parziale il senso della concezione platonica. Quest'ultima, se correttamente intesa, contiene già un allontanamento dalla “mito” della visione prenatale, riservato alle narrazioni religiose del pitagorismo, e l'adesione a un'idea filosoficamente più consistente, quella della συγγένεια dell'anima con l'essere.<sup>15</sup>

## Bibliografia Citata

- Bluck 1961 = R.S. Bluck, *Plato's Meno*. Edited with Introduction and Commentary, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brisson 2007 = L. Brisson, "La réminiscence dans le *Ménon*", in M. Erler – L. Brisson (eds.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from VII Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia, 199-203.
- Brown 1991 = L. Brown, "Connaissance et réminiscence dans le *Ménon*", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 116, 603-619.
- Cornelli 2013 = G. Cornelli, *In Search of Pythagoreanism. Pythagoreanism as an historiographical Category*, Berlin-Boston: De Gruyter.
- Ebert 2018 = T. Ebert, *Platon: Menon*, Übersetzung und Kommentar, Berlin-Boston: De Gruyter.
- Ferrari 2016 = F. Ferrari, *Platone: Menone*, introduzione, traduzione e commento, Milano: BUR.
- 2019 = F. Ferrari, *La via dell'immortalità. Percorsi platonici*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- 2020 = F. Ferrari, "Evento o condizione? *Anamnesis* e innatismo a partire dal *Menone*", *Rivista di Storia della Filosofia* 75, 1-24.
- Ionescu 2007 = C. Ionescu, *Plato's Meno. An Interpretation*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Kalogerakos 1999 = I. Kalogerakos, *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Stuttgart-Leipzig: Teubner.
- Lee 2000 = S.-I. Lee, "Platons Anamnesis in den frühen und mittleren Dialogen. Zur Metapher des vorgeburtlichen Lernens oder Erkennens", *Antike und Abendland* 46, 93-115.
- Scott 2006 = D. Scott, *Plato's Meno*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Szlezák 2007 = T.A. Szlezák, "ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης (*Men.* 81c9-d11). Die Implikationen der Verwandtschaft der gesamten Natur", in M. Erler – L. Brisson (eds.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from VII Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia, 333-344.
- Tigner 1970 = S.G. Tigner, "On the kinship of all nature in Plato's *Meno*", *Phronesis* 15, 1-4.
- Vegetti 2018 = M. Vegetti, "Immortalità personale senza anima immortale: Diotima e Aristotele", in *Il potere della verità. Studi platonici*, Roma: Carocci, 263-283.

## Notas

- 1 Il termine greco ἀπειρή indica primariamente, almeno nell'accezione che implicitamente gli conferisce Menone, l'eccellenza, ossia la capacità di imporsi (in particolare nella sfera politica e sociale). Esso condivide con l'aggettivo ἀγαθός il valore prestazionale, nel senso che la bontà di una cosa corrisponde alla sua eccellenza e attiene alla capacità di rispondere a determinate esigenze o di possedere certi requisiti: ad esempio la virtù di un coltello, ossia la sua bontà, risiede nel possesso di una struttura che gli consente di assolvere in maniera efficace al proprio compito (ἔργον): cfr. in proposito Ferrari 2016: 24-26 e Ebert 2018: 61-62.
- 2 Sul principio della *priority of definition* si veda la discussione in Scott 2006: 20-22.
- 3 Per un'esposizione accurata di tutti questi aspetti, unita alla discussione della letteratura critica di riferimento, mi permetto di rinviare a Ferrari 2016: 42-43 e 192-194 nn. 107-109.
- 4 Sulla concezione della trasmigrazione delle anime si veda Kalogerakos 1996: 18-34. Un quadro molto accurato dei testi che riportano la dottrina pitagorica della metempsicosi si trova in Cornelli 2013: 86-136.
- 5 Come ha correttamente rilevato Bluck 1961: 286, per il quale il riferimento a τὰ ἐνθάδε "should not be taken as a precise statement of Plato's theory of recollection, which is not concerned with perception in earlier lives of τὰ ἐνθάδε or with the recall of them".
- 6 Si veda in proposito Brisson 2007: 200-201 e Szlezák 2007: 340-341.
- 7 Come intende correttamente Brown 1991: 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 de connaissance prénatale. Le discours des prêtres n'a pour fonction que d'ouvrir le champ de la recherche et de l'investigation".
- 8 Inserendo una virgola dopo οὐσης Burnet opta per la prima costruzione; ma si veda l'accurata discussione di Brisson 2007: 201-202, il quale propende invece per la seconda.
- 9 Ionescu 2007: 60 pensa che "the kinship here intended refers to the rational and systematic interrelatedness of all things in so far they count as objects of knowledge". Per una discussione più ampia della questione rinvio a Ferrari 2016: 202 n. 116.
- 10 Si vedano in proposito le giuste osservazioni di Szlezák 2007: 342-343. Eccessivamente prudente mi sembra invece l'atteggiamento esegetico di Tigner 1970, il quale è propenso a negare che l'accenno alla affinità contenuto nel *Menone* vada compreso alla luce della concezione della συγγένεια tra l'anima e il mondo intelligibile.



- 11 Sulla presenza in questo passo di una terminologia connotata in senso misterico-rituale cfr. Ferrari 2020: 6, con gli opportuni suggerimenti bibliografici.
- 12 Tutto ciò trova conferma nel celebre esperimento maieutico al quale Socrate sottopone il giovane schiavo di Menone, digiuno di conoscenze geometriche e chiamato a risolvere il problema del raddoppiamento di un quadrato. Nel corso dell'esperimento lo schiavo non ricorda mai contenuti che si troverebbero nella sua anima, ma viene condotto da Socrate a attivare le potenzialità cognitive di cui è da sempre egli in possesso. Cfr. in proposito Ferrari 2020: 13-15.
- 13 Lee 2000: 97. Si veda in proposito an Ferrari 2020: 11-12.
- 14 Per la presenza in Platone di un'idea di immortalità personale che prescinda dalla continuità temporale dell'anima individuale cfr. Vegetti 2018. In generale sulla capacità dell'anima di immortalizzarsi anche in questa vita per mezzo della valorizzazione della sua componente razionale rinvio a Ferrari 2019.
- 15 Per tutto ciò mi sia consentito di rimandare a Ferrari 2020.

