

PENSATORI ANTICHI E MODERNI

PLATONE

IL MENONE

A CURA DI
DOMENICO PESCE



“LA NUOVA ITALIA” EDITRICE
FIRENZE

NO
LOGIA
CLASSICA

ORI

PENSATORI ANTICHI E MODERNI

33

FSC PENSATORI 5

PLATONE

IL MENONE



SCOLASTICATO
F. S. C.

RIVALTA
(TORINO)



FSC
406

LA NUOVA ITALIA

VIA Φ 132926

Introduzione e note di
DOMENICO PESCE

Traduzione di
GIUSEPPE FRACCAROLI



Prima edizione : giugno 1943

Seconda tiratura : ottobre 1948

Proprietà letteraria riservata - Printed in Italy

AVVERTENZA

Dopo quelle della *Repubblica* e del *Gorgia*, esce ora, sempre per cura della Casa ed. « La Nuova Italia », l'inedita versione del *Menone*, trovata anch'essa tra le carte di Giuseppe Fraccaroli, che si conservano nella Biblioteca Comunale di Verona. La redazione del lavoro, — che è datato, Custoza, 2 Agosto 1916-Milano, 5 Ottobre 1916, — anche se non ha beneficiato dell'ultima revisione dell'autore, (lo provano, se non altro, le due lacune: il frammento di Pindaro e l'oscura ipotesi geometrica) pure può dirsi pressochè definitiva. Ho perciò riprodotto il testo nella sua integrità, anche là dove avrei preferito mutare, intervenendo soltanto quando si trattava di sviste evidenti o quando conservare la versione del Fraccaroli, avrebbe reso, a mio vedere, quasi inintelligibile il significato. Questi ultimi luoghi, del resto pochissimi, ho elencati in una breve appendice. Naturalmente ho tradotto di mio i due passi mancanti ed ho sciolto dalla forma ritmica i versi, in realtà ancora molto zoppicanti, dei due passi teognidei.

Quanto all'introduzione, ho cercato d'inquadrare il contenuto del dialogo, riassunto per problemi, nello sfondo del platonismo, con frequenti riferimenti ad altri dialoghi. Le note forniscono sobrie notizie, spiegano passi di interpretazione particolarmente difficile, a volte anche integrano l'introduzione. Tanto nell'una quanto nelle altre, mi sono sforzato di restare aderentissimo al testo, ma, nello stesso tempo, ho cercato di interpretare, che è pur sempre un impegnarsi in un implicito giudizio.

Credo inutile far seguire, a questo punto, una nota bibliografica che elenchi, ancora una volta, i soliti libri (chi voglia sapere di bibliografia platonica sa dove cercarla, nel *Grundriss* di UEBERWEG-PRAECHTER); mi limiterò a citare, tra le opere da me lette, quelle, fra le più recenti, che mi sembrano maggiormente pregevoli: A. E. TAYLOR, *Plato*, London, 1926; P. FRIEDLAENDER, *Die Platonischen Schriften*, Leipzig, 1930; C. RITTER, *Die Kerngedanken der Platonischen Philosophie*, Tübingen, 1930; P. SHOREY, *What Plato said*, Chicago, 1933; L. ROBIN, *Platon*, Paris, 1935. Tra le opere di autori italiani: P. ALBERTELLI, *Il Problema morale nella Filosofia di Platone*, Roma, 1939 e, fra i commenti, quello del GUZZO alla traduzione dell'Acri, Firenze, 1927. Al *Menone*, in particolare, sono dedicati, in parte, il volume dello STENZEL, *Platon als Erzieher*, Leipzig, 1928, specialmente pp. 147-178 (tr. it. Bari, 1936, pp. 90-109) e, per intero, quello di E. GRASSI, *Il Problema della Metafisica platonica*, Bari, 1932; libri di valore diverso, di tanto maggiore il primo, ma che risentono, tutti e due, del carattere più sottile che profondo della recentissima cultura tedesca.

Per la parte geometrica del dialogo, si vedano: G. LORIA, *Le Scienze esatte nell'antica Grecia*, Milano, 1914, pp. 115-122 e T. L. HEATH, *A History of Greek Mathematics*, Oxford, 1921, vol. I; pp. 297-303.

DOMENICO PESCE

INTRODUZIONE

Sommario: I. Composizione e struttura del *Menone*. — II. La figura di Menone. — III. La dottrina morale di Menone. — IV. La dottrina morale di Socrate. — V. Passaggio da Socrate a Platone: dalla morale alla metafisica. — VI. Il mondo delle idee ed il problema conoscitivo. — VII. Scienza e opinione. — VIII. Dalla scienza alla politica; la condanna dei politici ateniesi. — IX. La figura di Anito. — X. La dottrina della reminiscenza. XI. L'insegnabilità della virtù. — XII. Libertà ed autorità.

I. Il *Menone* trova facilmente il suo posto tra il *Gorgia* e il *Fedone*; punti di contatto e persino richiami espliciti sono stati notati, nei tre dialoghi, da tutti gli interpreti, nè conviene insistervi oltre, tanto la cosa par chiara. A me sembra inoltre molto probabile che l'ordine: *Gorgia*, *Menone*, *Fedone* sia proprio quello cronologico della composizione; ma è certo che i tre dialoghi rispecchiano uno stesso momento dell'evoluzione del pensiero platonico che, staccandosi da quello socratico, già vi prende un accento decisamente originale. Se si può dire che merito grandissimo di Socrate fu la scoperta dell' « anima », della spiritualità cioè dell'uomo, si dirà di Platone che merito altrettanto grande fu la sua scoperta di « Dio », della spiritualità cioè della realtà. In altre parole, l'esigenza etica del maestro si approfondiva nel discepolo fino a diventare esigenza metafisico-religiosa. I tre dialoghi segnano appunto questo passaggio e si distinguono perciò tanto da quelli più propriamente

socratici che li precedono (come ad es. il *Lachete* ed il *Carmide*) quanto da quelli più pienamente platonici che li seguono (come ad es. il *Simposio* e la *Repubblica*). Al primo gruppo direi che appartenga ancora il *Protagora* che già pone e svolge e risolve quello stesso problema dell'insegnabilità della virtù, che sarà poi ripreso dal *Menone*, ma restando su di un piano di concetti che è ancora interamente socratico.

Diverso invece da quello del *Gorgia* e del *Fedone* è il tono del *Menone*, tanto più intenso di pathos drammatico in quelli, quanto più pacato e sereno in questo, di che si tenterà di dare più tardi una spiegazione parziale, ma gioverà per intanto ricordare il detto platonico del *Simposio* (1): che è proprio dell'ottimo scrittore cimentarsi egualmente sia nel tragico che nel comico. Del resto anche nelle opere più intensamente drammatiche non mancano mai, in Platone, spunti e scene comiche e se ne trovano anche nel *Gorgia*, che è commedia prima di diventar tragedia, non invece — ed è forse unica eccezione — nel solenne *Fedone*.

Il *Menone* si può dividere, così all'ingrosso, in tre parti che trattano di tre problemi diversi, del problema morale, del problema gnoseologico-metafisico, del problema politico: le tre parti son tenute assieme come da un filo che, distendendosi da un capo all'altro del dialogo, gli conferisce unità: è l'interesse per il problema della conoscenza e dell'educazione, del come si acquisti e del come si trasmetta il possesso della verità. Ma chi

(1) 223d.

abbia una certa domestichezza, sia pur minima, con le opere platoniche, sa che sarebbe ben ingenuo aspettarsi uno svolgimento lineare; i dialoghi di Platone son cose vive, pieni di svolte imprevedute e di repentini capovolgimenti; uno ve n'è qui sopra tutti imbarazzante, che ha dato molto da fare agli interpreti.

II. Nella prima parte del dialogo (70a-79e) è certamente vivo l'interesse logico, ma sarebbe del tutto errato considerarlo il prevalente, quasi che la stessa ricerca che mira alla definizione dell'ἀρετή, non fosse altro che un più diffuso esempio di che sia definizione e concetto, come quelle, più dichiaratamente esemplificative dell'ape, della figura e del colore. Vero è che le obiezioni, che Socrate muove alle successive definizioni proposte da Menone, hanno un carattere quasi esclusivamente formale — mirano infatti soprattutto a rilevarne la scorrettezza logica — ma è vero altresì che valgono anche a spingere l'interlocutore ad un approfondimento sempre maggiore della propria posizione morale. Poichè, se Menone è detto scolaro dei Sofisti ed in particolare di Gorgia (1), non è per questo, intellettualmente, meno ingenuo; nel senso che, più che rappresentare una consapevole posizione filosofica, si trova a rispecchiare le opinioni correnti in un determinato ambiente che è — come è precisato nel dialogo — quello provinciale di una Tessaglia che, ancora a mezzo barbarica, ha repentinamente assorbito la cultura raffinatissima dal siceliota Gorgia, con

(1) 96d.

uno squilibrio certamente maggiore che non ad Atene. Personaggio vivissimo, ma ben più come figurazione artistica, Menone non si comporta poi nel dialogo molto diversamente dall'incolto suo giovane schiavo. Del resto non diversamente sono atteggiati altrove uomini come Gorgia e Trasimaco che pure dovettero essere, nella storia, qualche cosa di più che personaggi da commedia. Ma anche lo stesso Menone, a quel che ce ne dice Senofonte, fu ben altro in realtà da quel giovane aristocratico, sicuro di sè, ma più per ingenua inesperienza che per boria presuntuosa, non privo di una petulanza ancor quasi fanciullesca, che ci è rappresentato in Platone; fu un avventuriero (1), avido di potere e di onori, ma ancor più di ricchezza, menzognero, traditore, spergiuuro, empio, con un gusto di queste sue stesse bassezze; così almeno ce lo descrive Senofonte (2), con un accanimento che veramente un po' ci induce in sospetto (3). Comunque non fu certo il semplicione che è in Platone il quale, qui come altrove, nell'immaginare i suoi personaggi, si lascia prendere la mano dal gusto, ch'ebbe vivissimo, della caricatura. O forse Platone segue un motivo ben più profondo nel trasformare queste figure di uomini moralmente spregiudicati e decisi in questi fanciulloni che, baldanzosi

(1) Menone fu uno degli avventurieri greci che seguirono Ciro il giovane nella sua spedizione contro il fratello Artaserse II. Catturato, dopo il tradimento di Tissaferne e condotto in prigione, fu, dopo un anno, messo a morte.

(2) cfr. *An.* II, 6, 21 segg.

(3) Senofonte era un ammiratore dello spartano Clearco che era in grande rivalità con Menone.

ed arroganti, metton fuori dapprima, in belle frasi sonore, i loro imparaticci sofisticati e poi, sempre più avviluppati dai sottili ragionamenti di Socrate, non sanno più come uscirne e si stizziscono e fanno il broncio e rifiutano di continuare oltre la discussione (si pensi a Polo e a Callicle nel *Gorgia*). « Ecco — vuol dir Platone — guardiamoli un po' da vicino questi uomini che, visti da lontano, ci fan tanta paura; credono di esser loro i furbi, quelli che sanno come veramente stanno le cose, quale sia il significato della realtà, e noi saremmo gli sciocchi, paghi di fantasie vane, di ombre che, illusi, scambiamo per realtà; ed invece vero è proprio il contrario: gli sciocchi e gli ingenui son proprio loro ». Non è forse questo il senso del brano, tanto bello, del *Teeteto*, dove son messi, l'uno di fronte all'altro, i due modelli di vita: l'« idealista » e il « realista » e si dice che nelle faccende dell'uno l'altro parrà goffo e impacciato, ma lo stesso accadrà poi per il realista ove si trovi frammezzo a filosofi e voglia discutere con loro e sostenere le proprie ragioni? (1) Eccoli infatti che cosa diventano, di fronte ai filosofi, i burbanzosi politici, gli energici uomini di azione, i teorici della violenza e del successo, eccoli: Polo, Callicle, Trasimaco, Menone. E si pensi infine, per intendere questo rovesciamento completo di valori, al mito della caverna, alle cose che diventano ombre, solo che si apra gli occhi alla luce.

Sarà per questo o per l'altro motivo, ma è certo che una qualche incongruenza forse ne viene, se Socrate è

(1) 173c segg.

ben lungi dall'apparirci quel conquistatore di anime, quell'incantatore che pure si vorrebbe fare di lui. Nei primi dialoghi, si ha sempre l'impressione che gli interlocutori, alla fine, debbano andarsene piuttosto seccati e punto convinti, ben felici di essersi liberati di Socrate e delle sue imbarazzanti questioni. Più tardi, via via che al domandare di Socrate si sostituirà il rispondere di Platone, sempre più i personaggi perderanno di vivezza fino a diventare le ombre, impersonali fin nei nomi, dello straniero di Elea o dello straniero di Atene.

Ma nei primi dialoghi l'impressione è fallace perchè Socrate riesce sempre a conquistare e ad affascinare, ed è quel che conta, l'animo del lettore.

III. Per tornare a Menone, son proprio le critiche formali di Socrate che lo portano a chiarire, anche di fronte a se stesso, quale sia la sua posizione morale, fino a rivelare, dietro l'apparente conformismo moralistico, proprio della tradizione, l'immoralismo anarchico della Sofistica.

Nella prima definizione di Menone (1), la parola *ἁρετή* conserva ancora il significato puramente formale che aveva nell'uso linguistico prefilosofico; essa è la capacità di compiere bene un *ἔργον*, l'eccellenza che si acquista nell'adempiere ad una determinata funzione. E poichè queste funzioni (questi *ἔργα*) si specificano diversamente a seconda delle differenze di sesso, di età e di condizione sociale degli uomini (funzione dell'uomo

(1) 71e-72a.

sarà ad es. occuparsi delle faccende politiche, della donna occuparsi invece di quelle domestiche e via di questo passo) ne risulterà una pluralità di eccellenze.

Con questa sua prima risposta Menone non faceva che riferirsi a quella distinzione di compiti che, come si attua sempre in una società evoluta, aveva trovato in Grecia la sua forma organica nella polis. Una legge che assegni a ciascuno un compito, in un'armonica unità, non diverso è l'ideale arcaico del buon governo (εὐνομία) e quello della platonica repubblica, l'antico ideale religioso e l'ideale nuovo filosofico. Si pensi alla formula che della giustizia darà Platone nella *Repubblica* (1): che ciascuno faccia il suo: τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (2). Senonchè ben diversa della solonica è la polis della fine del V secolo; la legge, ch'era allora venerata come espressione di un ordine divino, è adesso riconosciuta semplicemente come un dato di fatto, come un limite di cui pur debba inevitabilmente tener conto anche chi nell'azione, non vorrebbe seguir altra guida che il proprio desiderio di successo e di godimento. La consapevolezza riflessa che accompagnava questa evoluzione storica ci è testimoniata, oltre che dai dialoghi platonici, dai frammenti famosi di Antifonte, che ci mostrano quanto fosse dibattuta, negli ambienti della Sofistica, la questione del significato e del valore della legge. Ca-

(1) 433b.

(2) Si badi però che, nella definizione di Menone, l'accento batte meno sulla fedeltà di ciascuno al proprio compito, che sulla molteplicità dei compiti stessi.

duto quel suo fondamento religioso, per il dilagante scetticismo, non più intesa come comando divino, ma come umana convenzione, la legge pur conservava il suo valore, per l'utilità che ne veniva agli uomini. Utilità di tutti che vi trovavano la salvaguardia degli uguali diritti, ch'essi avevano alla fruizione dei beni, — come sosteneva la dottrina più moderata — o utilità di quell'uno che, sortito da natura audacia e forza maggiore, riuscisse a vincolare gli altri ad una legge da cui egli, come autore, si ritenesse esente — come sosteneva la dottrina più estremista, che ripudiava, come contraria all'esperienza, quell'ipotetica uguaglianza naturale, da cui l'altra partiva; nel primo caso la legge si riduceva a contratto, nel secondo ad arbitrio. Nasceva così quell'ideale che, mentre portava, nella sua forma più spinta, a vagheggiare la condizione del tiranno, conduceva sempre a desiderare il potere per farne un esercizio personale. Non diverso è l'ideale di Menone (e si ricordi l'avidità di potere di cui parla Senofonte) che, non ben chiaro ancora nella prima definizione — dove la massima popolare del « far bene agli amici e male ai nemici », così generica com'è (non è detto chi siano questi nemici, se quelli politici o i personali), poteva ben essere accettata anche da un Solone — viene a precisarsi, senza possibilità di equivoci, nella seconda definizione: poter comandare agli uomini (1). Veramente Menone dà la sua definizione come riguardante pure capacità, pure abilità, di cui si possa far buono come cattivo uso; egli resta, in

(1) 73c.

altri termini, pur sempre nell'ambito degli imperativi ipotetici, determina mezzi e non fini. Fedele, in questo, non soltanto al significato corrente della parola ἀρετή, ma anche all'insegnamento di Gorgia che, come è qui ricordato (1), a differenza degli altri Sofisti, non si atteggiava già a maestro di vita, ma soltanto ad esperto in alcune abilità (la retorica soprattutto), ch'egli si riteneva capace di trasmettere ai discepoli, rendendoli così maggiormente capaci di affrontare, con successo, la lotta della vita. Ma, se non insiste sulla determinazione del contenuto, è soltanto perchè gli pare che non ve ne sia alcun bisogno; conforme infatti a quello che è il punto di vista dell'uomo comune di tutti i tempi, Menone tacitamente ammette che questo contenuto sia già assegnato dalla stessa natura che ha destinato l'uomo alla felicità e al godimento. È questo il significato della terza definizione: esser capaci di procurarsi i beni (2).

Se poi si voglia spiegare com'è che Menone accetti così remissivamente la correzione di Socrate: che a quelle definizioni vada almeno aggiunta la riserva che non si debba trasgredire la legge morale, bisogna pensare alla superficialità di Menone e, ancor più, ch'egli da quelle concessioni puramente verbali non si sente affatto impegnato. Come spiega infatti Callicle, nel *Gorgia* (3), gli uomini, nel parlare, si lasciano prendere da scrupoli moralistici, ma, mentre fingono di pagare

(1) 95c.

(2) 77b.

(3) 482c segg.

anch'essi il loro tributo di omaggio alla legge della giustizia, la ritengono poi, nel loro intimo, nient'altro che una *fable convenue*, di cui si debba tener conto a parole, purchè poi, nei fatti, si segua la ben diversa e più vera legge dell'iniquità. Del resto Socrate è ben lungi dal ritenere che, con quell'aggiunta, le definizioni possano essere accettate; se così fosse la moralità verrebbe semplicemente a ridursi alla legalità; l'accettare o no quella correzione porterebbe infatti soltanto a questa differenza, che si verrebbe ad ammettere l'una o l'altra di quelle due interpretazioni della legge, di cui si è parlato più sopra, ma non riuscirebbe mai a trascendere la sfera dell'utile, a superarne il comune presupposto edonistico. Quella domanda, tre volte ripetuta da Socrate (1), se alle definizioni proposte vada aggiunto: « con giustizia » vale proprio a mettere in chiaro la differenza tra abilità e moralità. Il circolo vizioso infatti, in cui pare che Menone si impigli, senza scampo, risulterà soltanto apparente appena si pensi che per lui ἀρετή non ha affatto quel significato morale che ha invece per Socrate e δικαιοσύνη e σωφροσύνη sono semplicemente le norme esterne del diritto e della consuetudine. Qui come altrove, un uso non troppo corretto di principi logici, reso possibile dall'ingenuità degli interlocutori, si giustifica in Socrate perchè, sotto il giuoco logico, si cela un interesse ben più profondo, metafisico od etico.

IV. La posizione morale di Socrate di cui si danno,

(1) 73a, 73d, 78d.

in questa prima parte, soltanto dei cenni, viene poi svolta e chiarita più tardi, dopo la parentesi della reminiscenza (una parentesi però che contiene la parte essenziale del dialogo), in un passo (1) che, per il modo stesso e la rapidità dello svolgimento, ricorda un brano analogo dell'*Eutidemo* (2). Con un ragionamento, che un poco somiglia a quello con cui si iniziano i *Fondamenti* di Kant, Socrate vi viene a dimostrare che i cosiddetti beni, ch'egli ha distinto nelle due classi dei « materiali » e degli « spirituali », non sono in sè nè beni nè mali, ma tali divengono a seconda dell'uso buono o cattivo che se ne faccia. L'importante non sarà quindi l'indiscriminata abilità di procacciarsi i beni, ma la capacità di saperli bene usare e virtù sarà proprio il possesso di questa scienza, di questo criterio di uso.

La morale socratica, quale si è venuta delineando nei primi dialoghi: *Lachete*, *Carmide*, *Alcibiade I*, *Protagora*, è tutta qui, racchiusa in queste due brevi formule: a) Bene è ciò che giova b) Virtù è scienza (col connesso corollario dell'unità della virtù). Se è così, par difficile che possa difendersi dalle accuse tradizionali di utilitarismo e di intellettualismo che colpiscono rispettivamente l'una e l'altra formula ricordata. Ma, riprendendo un'osservazione del Croce (3) gioverà anzitutto ricordare quanto sia inopportuno caratterizzare la filo-

(1) 87b-89a.

(2) 273d-282d.

(3) Cfr. *Filosofia della Pratica*. Bari, 1923, p. 255.

sofia greca, essenzialmente ingenua, con termini che presuppongono una consapevolezza critica che a quella mancava. La filosofia greca, almeno alle sue origini, non nasce nei chiusi ambienti della cultura, ma in quelli più vasti della vita ordinaria; la polemica, ch'essa conduce, non si volge tanto contro dottrine concettualmente definite, quanto contro l'ingenuo utilitarismo edonistico della posizione comune, ond'è che da questa stessa posizione volentieri riprende, sia pur inizialmente e soltanto provvisoriamente, i termini della questione. Se perciò il problema morale è pur sempre posto come indagine che ricerchi quale sia la condotta più vantaggiosa per l'uomo, quella più utile, quella, in una parola, che meglio lo conduca alla felicità, è da ricordare che i concetti stessi di « vantaggio », « utilità » e « felicità » valevano proprio a superare l'ingenuo edonismo dell'uomo comune, fermo al piacere immediato. Per quel che riguarda Socrate, in particolare, si dirà che egli, più che risolvere, fonda e pone il problema morale, donde la perenne contemporaneità, il fascino eterno della sua figura; pagine, come quelle dell'*Apologia*, veramente vincono il tempo nè son diminuite dal peso dei secoli che ci dividono, come pure avviene invece per quelle in cui Platone viene sempre più svolgendo e definendo il proprio sistema.

Con l'identificazione della virtù con la scienza, Socrate voleva soltanto indicare che la consapevolezza riflessa è la condizione della vita morale, che la virtù non è nè impulso nè costume, nè dote di natura (*θάρρος* non è *ἀνδρεία* (1), nè portato della tradizione; mentre della

(1) 88b.

contrapposizione dell'utilità al piacere, si valeva per distinguere un vero ed un falso bene, fino a giungere alla scoperta dell'anima. La distinzione di anima e corpo, come due piani incommensurabili di valore, veniva così a costituire il contenuto di quella scienza che è la virtù; fine della vita umana non sarà allora il servizio del corpo, ma la « cura dell'anima ». La necessità inderogabile di prendersi cura della propria anima, è infatti l'unico precetto positivo che Socrate ci abbia lasciato (questo il senso nuovo ch'egli dava al motto antico: « conosci te stesso ») quello in cui, nelle ultime pagine dell'*Apologia*, condensa tutto il suo insegnamento, il messaggio che ha recato agli uomini.

Diversa è dunque l'accusa che più giustamente si potrebbe muovere alla posizione socratica, quella ch'è già nel *Clitofonte* platonico (1): l'indeterminatezza: in che cosa consista questa cura dell'anima, Socrate non disse mai. Nè varrebbe ricordare, a confronto, Kant e l'indeterminatezza voluta dei suoi imperativi etici, poichè la posizione di Kant è quella consapevole di chi ha posto e risolto il problema della forma e del contenuto della norma etica, mentre la posizione di Socrate è invece ingenua e rispecchia semplicemente il suo ottimismo etico. Se Socrate vive l'esigenza morale con un'intensità forse ancora maggiore di Kant, pure è chiaro che la sistemazione concettuale ch'egli ne dà è tanto lontana dalla soluzione kantiana, quant'è lontano chi si trovi all'inizio di un processo secolare di speculazione da chi ne rappresenta invece uno degli ultimi sviluppi.

(1) 407a segg.

In ogni modo l'ottimismo etico era forse in Socrate riflesso della sua stessa robusta coscienza morale che lo portava a risolvere, per proprio conto, il problema con la sua stessa vita vissuta. È la soluzione che riprende Platone in quelle pagine — le sue più belle: l'*Apologia*, il *Critone*, la parte narrativa del *Fedone*, il discorso di Alcibiade nel *Simposio* — nelle quali la figura del Maestro è proposta a modello di vita e la cura dell'anima e la devozione al Logos vengono a determinarsi con l'esempio stesso della condotta ch'egli ebbe nelle varie circostanze della vita. Ma è soluzione che non accontentò nemmeno Platone il quale venne sempre più svolgendo la fede di Socrate in un sistema di concetti che danno alle formule socratiche, sempre ripetute, un significato profondamente mutato.

V. Platone si accorse che il concetto di « utile » valeva a superare il « piacere » soltanto a patto che la differenza non si riducesse a quella, puramente quantitativa, della durata e dell'intensità. Finchè l'opposizione fosse rimasta soltanto nei mezzi, senza investire i fini, la vita ne sarebbe sì venuta diversamente organizzata, ma l'ideale sarebbe rimasto pur sempre lo stesso: il godimento. La virtù si sarebbe allora ridotta a semplice calcolo utilitario, la moralità a mondana prudenza, ad un saper fare nel mondo e per il mondo. L'opposizione va perciò portata proprio nei fini: corpo di fronte ad anima, vita pratica di fronte a vita contemplativa, politica di fronte a filosofia, mondo di fronte a Dio (1). Tra i

(1) Per la critica e l'esposizione di questa moralità prudenziale si confronti il *Fedone* (68d segg.) e tutto il libro II della *Repubblica*.

due termini s'impone sempre una scelta che sarà inevitabilmente anche una rinuncia. Soltanto così, sviluppando l'esigenza socratica e dando alla vita morale un significato profondamente religioso, Platone riusciva a superare l'utilitarismo. Ne nasceva quell'ideale, così tipicamente platonico, di una vita filosofica in cui, all'elemento negativo, ascetico, veniva intimamente a saldarsi l'elemento positivo, dell'« assimilazione a Dio ». Lo schema era ripreso dalla mistica orfico-pitagorica, ma diverso ne era invece il contenuto, poichè alla purificazione morale-rituale dei misteri veniva a sostituirsi la purificazione morale-scientifica. Se a questo s'aggiunge il continuo tradursi della speculazione teorica in piani di riforma politica, avremo già per intero il disegno del Platonismo, con quella tipica inserzione della scienza nella religione e della religione nella politica ch'era già stato anticipato dai Pitagorici.

Quel che restava in Socrate generico e vago veniva così a determinarsi in Platone: la consapevolezza diventava la scienza, la libera educazione si completava nel piano di una città ideale. Pure molto, nel passaggio, si perdeva, non più il libero conversare di Socrate tra uomini, ma il chiuso disputare di filosofi nell'Accademia, mentre la figura del filosofo sempre più si irrigidiva in una sua aristocraticità tra di iniziato e di scienziato.

Il *Gorgia*, il *Menone*, il *Fedone* segnano proprio il primo formarsi della metafisica platonica, quel legarsi dell'etica alla scienza e della religione alla politica; nel *Gorgia* l'esigenza etica di Socrate trova un suo primo fondamento nel concetto di un'armonia, di un ordine che, pur essendo ideale, è, in altro senso, realissimo; il

Menone mostra come l'uomo, pur svolgendo la propria vita nel mondo incerto della parvenza ($\delta\acute{o}\xi\alpha$), possa, mediante la scienza, sollevarsi alla conoscenza di quell'ordine eterno; il *Fedone* dimostra infine che l'uomo appartiene di diritto a quel piano ideale, onde è soltanto provvisoria e passeggera la sua permanenza quaggiù e vede perciò nella scienza la via della salvezza, l'unica vita veramente umana.

Ma fondamento primo della complessa architettura della metafisica platonica resta sempre l'esigenza socratica di salvare i valori morali, di fondarne l'assolutezza, sottraendoli all'arbitrio e al capriccio della soggettività. Se Platone, pur discepolo, come vuole la tradizione, di Cratilo eracliteo, tradisce il maestro poggiando la sua metafisica sullo schema eleatico, è perchè aveva acutamente visto come l'opposto schema eracliteo dovesse inevitabilmente portare al relativismo di Protagora (1).

VI. La costruzione metafisica platonica, il suo « mondo delle idee », nasce come dall'entificarsi di un processo conoscitivo. Ora Platone non riuscì mai a fondere due schemi diversi di conoscenza: la ricerca induttiva e l'analisi deduttiva, così che le sue « idee » oscillano sempre tra le classi delle scienze naturali ed i concetti della matematica ed ora sono l'entificazione di pseudoconcetti empirici, ora invece di pseudoconcetti astratti. Ancora nell'ultima fase della sua speculazione il problema non è risolto e si ritrovano tutte e due le conce-

(1) Si veda ~~l'intera~~ la prima parte del *Teeteto*.

zioni: il metodo della « divisione », accanto alla dottrina delle « idee-numeri ».

V'è una prima interpretazione del mondo delle idee, più ingenua e fin grossolana per gli elementi sensibili, visivi, ch'essa pare ancora conservare; le idee vi sono intese come i modelli, i tipi delle cose ed il mondo ideale viene a ripetere quello materiale in tutta la sua pluralità di essenze (Si sa che nella *Repubblica* si parla persino di idee di manufatti) (1). È l'interpretazione che prevale nella prima parte del Menone, dove la ricerca della definizione di ἀρετή è sempre accompagnata da una vigile coscienza riflessa che porta Socrate ad indicare continuamente quali siano i modi e le forme del procedimento stesso. Già lo stesso linguaggio, con l'uso di nomi comuni (2), supera la pluralità infinitamente molteplice dei dati di esperienza; se lo stesso nome di « ape » designa una molteplicità di individui, vuol dire che, al di là delle differenze, deve pur esservi qualche cosa di comune; ora una stessa forma (εἶδος 72c) v'è pure nelle cose invisibili, come nelle doti fisiche dell'uomo ed anche in quelle spirituali; anche se queste ineriscono in soggetti diversi, in sè e per sè, restano identiche. Diversità che giungono fino all'opposizione, come nel circolare e nel rettilineo, vengono superate solo che si salga dalla specie al genere. Questo qualche cosa di comune che deve trovarsi identico in tutti gli esemplari è l'essenza (οὐσία 72b). Perciò un'indagine, che

(1) Cfr. 596b segg. e *Crat.* 389a-b.

(2) 74d.

voglia veramente raggiungere la verità, dovrà, prima di tutto, mirare a definire l'essenza e soltanto in un secondo momento passare a ricercare la qualità, il modo di comportarsi. All'enumerazione ed alla descrizione esterna, che lasciano sussistere la molteplicità irrelata dei vari elementi, sarà così sostituita un'interpretazione che ne colga dall'interno l'intimo legame logico.

Questa ricerca di un legame intrinsecamente logico dei vari elementi doveva spingere Platone a liberarsi sempre più dei residui empirici fino ad abbandonare le scienze naturali per la matematica, dove soltanto il dato pare tutto risolversi in razionalità. Ne nasce quella concezione del mondo ideale che ritroviamo nella seconda parte del nostro dialogo, come di una realtà ($\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$) in cui tutto è tanto intimamente connesso che la conoscenza di un solo elemento sarà sufficiente per ricostruire l'insieme (1). Il problema della duplicazione del quadrato sarà visto ad es. come un'applicazione del teorema di Pitagora, per il caso del triangolo rettangolo isoscele, e, nello stesso tempo, aprirà la via alla scoperta dell'incommensurabilità (della diagonale con il lato di un quadrato) e dell'irrazionalità (delle radici). Ecco il significato nuovo della conoscenza; non più semplice descrizione, ma vero intendimento, non già constatazione, che lascia pur sempre il dato di là dalla ragione, ma deduzione che è piena assimilazione.

Senonchè anche nella matematica il procedimento deduttivo trova il suo limite nei postulati, nelle ipotesi

(1) 81c-d.

da cui esso muove e che presuppone, senza dimostrare; è un sistema che, mentre riesce agevolmente a render ragione dei propri elementi, non è poi capace di giustificarsi come assieme; la razionalità della matematica è una razionalità che potrebbe non avere alcun significato. Tutto ciò diverrà chiaro soltanto nel *Fedone*; dove il procedimento ipotetico, qui ancora indiscriminato, verrà distinto nel metodo matematico ed in quello filosofico (1). Con un procedimento inverso a quello delle matematiche, la filosofia muoverà dalle ipotesi a nuove ipotesi, fino a trovarne una che, mentre spieghi tutte le altre, non abbia, a sua volta, nessun bisogno di spiegazione. Questa ipotesi « sufficiente » è l'idea del Bene di cui si parla nella *Repubblica* (2) che sola riesce a dare significato a tutta quanta la realtà, trasformando un mondo di concetti matematici in un mondo di valori, un ordine logico in un ordine morale.

S'intenderà ora perchè la definizione socratica della virtù è data, nel *Menone*, soltanto dopo la parentesi della reminiscenza; quell'esatto legame dei concetti: « beni », « buon uso », « giovamento », « felicità », che è il fondamento di quella definizione, vuol essere anche un esempio di questi collegamenti strettamente logici, come i matematici, ma pieni di significato, come i matematici non sono.

VII. Siamo ora in grado di intendere quanto sia

(1) 101d-e.

(2) VII, 517b-c.

diverso, in Platone, il significato della formula socratica: virtù è scienza, ch'egli ripete. In Socrate, come si è già visto, quell'identità voleva soltanto significare che la condotta dell'uomo deve essere sempre accompagnata da consapevolezza riflessa: la scienza non indicava perciò qualche cosa di molto diverso dal conoscere comune, ove questo si fosse rivolto dal mondo esterno delle cose al mondo interno dei valori; in Platone invece scienza (*ἐπιστήμη*) viene a prendere un significato sempre più tecnico, distinguendosi e contrapponendosi al conoscere comune che è soltanto opinione (*δόξα*) (1). L'opinione potrà pur giungere a cogliere un frammento isolato di quell'ordine che è la realtà vera, ma le sfuggerà sempre l'intrinseca logica connessione e l'intimo significato del tutto; se anche lo schiavo di Menone sa, alla fine, che il quadrato doppio è quello che si ottiene dalla diagonale del quadrato dato, non si rende affatto conto del « perchè » (2), non riesce cioè a « legare » quella verità alle altre e non vede nemmeno che quel problema è una conseguenza diretta del teorema di Pitagora. La conoscenza, che ha lo schiavo, è ancora incerta ed imperfetta, tutta affidata com'è al sostegno intuitivo della figura, in cui soltanto appare evidente quella relazione; non appena infatti egli abbia dimenticata l'immagine, non riuscirà più a ricostruirla da solo, poichè vi era giunto procedendo per tentativi, come per caso, senza seguire il filo di un ragionamento, e ricadrà

(1) 97a segg.

(2) 98a.

inevitabilmente in quelle posizioni iniziali che, pur essendo errate, sembrano tuttavia tanto più naturali e più semplici. Così l'opinione, anche se vera, si converte facilmente nell'errore, mentre la scienza, che è come un solido edificio in cui ogni parte è come sostenuta da tutte le altre, coglie perennemente la verità.

Nello stesso tempo, la definizione platonica della scienza scioglieva quella strettissima unione di teoria e prassi, di conoscenza e moralità, ch'era in Socrate, per poi ristabilirla più consapevolmente e quasi programmaticamente. In Socrate la scienza faceva tutt'uno con la virtù, il senso di una gerarchia di valori diventava immediatamente guida all'azione; in Platone invece quell'identità acquistava il significato di un programma da attuare, la conoscenza di quell'ordine ideale che è il Bene esigeva che se ne tentasse la traduzione nel mondo della realtà presente. Così ancora dalla morale individuale di Socrate si passava alla morale sociale di Platone.

VIII. Che l'interesse per la vita politica sia stato ben diverso in Socrate e in Platone ci è attestato da quegli scritti che possono ben dirsi le loro autobiografie: l'*Apologia* e la *Settima Lettera*; come uomo, Socrate tenne sempre ad affermare la propria lealtà allo stato, comportandosi da buon cittadino e da buon soldato ed assumendo atteggiamento di opposizione soltanto quando gli sembrò che l'azione politica fosse in contrasto con la legalità; come filosofo si limitò a rilevare lo stridente contrasto tra l'« arte » politica, dove la scelta dei magistrati veniva affidata al caso, e le altre arti dove sempre era preposto il più competente. In Platone invece l'azione

politica rimase l'aspirazione di tutta la vita, l'ideale che anima segretamente tutto il suo pensiero; così la esigenza socratica che il politico sia competente diventa in lui la richiesta che egli possieda quella sicura scienza del Bene di cui si è finora parlato; il politico cioè dovrà essere anche filosofo o meglio il filosofo politico, proprio l'uomo che ha distolto gli occhi dal mondo dovrà assumere la guida.

Se buon politico è soltanto il filosofo, chi cioè possiede la scienza, chi invece non la possiede non potrà non essere cattivo politico; tali sono, per Platone, anche gli « eroi » della storia d'Atene: Temistocle, Aristide, Pericle. La condanna in blocco della politica ateniese, dall'epoca di Milziade in poi, è già in dialoghi precedenti al *Menone* e si ritroverà poi in dialoghi più tardi, non dovrebbe perciò far meraviglia ritrovarla qui, ma la forma ironica che qui l'accompagna ha tratto in inganno non pochi interpreti. Riconoscere che i politici ateniesi non posseggono scienza (1) vale quanto dire che non furono per niente buoni politici; questo è certamente il pensiero di Platone che invece, fingendo di accogliere l'opinione corrente che non si debba nemmeno dubitare del carattere di « eroi » di quegli uomini, ne conclude revocando in dubbio, per un preteso errore di procedimento, la validità della già raggiunta definizione di virtù. A voler spiegare allora il successo dei politici ateniesi (ma si sa che per Platone, che aveva visto l'impero ateniese sfasciarsi con la guerra del Peloponneso, si

(1) 99b.

trattò invece di un fallimento completo) non resta che ricorrere all'ipotesi di un caso provvidenziale (1) e meglio di un'assistenza divina che non si limiti ad intervenire saltuariamente ogni tanto, ma si eserciti continuamente in tutto il corso di una vita. Questi politici sarebbero dunque esseri « divini » (2), ispirati e veggenti, simili, in tutto, a profeti, indovini, poeti (3), gente invasata da un dio, posseduta da un demone, onde parla e agisce nè sa quel che si dice o fa (4). Che qui Platone parli in modo scopertamente ironico non hanno inteso molti interpreti, ma ben intende Anito che, indignato e offeso, per due volte (5) ammonisce e minaccia Socrate e manifesta il suo sdegno.

IX. Non sarà forse inutile soffermarsi un poco a considerare questa figura di Anito che, in un modo così strano, viene improvvisamente ad aggiungersi alla discussione, quasi evocato dall'argomento politico che, a questo punto, si prende a trattare. Se Platone tiene a farci conoscere il carattere e le idee del politico ateniese che ha per sempre legato il suo nome alla morte di Socrate, è perchè proprio di questa morte intende ora parlare.

Vi sono dei fatti che sconvolgono tanto profondamente la vita di un uomo da mutarne per sempre il corso ulteriore; d'improvviso il senso che si dava al-

(1) 99e.

(2) 99c.

(3) 99c-d.

(4) 99c.

(5) 94e, 99e.



l'esistenza viene come ad essere annullato ed infranta quella sistemazione ch'essa ne aveva ricevuta, problemi che sembravano risolti definitivamente rinascono con urgenza ancora maggiore. Tale fu, per Platone, la morte di Socrate (1); essa non significava per lui soltanto la scomparsa tragica del Maestro, dell'uomo amato e venerato su tutti (2), ma sembrava anche rappresentare il fallimento più completo di una vita che egli, fino ad allora, aveva creduta esemplare, Vita vera del vero Uomo. Al profondo dolore dell'anima veniva ad unirsi, nella sua intelligenza, l'angoscia intensa di un problema; la missione educativa di Socrate sembrava ben essere fallita, se proprio contro di lui si eran rivolti quegli stessi Ateniesi ch'egli aveva invano tentato di migliorare; dei due ideali di vita, la devozione all'anima ed il servizio del corpo, sembrava proprio che avesse trionfato il secondo. Nel *Gorgia*, Platone risolve il problema, mostrando come l'insuccesso di Socrate si converta in un assoluto trionfo, ove si passi dal piano della realtà illusoria a quello della realtà vera; chi, come Socrate, abbia posto la propria vita a servizio della città ideale non può non soccombere nella città terrena, finchè questa, guidata dai falsi politici, resti l'antitesi netta dell'altra. Vera e falsa politica si riportano nel *Gorgia*, dove l'interesse è ancora prevalentemente etico, a due diversi ideali, a due sistemi opposti di vita; ma già vi si dimostra che radice ultima dell'opposizione è il

(1) Cfr. *Ep.* VII tutto il passo autobiografico, 324c segg.

(2) *Ibid.* e *Phaed.* 118.

grado diverso di consapevolezza, la diversa base conoscitiva: « empiria », nel primo caso, « arte » nel secondo. Il Menone svolge ed approfondisce quest'ultimo punto, in un'analisi completa della conoscenza che, isolando ancor più gli elementi strettamente teoretici di quelle due avverse dottrine di vita, giunge all'opposizione di opinione (*δόξα*) e scienza (*ἐπιστήμη*). Lo spostarsi stesso dell'interesse dal piano etico a quello gnoseologico, ancor più la raggiunta consapevolezza che quella della *δόξα* è l'inevitabile posizione dell'uomo comune, finchè non sia guidato verso la verità, onde ne viene come scusato il perdurare del politico nell'errore, temperano, nel *Menone*, l'asprezza del *Gorgia*; in quest'ultimo, rovesciando completamente la situazione, Platone opponeva condanna a condanna e, in certo modo, violenza a violenza: Socrate era il santo, i politici uomini diabolici; nel *Menone* invece, con animo più sereno e pacato, cerca di intendere con obbiettività i motivi che hanno portato i nemici di Socrate a muovere l'accusa e provocarne la condanna. Non già ch'egli vi ritratti alcunchè, chè anzi, se vogliamo, la condanna dei politici ateniesi vi è, non soltanto mantenuta, ma accresciuta, poichè viene ad includere anche Aristide, risparmiato nel *Gorgia*, ma vi mette meno d'asprezza e si libera di quel risentimento quasi personale ch'era nell'altro dialogo.

Il tono mutato spiega come la figura di Anito sia delineata senza alcuna particolare animosità; anche se sia ben lungi dal cattivarsi le simpatie del lettore. Anito è caratterizzato da due tratti: la rudezza di modi che tanto più doveva colpire chi era abituato alla consueta urbanità attica (l'aristocratico Platone, come più tardi

Dante, doveva essere sfavorevolmente impressionato dalla rozzezza di questa « gente nova »; nè si trattava naturalmente di boria di nobile, ma del disgusto di chi vedeva, dietro quella grossolanità di modi, una ben più grave rozzezza spirituale) e come una grettezza e ottusità intellettuale che si mostra in quel suo procedere per affermazioni categoriche, in tanto maggior contrasto con l'avventatezza dei suoi giudizi. Anito rappresenta la posizione morale di chi riduca la moralità ad un gretto patriottismo (in cui già Platone sapeva quanto v'era di egotismo), di chi ponga a contenuto della « virtù » la tradizione nazionale, quale si è venuta formando e trasmettendo da generazione in generazione e che si rispecchia in un qualunque cittadino « benpensante ».

Questa identificazione di moralità e patriottismo poteva ancora aver valore agli occhi di Platone quando, come ai tempi di Solone (1), la tradizione civica impersonasse un costume morale, che avesse un intrinseco pregio, così che il gretto particolarismo della forma venisse riscattato dal valore universale del contenuto. Ma quel costume di vita s'era ora profondamente mutato e corrotto (2) ed un altro n'era nato assolutamente immorale ond'è che di quella che poteva ben dirsi una « religione » civica non restava che una miope boria patriottica e la vuota forma della patria soltanto si riempiva del « sè », della propria volontà di potenza e della

(1) L'espressione più moralmente commossa e più letterariamente bella di questo ideale è nel *Contrasto* famoso dei due discorsi nelle *Nuvole* di Aristofane.

(2) Cfr. *Ep.* VII, 325d.

propria bramosia di ricchezza; un patriottismo gretto reso, dalle incerte condizioni del momento, ancor più aspro, diffidente e aggressivo, pronto a veder dappertutto « traditori » e « nemici della patria ».

Se anche si vorrà concedere che Anito non doveva rendersi troppo conto di questa trasformazione, ch'era allora in atto in Atene, nè si vorrà negare che egli agisse in buona fede, non si riuscirà che a spostare l'accusa dalle doti del carattere a quelle dell'intelligenza, senza che infine egli ne venga ad essere scusato, nemmeno moralmente, se occupava indebitamente un posto di cui non era all'altezza. Ad un uomo simile Socrate doveva dispiacere per due motivi: per quel suo spirito critico che lo portava a metter tutto in discussione (è la timorosa diffidenza dell'uomo incolto e rozzo per l'« intellettuale ») e che lo faceva apparire, agli occhi inesperti di Anito, simile in tutto ai Sofisti ed, ancor più, perchè dalla critica, poco disposto com'era ad inchinarsi anch'egli dinanzi agli idoli popolari, non salvava nemmeno la costituzione politica ateniese.

X. Ma quel che è essenziale nel *Menone* non è nei problemi fin qui trattati che forse trovano altrove una disamina più approfondita, è invece nel problema dell'acquisto della virtù e dell'apprendibilità della scienza. Converterà quindi riprendere di nuovo l'analisi del passo centrale, il più importante del dialogo, dove è contenuta la celebre dottrina della reminiscenza.

La prima parte del dialogo si chiude con un'aporia: Menone che, all'inizio della discussione, credeva di sapere che cosa fosse la virtù, tanto da ritenerne la defini-

zione compito così facile da esser quasi banale, ha perso via via sempre più della sua baldanza fino a riconoscere francamente il suo imbarazzo. Ma non interpreta già questo imbarazzo, questo stato di aporia, come un progresso che l'abbia avvicinato alla scoperta della verità, bensì invece come una condizione di spiacevole disagio, che da quella verità lo ha ancor più allontanato, non permettendogli ora altro scampo che il porto tranquillo di un comodo scetticismo che, dando per inconoscibile la verità e legittimando così ogni opinione, gli consenta infine la riassunzione delle posizioni precedentemente criticate. Fedele infatti alle premesse ingenuamente sensistiche della posizione comune, che non vede altra verità fuori dell'apprensione immediata di un dato di esperienza, Menone non intende un processo di ricerca che, mentre risulterebbe privo di senso ove si partisse separatamente dal conoscere o dal non conoscere, soltanto si giustificherebbe se quei due punti di partenza potessero trovarsi uniti in un sapere che fosse assieme un non sapere. Ad accettare la posizione di Menone, questa situazione potrebbe non essere contraddittoria (e lì soltanto allora s'intenderebbe un processo di ricerca) quando fosse quella di chi abbia dimenticato una sensazione, avuta nel passato, ma ancora ne conservi, nella memoria, l'immagine sbiadita. Su questa via si pone Platone nell'introdurre la dottrina della reminiscenza: se si concede che la vita dell'anima non sia chiusa nei confini brevi della nascita e della morte, ma si stenda di là da essi, nelle due direzioni; se si ammette cioè, come vuole la credenza suggestiva dei misteri, che l'anima è immortale (immortale, per un Greco, voleva anche dire inge-

nerata), che possa perciò incarnarsi e poi di nuovo staccarsi dal corpo, ma perire mai, può darsi che in uno di questi intervalli, quand'è libera dal peso della materia, l'anima abbia potuto conoscere tutta quanta la natura, ma ora, gravata di quel peso, non ne serbi che pallidi ricordi. La ricerca filosofica consisterà allora nel passare da questi ricordi confusi e staccati al sistema chiaro e ben connesso della verità.

Ma è dottrina veramente platonica la credenza nell'esistenza prenatale e nella trasmigrazione delle anime, su cui pare poggiare l'ipotesi della reminiscenza? Converrà, per rispondere alla domanda, rileggere qui nel Menone le parole che son poste a conclusione di tutto il brano: « E nel resto non vorrei sopra questo discorso impuntarmi; ma che però, credendo doversi cercare ciò che non si sa, si possa divenire migliori e più vigorosi e meno incerti che a non credere che ciò che non sappiamo non sia possibile trovarlo nè si deva cercarlo, sopra di ciò io combatterei a spada tratta, se ne fossi capace, e con le parole e con le opere » (86b-c) e ricordare il passo analogo che chiude, nel *Fedone*, il mito escatologico (1); tutte e due le volte Platone vi distingue quel che va inteso come travestimento mitico e quel ch'è invece certezza razionalmente fondata; tutte e due le volte certezza è la convinzione pratica che ne viene, che si debba condurre vita filosofica, una vita cioè che sia tutta dedita alla ricerca della verità.

La distinzione del mito dal logo ci porta anche ad

(1) 114d.e.

intendere quale sia l'esatto rapporto tra la dottrina della reminiscenza e quella dell'immortalità; quell'immortalità ch'è, nel *Menone*, presupposta come punto di partenza, non è ancora l'immortalità filosofica, ma quella mitica delle credenze religiose, legata all'idea della trasmigrazione e prescrivente una purezza ch'è soprattutto rituale, così come la reminiscenza, che ne deriva, è ancora il mitico ridestarsi di un ricordo; ma, quando il rapporto è rovesciato ed è l'immortalità a fondarsi sulla reminiscenza, come sarà poi anche nel *Fedone*, per reminiscenza s'intenderà l'immanenza della verità nell'uomo (1) e per immortalità la speranza di chi creda che il contatto con la Verità ed il Bene possa, in qualche modo, farsi più intimo dopo la morte.

Fuori dalla veste mitica i ricordi sbiaditi non sono altro che le sensazioni e *καὶ ὁ δόξα* è proprio quell'incerto sapere ed assieme non sapere, di cui prima si diceva; reminiscenza sarà allora il partire dai dati dell'esperienza sensoriale per risolverli sempre più in rapporti puramente logici (2), con un processo di interiorizzazione che è assieme un progredire continuo verso la verità ed un venir scoprendo in sè le vestigia di una perduta città ideale alla quale, stranieri perduti in questo mondo, ci sentiamo di appartenere.

Se questa è la ricerca della verità, insegnare non sarà già un trasmettere un certo contenuto di sapere, che il discepolo debba accettare fidando unicamente nel-

(1) 86a.

(2) 98a.

l'autorità del maestro, ma, in primo luogo uno spronare all'indagine chi ancora si trovi nell'ingenua condizione ap problematica di non sapere credendo di sapere, e poi un guidare ridestando, con opportune domande, cognizioni che già erano nell'animo del discente, fino a giungere, accorciandosi via via ogni distanza tra maestro e discepolo, alla ricerca in comune tra eguali che sarà il procedimento proprio dell'Accademia. Ma nel *Menone* che, come del resto tutti i dialoghi di Platone, si rivolge al vasto pubblico che è al di là della cerchia ristretta della scuola, si danno esempi soltanto dei due primi gradini della ricerca.

XI. Giunti a questo punto, dopo aver analizzato partitamente i due termini, saremo finalmente in grado di intendere appieno il significato di quella insegnabilità della virtù che è la conclusione del *Menone*. Ma gioverà ancora inquadrare storicamente la dottrina platonica, mettendola a confronto con le altre soluzioni del tempo; converrà cioè ricostruire l'ambiente complesso che è lo sfondo del nostro dialogo, dove se ne trovano soltanto indicazioni molto sommarie. Manca infatti al *Menone* quell'introduzione che, nelle altre opere, precede la discussione più propriamente filosofica e serve a presentare i personaggi ed a caratterizzare la scena.

Del problema della virtù si davano, nell'Atene dell'epoca, tre soluzioni diverse che, corrispondendo a tre stadi successivi dell'evoluzione storica, si trovavano ora a rispecchiare la posizione propria di ambienti sociali diversi, con la tendenza però a sovrapporsi ed a con-

fondersi. L' ἀρετή, che indicava, nell'etica arcaica, un complesso di doti che contraddistinguevano gli appartenenti alle cerchie aristocratiche, era venuta a significare, nella posteriore etica civica, la sottomissione alla legge, il conformarsi ad un costume fissato dalla tradizione, per essere intesa infine, nei nuovi spregiudicati ambienti dove si faceva sentire l'influenza della Sofistica, come la semplice capacità di farsi valere, di riuscire nella vita. Nel primo caso la virtù veniva naturalmente a trasmettersi da generazione in generazione, secondo quel concetto dell'ereditarietà su cui la casta aristocratica fondava assieme il proprio titolo di onore ed il diritto di conservare quella posizione di privilegio economico e politico ch'essa manteneva. Ne veniva una concezione del tutto negativa dell'educazione, consistente soprattutto nel preservare dalla corruzione queste doti innate, impedendo al nobile rampollo ogni contatto e promiscuità con individui socialmente inferiori. Non altro prescrivono i versi di Teognide con una insistenza che rischia perfino di diventar monotona (1).

Nel secondo caso invece la virtù si acquistava mediante un processo educativo che, inculcando il rispetto alle leggi ed ai costumi stabiliti, mirava soprattutto a creare delle abitudini. Nell'ultimo caso infine l'educa-

(1) La contraddizione che Platone vi rileva è soltanto apparente; nel primo frammento citato vi si dice non tanto che la virtù si potrebbe acquistare, quanto invece che si potrebbe perdere. Si sa del resto che le citazioni da poeti, a conferma di una determinata opinione (era un uso sofistico) sono, in Platone, quasi sempre scherzose.

zione era insegnamento, ma del tutto formale ed empirico che sapeva anche valersi, al momento opportuno, della suggestione. Son le tre soluzioni che Menone prospetta all'inizio del dialogo: che la virtù si abbia per natura (φύσει) o si acquisti con l'esercizio (ἀσκητόν) od infine con l'insegnamento (διδασκτόν).

L'ideale antico, che ancora si manteneva nelle aristocrazie conservatrici, era pressochè scomparso nella democratica Atene, dove anzi proprio l'aristocrazia aveva accolto con maggiore entusiasmo la nuova etica della potenza. Perciò Platone se ne libera molto rapidamente nel *Menone*, con l'osservazione scherzosa che, se la virtù fosse dote di natura, bisognerebbe custodire sotto chiave i fortunati possessori, per poi impiegarli al momento opportuno.

Dominano invece ad Atene l'ideale civico e l'ideale sofistico (qui rispettivamente rappresentati da Anito e da Menone) che, inizialmente antitetici, erano venuti sempre più avvicinandosi fin quasi a confondersi. Questo è almeno il pensiero di Platone che, nella *Sofistica*, non vede altro che l'espressione più consapevole e perciò più coerentemente estremista dell'ideale di vita dell'uomo comune.

XII. La soluzione che Platone dà nel *Menone* al problema dell'educazione deve essere integrata con quanto si viene implicitamente sostenendo in quei libri della *Repubblica* che sono appunto dedicati a tracciare il programma di un sistema educativo. Posto di fronte alla realtà, Platone perderà molto di quell'ottimismo, ch'era eredità socratica, e verrà a riconoscere

il valore della natura, non certo nel senso arcaico-aristocratico di un possesso nativo, che valga di per sè a costituire virtù, ma in quello di alcune disposizioni o attitudini, che andranno poi consapevolmente sviluppate, ma che pur di per sè costituiscono, con la loro presenza, la condizione necessaria perchè il tentativo di un'educazione superiore non sia destinato, già fin dall'inizio, al fallimento (1). Questa educazione superiore comporta poi due gradi distinti, corrispondenti alle due classi dei custodi e dei filosofi. Nel *Menone* Platone non riconosce alcun valore alla virtù com'essa è comunemente intesa, perchè profondamente corrotta è, a suo vedere, la tradizione su cui quella si fonda; ma se la città terrena potesse dar luogo alla città celeste, se il costume, anzichè nascere da una semplice tradizione storica, potesse venir determinato, una volta per sempre, in base alla conoscenza metafisica del Bene, la virtù consuetudinaria potrebbe acquistare ben altro valore, pur restandone inalterata la struttura formale di abitudine che sia frutto di un esercizio. È questa la virtù dei custodi, ai quali si richiederà semplicemente la devozione ad un ideale di vita del cui fondamento e del cui valore essi non potranno mai rendersi pienamente conto. Mentre scienza sarà soltanto la virtù dei filosofi-reggitori dello stato a cui spetterà appunto il compito di determinare il piano di vita che sarà a fondamento dell'altra. Soltanto così nel gradino più alto della moralità il valore dell'uomo con-

(1) *Resp.* 485 sgg.

sisterà nel realizzare in sè il Bene, poichè, nel gradino più basso sarà invece l'inserirsi in un ordine che è esso stesso valore; nel primo caso interiorità, libertà, autonomia, nel secondo caso esteriorità, autorità, eteronomia. Anche se contenuto dello stato non è in Platone nè la ricchezza nè la potenza, ma un ethos, poichè forma ne è inevitabilmente la forza, l'educazione scadrà, per i custodi, in propaganda; l'insegnamento in suggestione persuasiva; la moralità in costume.

Problema gravissimo questo della libertà e dell'autorità, che non potrà non esser risolto nel senso platonico tutte le volte che, movendo da una concezione trascendente del Bene, si assegni un contenuto alla norma etica e si conferisca così valore assoluto ad un determinato modo di vita; la libertà non potrà allora che apparire dannosa quando la si invochi per seguire un comportamento diverso da quello fissato.

IL MENONE

I

MENONE. Sai dirmi, o Socrate, se la virtù è cosa che si St. II p. 70
possa insegnare? O se non la si può insegnare, ma
però acquistare con l'esercizio? O nè acquistare
così nè imparare, ma agli uomini è data da natura
o per qualche altro modo? (1).

(1) Come risulterà poi da tutta la sua condotta nel dialogo, Menone non è mosso da vero interesse, ma soltanto dalla curiosità di chi vuol sapere che cosa si pensi, nei vari luoghi e dalle varie persone (e qui nella dotta Atene e dal sapientissimo Socrate) su un determinato argomento, di cui tutti parlano (la questione dell'apprendibilità della virtù era allora di moda), perchè, dalla conoscenza di quelle varie opinioni, si ripromette, non già una illuminazione per la condotta della propria vita, ma semplicemente un arricchimento della propria cultura (una cultura ch'è soltanto cumulo di notizie). Ed invece per Platone filosofia è impegno totale di tutto quanto l'uomo, in una ricerca, in cui, all'acquisto della verità, si accompagna sempre inevitabilmente una

B SOCRATE. O Menone, per lo passato i Tessali (1) avevano fra i Greci fama e credito per l'equitazione e per la ricchezza, ed ora, come io vedo, anche per il sapere, e non men degli altri i concittadini del tuo amico Aristippo (2), i Larissesi. E occasione di ciò vi è stato Gorgia. Poichè, venuto egli a quella città, con la sua sapienza si conciliò l'amore dei primi tra gli Alevadi, tra i quali è il tuo amante Aristippo, e così degli altri Tessali. E veramente vi avvezzò altresì a questo abito di rispondere

« conversione » morale (se fosse vera la dottrina di Socrate — dice Callicle, nel *Gorgia* 481c — la vita dell'uomo ne dovrebbe esser tutta « rovesciata »), filosofia è insomma dottrina di vita. Il contrasto tra Socrate e Menone non sarà perciò soltanto contrasto di due dottrine diverse, — o se vogliamo — di una dottrina che è scienza e di una che è semplice opinione, ma opposizione di due atteggiamenti spirituali: impegno morale e superficialità.

* (1) Regione quasi di confine e perciò lontana dai centri di cultura, economicamente meno progredita, la Tessaglia era dominata da un'aristocrazia di ricchi latifondisti che servivano nell'esercito come cavalieri. Città principale ne era Larissa, dove, già fin dai tempi delle guerre persiane, regnava la dinastia degli Alevadi (i discendenti cioè di un mitico Aleva). In un ambiente ancora così primitivo, dovette far molto colpo il celebre retore Gorgia (che vi venne e vi morì, molto vecchio, forse alla corte di Giasone, tiranno di Fere) con la sua cultura che doveva essere ben più brillante che sostanziosa. La lode di Socrate sull'alto livello di cultura raggiunto improvvisamente dai Tessali, ad opera di Gorgia, è naturalmente ironica.

(2) Non il filosofo omonimo, ma un altro nobile tessalo che anche Senofonte (*An.* II, 6, 28) nomina in connessione con Menone.

senza paura e risolutamente (1), se alcuno faccia una domanda, cosa naturale in chi sa, come anche lui si offriva ad essere interrogato da chiunque dei Greci volesse e di ciò che volesse, e non c'era **C** nessuno a cui non rispondesse. Ma qui, caro Menone, ci accade il caso contrario; e sul sapere nostro è capitata come una muffa, e c'è pericolo **17** che la sapienza se ne fugga via da questi luoghi per venire da voi. Se pertanto tu voglia fare questa domanda a qualcuno di qui, non ci sarà chi non rida, e ti risponderanno: O forestiero, si direbbe che io ti pajo un uomo fortunato se ho da sapere della virtù se si può insegnarla o in che modo la si ottenga: io invece sono tanto lontano dal sapere se sia insegnabile o non sia insegnabile, che non so neppure neanche questo, la virtù affatto cosa sia.

II

E anch'io stesso infatti, o Menone, son così (2); **B** sono deficiente come gli altri cittadini su questo

(1) ἀφόβως τε καὶ μεγαλοπρεπῶς. Sempre in Platone i Sofisti sono rappresentati a questo modo, spavalidamente sicuri di sè, pronti a rispondere a qualunque domanda venga loro rivolta. Di Gorgia poi si legge altrove (Diels, A, Ia) che fu l'iniziatore dell'improvvisazione. Ma si ricordi che la cultura di molti Sofisti, ed in particolare di Gorgia, è orientata in senso formale.

(2) È la solita ironia socratica, la finzione del professarsi ignorante, donde l'atteggiamento di umiltà di fronte agli altri, che

punto e mi rimprovero perchè della virtù non so affatto niente: or ciò che non so che cosa è, come potrei sapere di che qualità è? (1) O ti pare sia possibile, che uno il quale non sa affatto chi è Menone, costui abbia da sapere se è bello, se è ricco, se è nobile, o viceversa l'opposto di ciò? Pare a te che sia possibile?

C MENONE. A me no. Ma tu Socrate, davvero che non sai neanche che cos'è la virtù? E dobbiamo riferire di te questo anche a casa?

SOCRATE. Non solo questo, caro amico, ma anche che non mi sono mai imbattuto in un altro che lo sapesse, almeno a parer mio.

MENONE. Ma che? Non ti sei trovato con Gorgia, quando fu qui?

SOCRATE. Io sì.

MENONE. E dunque non ti parve che lo sapesse?

D SOCRATE. Non ho una memoria felice, caro Menone, così che non ti so dire, ora come ora, come allora mi sia parso. Ma quegli forse lo sa, e tu sai ciò che quegli diceva. Rammentamelo dunque come

certamente ne sapranno più di lui. Qui l'ironia è tanto più forte, in quanto che Socrate inquadra la contrapposizione di sé a Menone in quella degli Ateniesi ai Tessali, ignoranti gli uni, sapienti gli altri; ma, poichè l'ironia è, a questo modo, troppo scoperta, Socrate ammette che è così, solo da poco, da quando Gorgia si è recato tra i Tessali; da allora la Tessaglia ha monopolizzata tutta la cultura e ad Atene non ne è più rimasta. Ad ironia si aggiunge così ironia.

(1) La conoscenza dell'essenza (del $\tau\acute{\iota}$) precede logicamente la conoscenza della qualità (del $\pi\omicron\tau\omicron\nu$).

diceva. O se vuoi, di' per tuo conto: poichè certo il suo parere è pure il tuo.

MENONE. È pure il mio.

SOCRATE. Quello dunque per ora lasciamolo stare (1), poichè è anche lontano. Or tu proprio, in nome di Dio, caro Menone, che cosa dici che è la virtù? Dillo e non essermene avaro acciò si veda che ho detto la più fortunata menzogna, quando consti che tu e Gorgia lo sapete e che io avevo affermato di non essermi imbattuto mai in alcuno che il sapesse.

III

MENONE. Ma non è difficile, o Socrate, dirlo. E in E
nanzi tutto, se vuoi <sapere> la virtù dell'uomo,
è facile <definire> che la virtù dell'uomo è que-
sta, essere capace di trattare le cose dello stato, e
trattandole procacciare del bene agli amici e del
male ai nemici, e sapersi guardare dal patire noi
nulla di ciò. E se vuoi la virtù della donna, non
è difficile determinare che essa deve amministrar
bene la casa col custodir bene ciò che v'è dentro
e con essere obbediente al marito. E altra è la
virtù del fanciullo, e femmina e maschio, e del-
l'uomo maturo, vuoi libero, o vuoi schiavo. E al- 72

(1) A Socrate interessa Menone e, sempre, l'interlocutore, l'uomo che gli sta dinanzi; la sua non è una discussione obbiettiva, « scientifica », sulla validità o meno di una determinata

tre moltissime virtù vi sono, così che non è difficile dir della virtù che cosa sia. Poichè secondo ciascuna attività e in ciascuna età per ciascuna opera di ciascuno di noi c'è la sua virtù. E così credo, o Socrate, anche il suo vizio (1).

SOCRATE. Una gran buon fortuna pare, o Menone, mi

definizione o dottrina, ma sempre un appassionato tentativo di convertire, di « salvare l'anima », di chi sostiene quella definizione o dottrina. Così almeno nei primi dialoghi; poi forse l'interesse diventa più distaccato (nel *Teeteto* ad es. è ben più Protagora che lo interessa che non Teeteto). Non si richiederà perciò da Platone, in questi primi dialoghi, scrupolo di esattezza storica nel riprendere determinate dottrine.

(1) Nella *Politica*, alla fine del I libro, Aristotele, polemizzando contro Socrate, approva questo procedere (il fermarsi cioè ad enumerare le singole virtù), che egli attribuisce appunto a Gorgia. Ma Aristotele si riferisce a quei passi della *Repubblica* platonica, dove Socrate paradossalmente sostiene che le occupazioni degli uomini e delle donne saranno le stesse e che identica perciò dovrà anche esserne l'educazione (doveva essere dottrina, almeno in parte, veramente socratica, se si ritrovava — questa parità dell'uomo con la donna — anche nell'*Aspasia* di Eschine). Dottrina tanto più paradossale, se si pensi che, l'equiparazione dei compiti fra uomo e donna, portava alla distruzione della famiglia, cosa che Platone, come si sa, coerentemente ammette. Aristotele perciò non vuol dire che v'è una moralità per gli uomini ed un'altra per le donne, ma che diversi ne sono invece i compiti pratici. Tutto riuscirà equivoco se non si pensa che in greco ἀρετή indicava soprattutto abilità, capacità e, soltanto con Socrate e Platone, acquista significato esclusivamente morale; Socrate e Platone vengono così a dire che la moralità è proprio l'abilità più propria dell'uomo, in quanto tale, quella più veramente « vantaggiosa » o, in altre parole, che il valore morale è quello supremo.

è capitata, se mentre cercavo una virtù sola, me ne sono trovato presso di te una specie d'alveare. Ma, amico mio, tenendo questa immagine dell'alveare, se interrogandoti intorno all'essenza dell'ape, che cosa sia, tu mi rispondesti che ve ne sono molte e svariate, che cosa mi risponderesti poi, se ti domandassi: Forse in questo affermi che sono molte e svariate e diverse tra loro, in quanto sono api? O in questo non differiscono punto, ma bensì in qualche altra cosa, per esempio o nella bellezza o nella grandezza, o in altra cosa sì fatta? Dimmi, che risponderesti se fossi interrogato a questo modo? B

MENONE. Risponderei questo io, che, in quanto sono api, non differiscono punto l'una dall'altra.

SOCRATE. Se dopo ciò pertanto io dicessi: Questo appunto dunque dimmi, o Menone, questo dove non differiscono affatto ma sono tutte quante la stessa cosa, che cosa dici che questo è? Sapresti allora dirmi qualche cosa? C

MENONE. Io sì.

IV

SOCRATE. E così pure delle virtù. E se anche sono molte e diverse hanno pure tutte quante una specie di tipo (1) comune, per il quale sono virtù, al

(1) *Εἶδος* non ha, in Platone, quel senso tecnico che ha poi in Aristotele, che se ne serve proprio per indicare la realtà metafisica com'era intesa dai platonici; il significato primo, cor-

D quale sta bene che badi chi ha da rispondere all'invito di chiarire la virtù che cosa sia. O non capisci ciò che dico?

MENONE. Mi pare di capire: ma non però afferro bene come vorrei la tua domanda.

SOCRATE. Forse che per la virtù sola ti pare questo, o Menone, che altra sia quella dell'uomo, e altra della donna e degli altri, o anche per la salute e per la grandezza e per la forza parimenti? ti pare che altra sia la salute dell'uomo, altra della

E donna? O è lo stesso tipo da per tutto, se sia salute, trovisi essa in un uomo o in che sia altri?

MENONE. La stessa pare a me che sia la salute dell'uomo e della donna.

SOCRATE. E così la grandezza e la forza? Se una donna è forte sarà forte per il medesimo tipo e per la forza medesima? E per la medesima intendo questo: che la forza, in quanto è forza, non differisce se sia in un uomo o se sia in una donna. O ti pare ci sia qualche differenza?

73 MENONE. Non mi pare.

SOCRATE. E la virtù, in quanto è virtù, differirà punto, sia essa in un fanciullo, sia in un vecchio, sia in una donna, sia in un uomo?

MENONE. A me pare, o Socrate, che per qualche rispet-

rispondente alla radice stessa della parola, è quello di «forma visibile»; ma, già nell'uso comune, aveva anche quel significato che noi indichiamo con l'analoga parola latina «species» (da specio-guardo), e cioè specie, tipo.

to questo non sia più lo stesso che per quelle altre cose (1).

SOCRATE. E che? la virtù dell'uomo non hai detto ch'era amministrar bene la città, e della donna la casa?

MENONE. L'ho detto.

SOCRATE. È dunque possibile governar bene sia la città sia la casa sia un'altra cosa qualunque chi non la governi saggiamente e giustamente? (2).

MENONE. No, affatto.

B

SOCRATE. Dunque, se governano saggiamente e giustamente, governeranno con giustizia e con saggezza?

MENONE. Di necessità.

SOCRATE. Delle stesse cose dunque tutt'e due hanno bisogno, se han da esser buoni, e l'uomo e la donna, della giustizia e della saggezza.

(1) Appunto perchè, per Menone, ἀρετή non è affatto una disposizione d'animo che, in sè identica, possa diversamente manifestarsi, a seconda delle diverse circostanze; ἀρετή è, per lui, la capacità di assolvere bene un dato compito e questi compiti gli sembrano naturalmente diversi per l'uomo, la donna, lo schiavo, etc. Menone non pensa che possa esservi un compito dell'uomo, in quanto uomo (un ἴδιον ἔργον, come dirà poi Aristotele — cfr. *Eth. Nic.* 97b, 22 segg. — che ne ricaverà appunto la definizione di ἀρετή), a prescindere dal posto che esso occupa in una società.

(2) Socrate cerca invano di portare Menone al significato morale che pure l'ἀρετή già aveva nell'uso tradizionale, quando con essa si indicavano le virtù come giustizia, saggezza etc.; se così intese, è chiaro che le virtù saranno le stesse tanto nell'uomo quanto nella donna.

MENONE. Si vede.

SOCRATE. E che? Il fanciullo ed il vecchio forse che, se son disordinati (1) ed ingiusti, potrebbero mai diventar buoni?

MENONE. Certo no.

SOCRATE. Ma se sian saggi e giusti?

C MENONE. Sì.

SOCRATE. Tutti gli uomini dunque sono buoni allo stesso modo: quando infatti abbiano certe stesse cose, diventan buoni.

MENONE. Così pare.

SOCRATE. Ma però se non fosse la stessa la virtù di tutti, non potrebbero esser buoni allo stesso modo.

MENONE. Certo no.

V

SOCRATE. Poichè dunque la virtù di tutti è la medesima, provati a dire e a ricordarti che cosa Gorgia dice, e tu con lui, che la sia.

D MENONE. E che altro, se non d'essere capace di comandare agli uomini? (2) quando tu cerchi una cosa comune a tutti.

(1) ἀκόλαστοι. L' ἀκολασία è il contrario della σωφροσύνη (cfr. Arist. Eth. Nic. 109e 18) che è qui tradotta con « saggezza ».

(2) Socrate ha chiesto a Menone che gli dia un'unica definizione della virtù, quella cioè che colga ciò che vi è di comune in tutte. Menone intende che si vuole una virtù e così si ferma alla prima delle virtù prima elencate, quella dell'uomo adulto e libero, senza riflettere ch'essa non potrà evidentemente valere anche per gli altri casi.

SOCRATE. È questo appunto che cerco. Ma forse anche del fanciullo, caro Menone, è la stessa la virtù, e dello schiavo, essere capace di comandare al padrone? e pare a te che sia ancora schiavo chi comanda?

MENONE. Non mi pare affatto, o Socrate.

SOCRATE. Ciò infatti non torna, o amico mio. E poi considera anche questo. Esser capace di comandare, dici tu; e non vi aggiungeremo il giustamente, e ingiustamente, no?

MENONE. Credo bene, io: poichè la giustizia, o Socrate, è virtù.

SOCRATE. Quale, o Menone? È la virtù, o una virtù? (1). **E**

MENONE. Che vuoi dire?

SOCRATE. Come d'un'altra cosa qualsiasi, per esempio, se vuoi, della rotondità io potrei dire che è una figura, e non semplicemente che è la figura. E direi così per questo, che vi sono anche altre figure.

MENONE. E diresti certo rettamente; poichè anch'io dico che non c'è soltanto la giustizia, ma anche altre virtù.

SOCRATE. E quali sono? Di' su. Come anch'io ti potrei **74**
dire anche altre figure, se me lo chiedessi, anche tu dunque dimmi altre virtù.

MENONE. Il coraggio, allora, mi pare una virtù, e la

(1) La giustizia è una specie (Socrate dice una « parte » con l'imprecisione di linguaggio proprio dell'uso comune; così parlerà altrove di « parti » dell'anima) entro un genere; l'unità di un genere comporta pluralità di specie, come nell'esempio della figura.

saggezza, e la sapienza, e la signorilità, ed altre moltissime (1).

SOCRATE. Siam tornati, o Menone, al punto di prima; virtù di nuovo ne abbiám trovate molte mentre ne cercavamo una sola, ma in altro modo che pur ora (2). Invece quella sola, la quale è in esse tutte, non siamo capaci di trovarla.

VI

B MENONE. Infatti, caro Socrate, non ci riesco, come tu chiedi, a trovare una sola virtù che sia in tutte, come ci riesco per le altre cose.

SOCRATE. Ed è naturale. Ma io m'ingegnerò, se ne sia capace, a farcele accostare (3). Tu infatti capisci

(1) ἀνδρεία, σωφροσύνη e σοφία, aggiunte alla δικαιοσύνη, sono le quattro virtù che più tardi saranno chiamate « cardinali » nella tradizione cristiana; ma già in Platone sono le virtù principali e riceveranno poi un fondamento nella psicologia e nella sociologia della *Repubblica*. L'aristocratico Menone vi aggiunge, per suo conto, la μεγαλοπρέπεια, la « signorilità » (ma non v'è una parola che ne dia a pieno il significato; la μεγαλοπρέπεια è un po' il contrario della « grettezza ». Aristotele ne dà una analisi particolareggiata nell'*Etica Nicomachea*, IV, 122a18-123a33).

(2) « In altro modo », perchè appunto queste sono virtù « morali », mentre quelle no.

(3) Negli esempi, Platone è sempre un po' prolisso, troppo forse per un lettore moderno; anche altrove l'esempio, che qui è poi duplice, riprende e rifà tutta la precedente discussione. Ma occorre tener presente che ad un Greco le ripetizioni, anche in un testo letterario, dispiacevano meno che a noi, ed, ancor più,

che la è così per ogni cosa: se uno ti domandasse, ciò che ora dicevo: caro Menone, che cosa è la figura? — se gli rispondessi che è rotondità, ed egli dicesse come me: — quale delle due? è la figura la rotondità, o una figura? — risponderesti certo che è una figura.

MENONE. Perfettamente.

SOCRATE. E <lo diresti> per questo, che vi sono anche **C**
altre figure?

MENONE. Sì.

SOCRATE. E se ti domandasse per di più quali, lo sapresti dire?

MENONE. Lo saprei.

SOCRATE. E del pari se ti domandasse allo stesso modo del colore, che cos'è, e rispondendo tu che è il bianco, allora l'interrogante ti interrompesse: — quale delle due, il bianco è il colore o un colore? — diresti che è un colore, perchè ve ne sono anche altri?

MENONE. Lo direi.

SOCRATE. E se ti invitasse a dire altri colori, ne sapresti dire altri, che non sono meno colori del bianco? **D**

MENONE. Sì.

SOCRATE. E se pertanto come me quegli incalzasse l'argomento e dicesse: torniamo sempre a più cose; ma

che i dialoghi platonici si rivolgevano al grosso pubblico. In questo modo Platone, che pure aveva abbandonato le aperte piazze per la chiusa Accademia, continuava il più vasto apostolato del Maestro.

così non mi va; e poichè queste più cose le chiami con un nome solo, e dici che non ve n'è nessuna che non sia figura, e questo anche quando sono opposte tra di loro, <voglio sapere> che cosa è questo che comprende non meno il rotondo che il diritto e che chiami figura, dicendo figura non meno il rotondo che il diritto. O non dici così?

MENONE. Così io dico.

SOCRATE. Ora quando dici così, dici forse che il rotondo non è punto più rotondo del diritto, e il diritto diritto del rotondo? (1).

MENONE. No, Socrate, affatto.

SOCRATE. Ma però dici che è una figura il rotondo non meno del diritto, e l'altro non meno dell'uno.

MENONE. Dici il vero.

VII

75 SOCRATE. Che cosa pertanto è questo che ha questo nome, figura? Provati a dirlo. Se infatti a chi ti interrogasse a questo modo o di una figura, o di un colore, rispondessi: — Ma io non capisco cosa tu voglia, o buon uomo, nè so quel che tu dica; —

(1) Rotondo e dritto sono ambedue figure, nel senso che ognuna di esse è una figura, non la figura; altrimenti, se cioè ciascuno fosse la figura, rotondo e dritto, divenuti termini identici, potrebbero scambiarsi ed il rotondo chiamarsi dritto e viceversa (È quella che, in matematica, si chiama la proprietà transitiva; se rotondo=figura — dove il segno = indica che l'estensione dei due concetti coincide in modo assoluto — e dritto=figura, anche rotondo =dritto).

probabilmente si stupirebbe e direbbe: — Non capisci che io cerco ciò che è lo stesso in tutte queste cose? — o nemmeno per queste sapresti rispondere, o Menone, se uno ti domandasse: — che cosa c'è di comune al rotondo e al diritto e alle altre che chiami figure, lo stesso in tutte? Provatì a dirlo; affinché ti serva di esercizio per la risposta sulla virtù.

MENONE. No, ma dillo tu, o Socrate.

B

SOCRATE. Vuoi che ti faccia questo piacere?

MENONE. Voglio proprio.

SOCRATE. Mi vorrai però anche tu rispondere sulla virtù?

MENONE. Risponderò.

SOCRATE. Mettiamoci dunque all'opera, poichè val la pena.

MENONE. Senza dubbio.

SOCRATE. Ebbene, proviamoci a dirti figura che è. Guarda pertanto se accetti che sia questo: figura sia per noi quella che sola tra tutte le cose accompagna sempre il colore. Ti basta? O cerchi in qualche altro modo? Io però sarei contento se anche per la virtù mi rispondessi così.

MENONE. Ma questo è troppo semplice (1), caro Socrate.

(1) La definizione di figura è soltanto un esempio che Socrate dà per mostrare come vada fatta una definizione; a Socrate interessa perciò che ne sia corretta la forma, non tanto che ne sia esatto il contenuto. Menone invece, che ha già dimenticato quale sia la ricerca principale e che s'attendeva una definizione brillante, altisonante (« tragica » come si dirà poi dell'altra) rimane deluso;

SOCRATE. Come dici?

MENONE. Che figura sia secondo il tuo discorso quello che sempre è compagno del colore: ebbene, ma se uno poi il colore dicesse di non sapere che cos'è, ma fosse nella stessa incertezza che per la figura, che cosa ti pare, mo, di aver risposto?

VIII

D SOCRATE. Io? La verità. E se l'interrogante fosse un sofista e un litigioso e un disputatore, gli direi: Per me ho già risposto; e se non dico giusto, è affar tuo ripigliare il discorso e confutarlo. Ma se, come io e tu ora, volessero discorrere l'un l'altro da amici, bisogna allora rispondere più tranquillamente e più ragionatamente (1). E il più ragionatamente

la risposta di Socrate gli pare troppo semplice, banale; quasi che quel che conta fosse la complicatezza maggiore o minore. Ma Socrate benevolmente lo accontenta e gli darà poi una definizione « complicata ».

(1) La disposizione di Menone si è rivelata poco seria, come di chi voglia discutere per discutere e cioè polemizzare più che indagare. Dovevano esserci, tra i Sofisti, di questi uomini (così Eutidemo e Dionisodoro nel dialogo platonico) e sono del resto tipi eterni o meglio è pericolo che si annida in ciascuno di noi: volontà di combattere e di affermarsi, onde si trasferisce, nel campo spirituale della cultura, lo spirito agonistico che è forse un male anche nel campo, che gli è più proprio, dello sport. La discussione (e la parola stessa è impropria, per la punta polemica che sempre conserva, ed andrebbe sostituita con la « ricerca in comune »), se vuole essere veramente efficace, deve svolgersi in un'atmosfera

forse è rispondere non solo il vero, ma anche per quelle vie che l'interrogato confessi di conoscere. Mi proverò pertanto anch'io di risponderti così. Dimmi infatti. C'è qualcosa che tu chiami *fine*? intendo dire per esempio *termine, estremità*. Tutte **E** queste cose le chiamo allo stesso modo, sebbene forse Prodico (1) dissentirebbe da noi. Ma tu dici pure che una cosa è *finita, ha raggiunto il suo termine*? Questo è ciò che voglio dire, niente di astruso.

MENONE. Dico, sì; e credo capire ciò che dici.

SOCRATE. E che? C'è qualche cosa che chiami piano, e **76** qualche altra solido, come avviene in geometria?

MENONE. Sì.

SOCRATE. Or dunque puoi già capire da questo che cosa sia ciò che io dico figura. Poichè di tutte le figure io dico questo: dove il solido è finito que-

di cordialità, di scambievole fiducia, tranquillamente, come tra amici. Ma v'è pure, nella osservazione di Menone, un elemento di verità, l'esigenza cioè che la ricerca si svolga, muovendo da un punto di partenza che sia accettato da tutti gli interlocutori, sia pur questo il significato che si dà alle parole che poi si useranno. Solo così la discussione si svolgerà *πρῶτερον* e *διαλεκτικώτερον*. Nel riprendere perciò il discorso, Socrate sta bene attento a chiedere a Menone se le parole, che poi impiegherà, abbiano un senso per lui.

(1) La distinzione dei sinonimi doveva essere la « specialità » di Prodico ed un saggio parodistico di questa sua sinonimica ci dà Platone nel *Protagora* (337a-c e confronta la lunga nota al passo nell'ed. del Calogero, Firenze, 1937, p. 83 e seg.).

sta è la figura; il che riassumendo potrei dire che la figura è il limite dei solidi.

IX

MENONE. E il colore, o Socrate, cosa dici che è? (1).

B SOCRATE. Sei un prepotente, caro Menone: a un vecchio fai far la fatica di rispondere, e non vuoi tu cercar di ricordarti che cosa Gorgia dica che la virtù sia.

MENONE. Ma quando tu mi abbia detto questo, tel dirò, o Socrate (2).

(1) Sempre più Menone perde il filo del discorso; nella nuova definizione, Socrate ha evitato di proposito di adoperare la parola « colore » e si è prima assicurato che tutti i termini abbiano senso per Menone. Ma Menone ha qui la petulanza di un ragazzo viziato e del ragazzo anche l'incapacità di prestare attenzione ad un discorso lungo e rigorosamente logico.

(2) Socrate fingè di credere che Menone non sia riuscito a definire la virtù, soltanto perchè non ha voluto far lo sforzo di ricordarsi quel che gli aveva insegnato, in proposito, il maestro Gorgia; attribuisce cioè, anche per attica urbanità, a cattiva volontà quel che andrebbe invece attribuito ad incapacità intellettuale (e sempre noi preferiamo vederci imputate colpe morali, piuttosto che difetto d'intelligenza, anche perchè ci pare che da quelle potremmo più facilmente correggerci, « solo che lo volessimo »). Menone non intende l'ironia e, tutto preso com'è dal desiderio di udire questa nuova definizione, subito distrattamente promette che sì, farà questo piccolo sforzo e presto troverà la definizione richiesta. È chiaro che, a questo punto, la discussione sulla virtù già non interessa più Menone che soltanto desidera udire belle frasi sonanti. Socrate l'accontenta e gli risponde « al modo di Gorgia ».

SOCRATE. Anche chi avesse la benda agli occhi, o Menone, a sentirti discorrere, saprebbe che sei bello e che hai ancora degli amanti.

MENONE. Perchè poi?

SOCRATE. Perchè parlando non fai che dar ordini; il che fanno gli albagiosi, quasi tiranneggiando, finchè sono nel fiore. E di me insieme forse hai capito che ho un debole per i belli. Ti accontenterò pertanto e ti risponderò.

MENONE. Accontentami dunque interamente.

SOCRATE. Vuoi allora ch'io ti risponda al modo di Gorgia così che tu mi possa seguir meglio?

MENONE. Voglio: e come no?

SOCRATE. Ammettete dunque che ci sian certe emanazioni dalle cose, secondo Empedocle? (1).

MENONE. Sicuramente.

SOCRATE. E dei pori nei quali e per i quali le emanazioni passano?

MENONE. Precisamente.

SOCRATE. E che di queste emanazioni alcune si adattano ad alcuni dei pori, e altre sono o più piccole o più grandi?

MENONE. È così.

SOCRATE. E c'è qualcosa che chiami vista?

MENONE. C'è, sì.

SOCRATE. Dopo ciò « intendi ciò ch'io dico » disse Pin-

(1) Scolaro di Empedocle fu Gorgia secondo la tradizione (così ci informa Quintiliano, in III, I, 8 segg. = Diels, A, 14) che forse li collegava perchè ambedue sicelioti. Un'interpretazione analoga del colore è nel *Timeo* 67c segg.

daro (1): il colore è emanazione delle figure (2) proporzionata alla vista e sensibile (3).

MENONE. Benissimo, caro Socrate, pare a me che tu abbia data questa risposta.

E SOCRATE. Infatti è forse data al modo che ti è familiare. E insieme, credo, tu pensi che da essa sapresti anche dire e la voce che cosa è, e l'odore e molte altre di tali cose.

MENONE. Certamente.

SOCRATE. Di stile tragico (4) è infatti, o Menone, la risposta, così che ti piace di più di quella sulla figura.

MENONE. A me sì.

SOCRATE. Ma non è, o figlio d'Alessidemo; come mi vado persuadendo; ed è migliore quella. E credo non la ti parrebbe neanche a te, se tu non dovessi,

(1) È l'inizio di un iporchema di Pindaro di cui possediamo soltanto i primi versi (= fr. 105, Schroeder); doveva essere molto popolare perchè lo si trova parodiato in Aristofane (*Av.* 926 segg.).

(2) *σχημάτων* è [lezione] sanissima, per chiunque abbia letto ciò che precede, ed erra il Diels *Vors*³ [*Emp. A.*, 92] che sostituisce *σωμάτων* (nota del Fraccaroli).

(3) Su questa dottrina dei pori e delle emanazioni (*ἀπορροαί*) ci informa diffusamente Teofrasto (*de sensu*, I segg. = Diels, *Emp. A.*, 86) La dottrina è di quelle «meccanicistiche» che non piacciono a Platone (cfr. *Phaed.* 96a segg.) perchè, mentre pretendono di spiegare, in realtà, non spiegano niente. A Menone invece piace perchè è complicata e in bello stile.

(4) *τραγική* «teatrale», cioè d'effetto.

come dicevi ieri, partire prima dei misteri: che se rimanessi, ti si potrebbe anche iniziare (1).

MENONE. Ma io potrei restare, caro Socrate, se tu mi 77
dicessi molte di queste cose.

X

SOCRATE. La buona volontà di dirle, veramente, non mi manca, e per il piacere tuo e per il mio: ma sarò poi io capace di dirne molte? A ogni modo procaccia anche tu di mantenermi la promessa rispondendomi in complesso sulla virtù, che cosa è, e finiscila di far tante cose di una sola, come dicono quelli che prendono in giro chi rompe qualche cosa; ma lasciandola intera e sana di', che cosa è la virtù. Gli esemplari li hai avuti da me. B

MENONE. Mi pare dunque, o Socrate, che la virtù sia, come dice il poeta (2), goder del bello (3) ed

(1) Menone non tollera la lunga « iniziazione » (possiamo così dire anche noi, riprendendo l'immagine che è nel testo e che è già nel *Gorgia* dove si dice — 497c — dell'impaziente Callicle che è saltato di colpo all'iniziazione dei grandi misteri, tralasciando i piccoli) alla filosofia. Si pensi all'esperienza che Platone effettivamente ebbe con un altro giovane « impaziente »: Dionigi il Giovane, cfr. *Ep. VII*, 340b segg.

(2) Non sappiamo chi sia questo poeta; ma è caratteristico che Menone debba servirsi delle parole di un poeta anche per dire delle cose piuttosto semplici e comuni, come qui.

(3) καλοισι meglio: delle cose belle.

esserne capace. E questo io dico virtù, desiderando le belle cose essere capace di procacciarsele.

SOCRATE. Forse che credi che chi desidera le cose belle sia desideroso di cose buone? (1).

MENONE. Certamente.

SOCRATE. E dici forse come se ci fossero alcuni che desiderano le cose cattive e altri invece le buone?

C Non ti pare, che tutti desiderino le cose buone? (2).

MENONE. A me no.

SOCRATE. Ma qualcuno le cattive? (3).

(1) Ed ecco che Socrate traduce in prosa: le cose belle? ma non sono altro che quelli che si chiamano comunemente « i beni » e che vengono poi così specificati; salute, ricchezza, onori etc.

(2) Che tutti desiderino il bene è, come si sa, dottrina cara a Socrate, che ne ricava la conseguenza che chi fa il male lo fa *ἄκων*, contro la propria volontà e cioè per ignoranza. Troppo lungo sarebbe un esame un po' approfondito di questa dottrina; qui basterà dire, per chiarire la discussione che segue, che, se per *bene* s'intende, come qui si fa, l'oggetto, il termine, in generale, dell'appetizione, che tutti desiderino il bene diventa verità tanto ovvia da esser tautologica (equivarrebbe infatti a sostenere che tutti desiderano ciò che desiderano). Diverso invece sarebbe se per *bene* s'intendesse la conformità ad una legge. Vero è che per Socrate e Platone ed, in generale, per tutta quanta l'etica antica, l'aspirazione (ma l'aspirazione più profonda) dell'uomo e il suo dovere coincidono o, come essi dicevano, felicità è eguale a virtù.

(3) Menone naturalmente sta all'esperienza comune che gli dice come ben vi siano uomini che desiderano « il male », cose « illecite »; ma Socrate facilmente gli dimostra che queste cose, che pure possono essere male o per altri o in sè, perchè contrarie ad una legge, diventano beni non appena si pongano come termini di un desiderio. La conseguenza logica di questa dottrina dovrebbe essere però un estremo relativismo, perchè l'esperienza ci dice an-

MENONE. Sì.

SOCRATE. Intendi perchè reputino queste cattive essere buone? o pur conoscendo che sono cattive, pure le desiderano?

MENONE. L'uno e l'altro, pare a me.

SOCRATE. Ma o che ti pare, Menone, che uno che conosca che il male è male, pure lo desideri?

MENONE. Precisamente.

SOCRATE. Desidera che cosa, secondo te? Forse che questo gli avvenga?

MENONE. Che gli avvenga. O se no, che altro?

D

SOCRATE. Forse credendo che il male giovi a colui a cui accada, o conoscendo che è male e che nuoce a cui tocchi.

MENONE. Vi sono di quelli che credono che il male

che che i desideri sono mutevoli e vari. Ma per l'ottimismo etico di Socrate, al di là di questi desideri superficiali, ve n'è sempre uno fondamentale, immutabile e identico in tutti: l'aspirazione a conseguire il bene morale, che si manifesta esteriormente come desiderio alla felicità. Che se poi si chiedesse se questo bene morale è valore sommo perchè risponde alla nostra più profonda esigenza o se, perchè valore sommo, debba essere amato da noi (se cioè è prima il bene o la legge, la felicità o la virtù) Platone risponderebbe che sono vere ambedue le ipotesi poichè bene e legge coincidono. Anche per il Cristiano, Dio è l'oggetto del suo più intenso desiderio (fecisti nos ad te, Domine etc.), ma l'amore di Dio è assieme il più alto comandamento. Vero è che questo tradurci di un'aspirazione in un imperativo, meglio s'intende nella concezione cristiana, dell'uomo gravato dal peso del peccato d'origine; ma qualche cosa di non dissimile è anche in Platone, non invece in Socrate.

giovì, e vi sono anche di quelli che riconoscono che nuoce (1).

SOCRATE. O che ti pare che conoscano che il male è male, coloro che reputano che il male giovì?

MENONE. Non mi pare affatto questo.

SOCRATE. Dunque è chiaro che non desiderano il male costoro che lo riconoscono, ma desiderano ciò che essi credevano esser bene e invece è male. Così che
E quelli che non lo riconoscono e lo prendono per bene è chiaro che desiderano il bene. O che no?

MENONE. Questi sì, è probabile.

SOCRATE. E che? Quelli che desiderano il male, come dici tu, ritenendo che il male sia di danno a chi gli tocca, conoscono certo che saran danneggiati da esso?

MENONE. Di necessità.

(1) Al solito, Menone si riferisce all'esperienza: io posso sapere che il fumare mi fa male e pur tuttavia continuare a fumare; vorrà dire che preferisco un piacere intenso e immediato, ancorchè breve, ad un piacere più lungo, ma futuro e tanto meno intenso da non potersi quasi più dire piacere. A chi faccia questi calcoli di interessi, non si potrà mai obbiettar nulla e la soluzione si potrà solo trovare, quando al « piacere », inteso così nel suo complesso, verrà opposto qualche cosa d'altro, come appunto farà Platone nel *Fedone* (questa altra cosa è la « sapienza »). Soltanto allora si potrà ben dire che chi cerca il Bene nei piaceri, comunque specificati, sbaglia, erra; e se ci si obbietti ch'egli è, a suo modo felice, noi gli risponderemo ch'egli non sa nemmeno che cosa sia felicità, perchè ignora, non conosce se stesso, nè sa quale sia la sua più vera aspirazione.

SOCRATE. Ma questi danneggiati non sentono di essere 78
infelici in quanto sono danneggiati? (1).

MENONE. Anche questo è pur necessario.

SOCRATE. E gli infelici non sono sciagurati? (2).

MENONE. Lo credo bene.

SOCRATE. C'è dunque chi voglia essere infelice e scia-
gurato?

MENONE. Non mi pare, o Socrate.

SOCRATE. Nessuno dunque, o Menone, vuole il male,
se non vuole essere di costoro. Che cosa si dà in-
fatti di più infelice che desiderare il male e pos-
sederse lo?

MENONE. C'è il pericolo che tu dica il vero, caro So- B
crate, e che nessuno voglia il male.

XI

SOCRATE. Pertanto ora dicevi che la virtù è volere il
bene (3) e potere <ottenerlo>?

MENONE. Lo dicevo infatti.

SOCRATE. Dunque, posto perciò questo, il volere è dato
a tutti, e in questo l'uno non è punto migliore
dell'altro?

(1) Il nostro fumatore risponderebbe ch'egli sa di essere *danneggiato*, ma non si *sente* affatto infelice per questo. Soltanto se si tien conto di quanto s'è detto nella nota precedente, si potrà obbietargli che anche se non si *sente* infelice, lo è lo stesso (s'intende che qui però il nostro esempio risulta banale).

(2) infelice: ἀθλιος, sciagurato: κακοδαίμων.

(3) « i beni ».

MENONE. Questo è chiaro.

SOCRATE. Or si vede che se uno è migliore di un altro, dovrebber'esser migliore quanto al potere.

MENONE. Certamente.

SOCRATE. Questo è dunque, egli pare, secondo il tuo discorso, la virtù, la facoltà di procacciarsi il bene.

C MENONE. Precisamente mi pare, o Socrate, che sia così, come tu ora suggerisci.

SOCRATE. Or guardiamo anche questo, se dici il vero. Può darsi infatti che tu dica bene. Essere capace di procacciarsi il bene tu dici che è la virtù?

MENONE. Io sì.

SOCRATE. E beni chiami non forse per esempio la salute e la ricchezza? E vi devo aggiungere il possedere e oro e argento e onori nella città e magistrature? O chiami beni altre cose se non di tal fatta?

MENONE. No, ma tutte quelle di tal fatta.

D SOCRATE. Ebbene: procacciarsi oro e argento è la virtù, come dice Menone ospite paterno del Gran Re (1). Forse vuoi aggiungere qualche cosa a questo procacciare, o Menone, il giustamente e santamente? O non ti fa differenza, e se anche uno si procaccia questo ingiustamente, lo chiami del pari virtù?

MENONE. Niente affatto, o Socrate, ma perversità.

SOCRATE. Assolutamente dunque conviene, e parrebbe, che a questo procacciamento si aggiunga o la giu-

(1) Sarà titolo acquistato dagli avi di Menone. La Tessaglia si era sottomessa, di buon grado, a Serse, quando questi vi passò nella sua celebre spedizione in Grecia.

stizia o la saggezza o la santità o una qualche altra parte della virtù; o se no, non sarà virtù, anche se E
procaccia i beni.

MENONE. E come potrebbe essere virtù senza di ciò?

SOCRATE. E il non procacciare oro e argento, quando non sia giusto, nè a sè nè ad altri, questa incapacità stessa non è ella virtù?

MENONE. Pare di sì.

SOCRATE. Non il procacciamento dunque di tali beni sarebbe più virtù del non procacciarli, ma, come pare, ciò che avvenga con giustizia sarà virtù, e ciò che senza tutte queste cose malvagità.

MENONE. Mi pare necessario che sia come dici (1). 79

XII

SOCRATE. Ma ciascuna di queste un poco fa dicevamo che era una parte della virtù, la giustizia, la saggezza, e così via?

MENONE. Sì.

SOCRATE. E allora, o Menone, mi vuoi burlare?

MENONE. Perchè, Socrate?

SOCRATE. Perchè quando or ora ti pregavo di non infrangere nè spezzettare la virtù, e ti davo l'esem-

(1) Virtù sarebbe allora: procacciarsi i beni con giustizia etc. In realtà, per Socrate, virtù è semplicemente la giustizia, giacchè quei «beni» non sono per lui affatto tali; dove era ascetismo, ma anche l'incomprensione, propria di tutta l'etica antica, della differenza tra economia ed etica, tra beni e Bene.

B plare sul quale conveniva rispondere, a ciò non hai badato, e mi vieni a dire che la virtù è l'essere capace di procacciarsi del bene con la giustizia, e questa poi dici che è una parte della virtù.

MENONE. L'ho detto.

SOCRATE. Da ciò che mi hai ammesso ne viene dunque che il fare con un pezzettino di virtù quel che tu faccia, questo è la virtù. Tu dici infatti che la giustizia è un pezzetto di virtù, e così quelle altre.

MENONE. E chè perciò?

C SOCRATE. Voglio dir questo, che, pregandoti di indicare la virtù tutta intera, ben lungi da dirmi che cosa essa sia, affermi che la virtù è qualsiasi azione che sia compiuta con una particella di virtù, come se <con ciò> avessi risposto che cos'è la virtù nel suo tutto e io dovessi riconoscerla anche se tu me la sminuzzi in pezzettini. È d'uopo dunque, mi pare, caro Menone, rifarti la stessa domanda, che cosa è la virtù; o se no, la virtù sarebbe qualunque azione che della virtù ne abbia un pezzetto. Perchè è questo che uno dice quando dica che ogni azione accompagnata da giustizia è la virtù. O non ti pare che ci sia bisogno di rinnovare la domanda, e credi che uno sappia cos'è un pezzetto di virtù senza sapere di essa cosa sia?

MENONE. Non mi pare.

D SOCRATE. Infatti, se ti ricordi, anche quando or ora ti risposi circa le figure, noi rifiutammo cotesta risposta che tenta di rispondere con ciò che è an-

cora oggetto di ricerca e non è stato ancora ammesso d'accordo (1).

MENONE. E giustamente, Socrate, la rifiutavamo.

SOCRATE. Non creder dunque neppur tu, o mio bravo uomo, quando si cerca la virtù intera cosa sia, rispondendomi con le sue parti, non creder di chiarirla a chi che sia, meglio che per tal modo non faresti di alcun'altra cosa, ma <persuaditi> che occorre di nuovo la medesima domanda — che cos'è la virtù, perchè tu dica quello che dici? O non ti pare E
ch'io dica a proposito?

MENONE. A me pare che discorri giusto.

XIII

SOCRATE. Rispondimi dunque di nuovo da capo: Che cosa dici che è la virtù e tu e l'amico tuo?

MENONE. O Socrate, io avevo sentito anche prima di conoscerti personalmente, che tu non sai altro che 80
dubitare e tirare nel dubbio gli altri; ed ora mi pare proprio che tu mi ammali e mi intossichi e veramente mi incanti; tanto son fatto pieno di incertezze (2). E mi pari anche assolutamente, se

(1) Nella prima definizione di figura, Socrate aveva adoperato il termine colore che non ancora aveva definito; molto peggio sarebbe qui definire virtù, adoperando, nella definizione, il termine stesso da definire (se si dice che virtù è procacciarsi i beni con virtù), sarebbe un vero *circulus in definiendo*.

(2) Socrate incanta (e l'incantare, l'ἐπιδειν si ritrova ancora nel *Fedone* — 77e — dove Socrate ha da incantare il fanciullino

B è permesso lo scherzo, somigliantissimo e per l'aspetto e per il resto a cotesta larga torpedine marina; poichè anch'essa chiunque le si accosti e la tocchi lo fa intorpidire; e anche tu mi pare m'abbia fatto ora una cosa simile, intorpidire. E davvero io sento intorpidita l'anima e la bocca, e non ho che risponderti. Eppure infinite volte io sulla virtù ho tenuto moltissimi discorsi e con molte persone, e molto bene, almeno mi pareva; ed ora non so dire affatto neppure cosa è. Ed io credo tu ti sia ben consigliato di non essere mai andato via di qui nè in barca nè in vettura; poichè se da forestiero tu facessi questo in un'altra città, te ne caccerebbero come ciurmadore (1).

pauroso ch'è nell'animo di Cebete) affascina (così anche riconosce nel bellissimo discorso del *Simposio* — 215a segg. — Alcibiade che si vale dell'immagine del sileno, come qui Menone di quella della torpedine) e veramente sconvolge chi gli stia vicino e l'ascolti. Ma, mentre questo turbamento è interpretato da Alcibiade come la spinta ad una conversione morale, ond'è ch'egli si guarda da Socrate per non dover rinunciare ai suoi sogni ambiziosi, per il più superficiale Menone invece, è soltanto un imbarazzo spiacevole e fastidioso, è cioè la perdita di quella presunzione in cui egli si stava tranquillo; mentre insomma per Alcibiade la parola di Socrate è stimolo e sprone, per Menone è invece torpore e paralisi.

(1) È la prima allusione alla tragedia di Socrate, altre più esplicite troveremo alla fine del dialogo. Intanto anche di qui è chiaro che l'«incantare» di Socrate è inteso da Menone soltanto come un togliere agli uomini quella sicurezza di sè, del proprio valore e della giustezza delle proprie opinioni, ch'è come il contrappeso che li fa star ritti nel mondo; privi di questa sicurezza, tutto

SOCRATE. Sei una canaglia, caro Menone, e per poco non mi ingannavi.

MENONE. In che poi, Socrate?

SOCRATE. So perchè hai fatto di me quel paragone. C

MENONE. Perchè credi?

SOCRATE. Perchè io ne faccio uno di te. Io so di tutti i belli questo, che si compiacciono di essere raffigurati. Poichè a loro questo giova: belle infatti, credo, sono anche le immagini dei belli. Ma io di te non farò paragoni. Ebbene, se la torpedine, essendo essa stessa torpida, fa così intorpidire anche gli altri, io le somiglio; e se no, no, non è infatti che, essendo sicuro io, renda dubitosi gli altri, ma anzi essendo soprattutto io stesso in dubbio così rendo dubbiosi anche gli altri. Ed ora D della virtù, che cosa sia, io non lo so; tu invece forse prima lo sapevi, prima di star con me, ed ora sei pari ad uno che non sappia (1). A ogni modo voglio indagare con te e cercare insieme, che cosa mai sia.

diventa per essi problematico e incerto, in una condizione sommaramente spiacevole. Che in questo portar gli uomini, dalla loro consueta presunzione, all'inconsueto imbarazzo, Socrate effettivamente si procacciava antipatie ed odii, in gran numero, è detto nell'*Apologia* (23c segg.).

(1) Naturalmente non è che prima sapesse ed ora non sappia più, come crede ingenuamente Menone, che perciò accusa Socrate di danneggiare e corrompere; ma credeva di sapere ed ora sa di non sapere. Ha perciò migliorato, come gli mostrerà Socrate, nell'esperimento con il giovane schiavo, dove la prima parte della ricerca, ha proprio questo scopo, di portare dall'ignoranza inconsapevole all'ignoranza consapevole.

XIV

MENONE. E in che modo, o Socrate, cercherai ciò che non sai affatto che cosa è? Come puoi proporti di cercare una cosa se non sai che cosa sia? E se anche t'imbattessi proprio in essa, come saprai che è proprio dessa quella che tu non conoscevi?

E SOCRATE. Capisco ciò che vuoi dire (1), o Menone. Vedi che sottigliezza metti innanzi? che cioè non è possibile per l'uomo cercare nè quello che sa nè quello che non sa: infatti non potrebbe cercare ciò che sa, poichè lo sa, e non gli è alcun bisogno di ricercarne ciò che non sa, poichè non sa che cosa cercare.

81 MENONE. Or non ti pare, o Socrate, che questo ragionamento corra giusto?

SOCRATE. A me no.

MENONE. E mi sai dire dove?

SOCRATE. Io sì. Ho udito infatti da uomini e da donne intendenti di cose divine.... (2).

MENONE. Cosa dicevano?

SOCRATE. Il vero, a mio giudizio, e in bel modo.

(1) Doveva essere un sofisma (un *ἔριστικός λόγος*, qui tradotto con « sottigliezza ») ben noto; qualche cosa di simile si trova anche nella prima parte dell'*Eutidemo*.

(2) È così introdotta, in forma mitica, la celebre dottrina della reminiscenza; ma è un mito che ha un significato, chè i sacerdoti e le sacerdotesse che l'affermano sono di quelli che fanno render ragione (*λόγον διδόναι*), spiegare quello che dicono. Così farà Socrate quando spiegherà in che cosa propriamente consista l'*ἀνάμνησις*, nel passaggio cioè dalla *δόξα* all'*ἐπιστήμη*

MENONE. E che era questo? e chi era che lo diceva?

SOCRATE. Quelli che lo dicono sono sacerdoti e sacerdotesse, di quelli che si sono dati la briga di mettersi in grado di rendere ragione delle cose di cui si occupano: e lo dice anche Pindaro, e molti altri poeti, quanti ve n'ha di ispirati (1). E ciò che dicono è questo appunto. Ma guarda, se non ti pajono dir vero. Dicono infatti che l'anima dell'uomo è immortale, e che talora finisce, ciò che chiamano morire, e talora rinasce di nuovo, ma non perisce mai. È perciò necessario vivere la vita il più santamente possibile, poichè: « L'anima di quelli, dai quali abbia ricevuto la pena dell'antica colpa, il nono anno, Persefone, di nuovo rimanda su al sole superno, dai quali crescono re illustri e uomini impetuosi per vigoria e grandissimi per sapienza; per il tempo restante, puri eroi son chiamati dagli uomini » (2).

XV

L'anima pertanto, come quella che è immortale (3)

(1) Empedocle ad es. nei suoi *καθαρμολ* (Diels, B, 115) dove è esposta, e con tono altrettanto solenne, la dottrina della trasmigrazione.

(2) È un frammento di Pindaro (N. 133 Schroeder) su di esso cfr. Rhode, *Psiche*, tr. it. Bari, 1916, vol. II, pp. 539-543.

(3) Si ricordi che in greco *ἀθάνατος* suona come « divino », implica perciò non soltanto l'immortalità, ma anche l'innatalità; mancava infatti ai Greci il concetto di creazione, ond'è che queste idee di cicli e trasmigrazioni erano a loro (sia pure in forma mitica) familiari, mentre sembrano a noi stranissime.

ed è nata più volte e ha veduto ciò che è di qua e ciò che è nell'Ade (1), non c'è cosa che non abbia imparato, così che non c'è niente da stupire che anche della virtù e di ogni altra cosa essa si possa ricordare ciò che anche prima sapeva. Perocchè essendo la natura tutta quanta congiunta seco stessa, e avendo l'anima imparato tutte le cose, nulla impedisce che chi si rammemora di una sola (ciò che gli uomini chiamano imparare), costui trovi le altre tutte (2), sempre che uno sia coraggioso e non si stanchi di cercare. Poichè il cercare e l'imparare è in complesso ricordare. Non bisogna dunque credere a cotesto sottile discorso: questo infatti non potrebbe che renderci indolenti, ed è piacevole a udirsi per gli ignavi: quest'altro invece li fa operosi e ricercatori. Del quale io fidandomi come vero voglio cercare con te la virtù che cosa sia.

MENONE. Sì, o Socrate. Ma come dici tu questo, che noi non impariamo, ma quello che chiamiamo imparare è ricordare? Hai modo di insegnarmi che questo è così?

(1) Con Ade s'intende qui in generale il regno dell'al di là, il regno delle cose invisibili, e si ricordi che la parola era appunto interpretata dai Greci come eguale a « invisibile » ($\text{ἄϑητος} = \text{ἀειδὲς}$) cfr. ad es. *Crat.* 403a, *Gorg.* 493b; corrisponde perciò a quella regione che nel *Fedro* sarà chiamata Iperuranio.

(2) Non credo, nonostante il piccolo saggio di psicologia associazionistica del *Fedone*, che si tratti di immagini, di cui una richiami un'altra contigua o simile, ma di rapporti logici, in cui un elemento è dedotto da un altro.

SOCRATE. Anche or ora ti dicevo, Menone, che sei una canaglia: ed ora mi domandi se ti possa insegnare, io che professo non esservi insegnamento ma ricordo, 82 acciò subito io sia colto in contraddizione con me stesso (1).

MENONE. No per Giove, Socrate, non l'ho detto con questa intenzione, ma per l'abitudine. Ma se in qualche modo mi puoi mostrare che la è come dici, mostramelo.

SOCRATE. Non è facile, ma per te voglio provarmici. Ma di questi tuoi famigli chiamane qui uno, quello che vuoi, acciò su di lui io ti faccia la prova. B

MENONE. Benissimo. Vieni qui.

SOCRATE. È greco e parla greco?

MENONE. Perfettamente: è nato in casa.

SOCRATE. Poni dunque mente quale ti paia delle due, o che ricordi o che impari da me.

MENONE. Porrò mente.

XVI

SOCRATE. Dimmi, ragazzo, l'area del quadrato come questa (A.B.C.D.) la conosci? (Fig. 1).

RAGAZZO. La conosco.

SOCRATE. È dunque un'area quadrata avente uguali C tutti questi lati (AB-BC-CD-DA) che sono quattro.

RAGAZZO. Precisamente.

SOCRATE. E così ha uguali anche queste qui (EG, FH) dentro di esso?

(1) Naturalmente qui Socrate scherza, ma Menone, al solito, non afferra il tono del discorso.

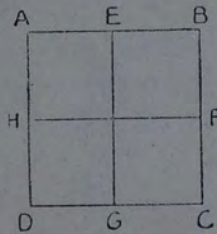


Fig. 1

RAGAZZO. Sì.

SOCRATE. Or quest'area potrebbe essere e più grande e più piccola?

RAGAZZO. Precisamente.

SOCRATE. Se pertanto questo lato (AB) fosse di due piedi, e questo (AD) pur di due, di quanti piedi dovrebb'essere l'intero? Considera così: se da questa parte (AB) fosse di due piedi, e da questa di un piede solo (AH), l'area non sarebbe essa di una sola volta due piedi? (1).

RAGAZZO. Sì.

D SOCRATE. Ma poichè è di due piedi anche da questo (AD), non diventa essa di due volte due?

RAGAZZO. Diventa.

SOCRATE. Diventa dunque due volte due piedi?

RAGAZZO. Sì.

(1) Naturalmente lo schiavo ignora la formula generale che ci dà l'area del quadrato e perciò Socrate deve condurlo per gradi, scomponendo il quadrato in due rettangoli eguali di cui il lato minore sia = I.

SOCRATE. E quanti sono due volte due piedi? Fa' il conto.

RAGAZZO. Quattro, o Socrate.

SOCRATE. Or si potrebbe avere un'altra area doppia di questa, e tale da avere tutti e quattro i lati uguali come questa?

RAGAZZO. Sì.

SOCRATE. E di quanti piedi sarà?

RAGAZZO. Di otto.

SOCRATE. Su via, provati a dirmi quanto sarà ciascun lato di essa. Il lato di questa è di due piedi: che cosa sarà il lato di quella doppia? (1).

RAGAZZO. È chiaro, o Socrate, che sarà il doppio.

SOCRATE. Vedi, o Menone, che io non gli insegno nulla, ma domando tutto? Ed ora egli crede di sapere quale è il lato da cui si otterrà l'area di otto piedi. O non ti pare?

MENONE. Mi pare.

SOCRATE. E lo sa poi?

MENONE. Niente affatto.

SOCRATE. Ma però crede sia il doppio?

MENONE. Sì.

(1) Il modo più semplice sarebbe quello di estrarre la radice quadrata di 8, ma semplice solo apparentemente perchè $\sqrt{8}$ è numero irrazionale. Perciò, e perchè lo schiavo sia aiutato dalla figura, qui si segue la via geometrica.

XVII

33 SOCRATE. Guardalo ora mentre si ricorda ciò che è di seguito, come conviene ricordare. E tu dimmi: da un lato doppio tu affermi che si ottiene l'area doppia? dico così, non di qui lunga e di qui breve (1), ma sia uguale da ogni lato come questa, ma doppia di questa, di otto piedi. Ma bada se ti paja ancora che la si ottenga da un lato doppio.

RAGAZZO. A me sì.

SOCRATE. Dunque il lato sarebbe doppio di questo (AB) se ne aggiungessimo un altro (BI) della stessa misura da questa parte? (Fig. 2).

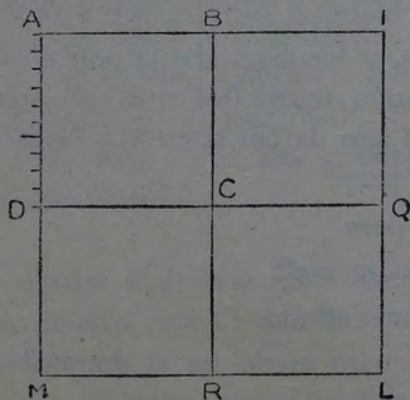


Fig. 2

(1) Dato un lato di 4 piedi, sarebbe sempre possibile ottenere una superficie di 8 piedi quadrati: basterebbe conservare l'altro lato di 2 piedi; ma allora la superficie sarebbe rettangolare e non quadrata, perciò Socrate chiarisce che non si cerca semplicemente una superficie doppia, ma un quadrato doppio.

RAGAZZO. Precisamente.

SOCRATE. E da questo lato (AI), tu dici, nascerà l'area di otto piedi, quando i quattro sian di tal misura?

RAGAZZO. Sì.

SOCRATE. Disegniamone dunque da questo quattro uguali: non dovrebbe essere questa (AILM) l'area che tu dici esser di otto piedi? B

RAGAZZO. Precisamente.

SOCRATE. Ma in essa ve ne sono quattro, queste (ABCD, BIQC, CQLR, CRMD), ciascuna delle quali è uguale a questa (ABCD), che è di quattro piedi?

RAGAZZO. Sì.

SOCRATE. Quanto dunque diventa? Non quattro volte tanto?

RAGAZZO. E come no?

SOCRATE. Ed è il doppio quattro volte tanto?

RAGAZZO. No, per Giove.

SOCRATE. Ma quante volte tanto?

RAGAZZO. Il quadruplo.

SOCRATE. Dal lato doppio dunque, caro ragazzo, non si ottiene un'area doppia ma quadrupla. C

RAGAZZO. Dici vero.

SOCRATE. E quattro volte quattro fanno sedici: o che no?

RAGAZZO. Sì.

SOCRATE. E quella d'otto piedi da che lato? Da questo (AI) non si ha il quadruplo?

RAGAZZO. D'accordo.

SOCRATE. E quella di quattro dalla metà di questa linea, questa qui (AB)?

RAGAZZO. Sì.

SOCRATE. Ebbene; l'area di otto piedi non è essa doppia di questa (ABCD) e la metà di quest'altra? (AILM).

RAGAZZO. Precisamente.

D SOCRATE. Si otterrà dunque da un lato maggiore di questo (AB) e minore di quest'altro qui (AI). O non è vero?

RAGAZZO. A me pare sia così.

SOCRATE. Bene: quello che ti pare questo rispondi. E dimmi: questo lato (AB) non era di due piedi, e questo (AI) di quattro?

RAGAZZO. Sì.

SOCRATE. Conviene dunque che il lato dell'area di otto piedi sia maggiore di questo (AB) che ne ha due, e minore di quello (AI) di quattro.

RAGAZZO. Conviene.

E SOCRATE. Provati ora a dire di che misura credi che deva essere.

RAGAZZO. Di tre piedi (1).

SOCRATE. Dunque, se ha da essere di tre piedi, aggiun-

(1) Parrebbe che gli errori dello schiavo fossero proprio provocati dalle insidiose domande di Socrate; ma non è così; il domandare di Socrate non è che un adattarsi alla mentalità dello schiavo, un seguirne, con estrema aderenza, gli interni sviluppi mentali, fornendogli soltanto le parole. Il lato richiesto deve essere maggiore di 2 e minore di 4; allo schiavo il problema pare già risolto appena che posto: tra 2 e 4 non vi è compreso che un sol numero: 3. Lo schiavo non sa invece che fra 2 e 4 sono infiniti numeri dei quali uno è proprio quello irrazionale $\sqrt{8}$.

giamo (ad AB) la metà di questo (cioè di BI), e si avranno i tre piedi. Infatti questi (AB) sono due, e questo (BN) uno. E si ha quest'area, che tu dici (ANOP) (Fig. 3).

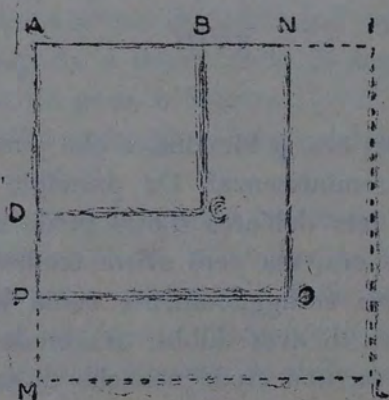


Fig. 3

RAGAZZO. Sì.

SOCRATE. Ma se da questa parte (AN) è di tre piedi, e da questa (AP) è di tre, l'area intera non diventa di tre volte tre piedi?

RAGAZZO. È evidente.

SOCRATE. E tre volte tre quanti piedi sono?

RAGAZZO. Nove.

SOCRATE. E il doppio di quanti piedi doveva essere?

RAGAZZO. Di otto.

SOCRATE. Non si ha dunque punto da un lato di tre piedi l'area di otto piedi.

RAGAZZO. No affatto.

84 SOCRATE. E allora da quale? Provati a dircelo esattamente; e se non vuoi dire un numero (1), mostraci almeno da quale <sulla figura>.

RAGAZZO. Ma per Giove, o Socrate, io non lo so.

XVIII

SOCRATE. Capisci ora, o Menone, a che punto è arrivato della sua reminiscenza? Da principio non sapeva quale è il lato dell'area d'otto piedi, come non lo sa neanche ora; ma però allora credeva di saperlo e rispondeva coraggiosamente come lo sapesse, e non credeva di aver dubbi; ora crede d'averne, e come non sa, non crede neanche di sapere.

B MENONE. Dici vero.

SOCRATE. Dunque ora è in condizione migliore rispetto alla cosa che non sapeva?

MENONE. Mi pare anche questo.

SOCRATE. Facendolo dunque dubitare e intorpidire come fa la torpedine, forse che gli abbiamo fatto del male?

MENONE. A me non pare.

SOCRATE. Abbiamo dunque fatto, come pare, una cosa a proposito verso la ricerca del come la sia. Infatti ora cercherebbe anche volentieri, poichè non sa, e allora invece facilmente e con molti e molte volte

(1) Dirla in numeri, estrarre cioè la radice di 8 sarebbe, come si è visto, ben complicato.

avrebbe creduto di dir bene sull'area doppia <dicendo> che deve avere il lato doppio in lunghezza. **C**
MENONE. Naturale.

SOCRATE. Credi dunque ch'egli avrebbe potuto mettersi a cercare o imparare questo che credeva di sapere e non sapeva prima di cadere nel dubbio ritenendo di non saperlo e desiderando di saperlo?

MENONE. Non mi pare, o Socrate.

SOCRATE. N'ebbe vantaggio dunque dal suo intorpidire?

MENONE. Mi pare (1).

SOCRATE. Nota ora da queste incertezze che cosa troverà insieme con me, nient'altro facendo io che interrogarlo senza insegnargli. E fa bene la guardia se mai mi cogliessi a insegnare o a ragguagliarlo, che non sia solo interrogarlo delle sue opinioni (2). **D**

(1) Ecco dunque che anche Menone riconosce il valore positivo dell'*ἀπορία*, essa è assieme liberazione dall'errore e stimolo alla ricerca.

(2) Come fin qui poteva sembrare che Socrate inducesse lo schiavo in errore, di qui innanzi potrà sembrare che sia sempre Socrate a suggerirgli la verità. Ed in un certo senso è vero, che non si potrebbe fare altrimenti con chi è assolutamente digiuno di matematica. Ma, come s'è già detto, nel guidarlo, Socrate segue passo per passo, il lento svolgersi del pensiero dello schiavo, senza mai fargli violenza (violenza è, anche quella che si esercita in modi apparentemente dolci, la suggestione e la propaganda) senza mai pretendere cioè ch'egli accetti un passaggio di cui non si renda ben conto. Lo schiavo cioè fa sempre suo il ragionamento che pure inizialmente è di Socrate; questo diventar proprio di cosa ch'era prima altrui è quello che Platone chiama un ricordare, un ritrovare in sè, un riconoscersi cioè nella verità.

XIX

SOCRATE. Dimmi dunque tu. La nostra area di quattro piedi non è questa qui (ABCD)? (Fig. 4). Capisci?

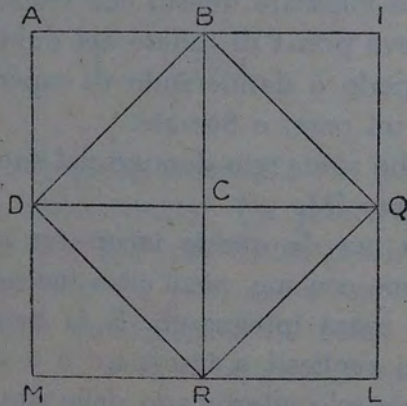


Fig. 4.

RAGAZZO. Capisco.

SOCRATE. Potremo aggiungerne ad essa un'altra uguale, questa qui (BIQC)?

RAGAZZO. Sì.

SOCRATE. E un terzo, questo (CQLR), uguale a ciascuno di questi altri?

RAGAZZO. Sì.

SOCRATE. E così potremo completare questo (DCRM) in questo cantuccio?

RAGAZZO. Perfettamente.

SOCRATE. E che altro ne risulterà se non queste quattro aree uguali?

RAGAZZO. Sì.

B SOCRATE. E che? Tutto questo intero (AILM) quante volte è più grande di questo (ABCD)?

RAGAZZO. Quattro volte.

SOCRATE. E a noi occorreano due volte: ti ricordi?

RAGAZZO. Perfettamente.

SOCRATE. Ora questa linea che si stende (DB, BQ, QR, 85
RD), da un angolo all'altro non taglia essa per
metà ciascuna di queste aree?

RAGAZZO. Sì.

SOCRATE. Si hanno dunque quattro linee uguali che
racchiudono quest'area (BQRD).

RAGAZZO. Si hanno.

SOCRATE. Ora osserva, di che misura è quest'area?

RAGAZZO. Non capisco.

SOCRATE. Non sono quattro queste aree, e ciascuna li-
nea trasversale non ne ha tagliata di dentro la metà
di ciascuna? O non ti pare?

RAGAZZO. Sì.

SOCRATE. Quante dunque di tali ve ne sono in questo
(BQRD)?

RAGAZZO. Quattro.

SOCRATE. E quante in questo (ABCD)?

RAGAZZO. Due.

SOCRATE. E il quattro del due che cosa è?

RAGAZZO. Il doppio.

SOCRATE. Questo dunque, (BQRD) di quanti piedi sarà? B

RAGAZZO. Di otto piedi.

SOCRATE. <Partendo> da quale linea?

RAGAZZO. Da questa (DB).

SOCRATE. Da quella che va da un angolo all'altro del-
l'area di quattro piedi?

RAGAZZO. Sì.

SOCRATE. Or questa gli intendenti la chiamano diago-

nale (1), e se questa (DB) ha nome diagonale, dalla diagonale, dunque, come tu dici, o ragazzo di Menone, si potrebbe ottenere l'area doppia.

RAGAZZO. Perfettamente, o Socrate.

XX

SOCRATE. Cosa ti pare, o Menone? C'è un'opinione che costui abbia espressa e non fosse sua?

C MENONE. No, tutte di lui.

SOCRATE. E veramente non sapeva, come dicevamo poco fa.

MENONE. Dici vero.

SOCRATE. Però c'erano in lui queste opinioni. O che no?

MENONE. C'erano.

SOCRATE. In colui dunque che non sa vi sono intorno a ciò che non sa opinioni veraci, intorno appunto a quello che non sa.

MENONE. Si vede bene.

SOCRATE. Ed ora in lui queste opinioni sono state messe in moto come in sogno, ma se uno gli farà più volte e in più modi le stesse domande, credi che su queste cose finirà a saperne perfettamente non meno di chi che sia (2).

(1) διάμετρος, ma in Greco è aggettivo che sottintende γράμμη (è perciò femminile).

(2) Vale a dire la conoscenza, che ha ora lo schiavo, è soltanto opinione, lo schiavo non saprebbe render pienamente ragione di quanto afferma, non saprebbe cioè « dimostrare »; la sua certezza è tutta fondata sull'intuizione. Ma naturalmente, con un pro-

MENONE. È molto credibile.

D

SOCRATE. Dunque senza che nessuno gli insegni, ma solo lo interroghi, egli saprà, ricuperando egli stesso da sè stesso il suo sapere?

MENONE. Sì certo.

SOCRATE. E il ricuperare lui in sè stesso il sapere non è egli ricordarsi?

MENONE. Precisamente.

SOCRATE. Ora questo sapere che adesso costui ha, o lo acquistò una volta o l'ebbe sempre (1).

MENONE. Sì.

SOCRATE. Dunque se l'ebbe sempre, sempre anche fu sciente; ma se una volta lo acquistò, non avrebbe dovuto acquistarlo in questa vita; o qualcuno gli insegnò la geometria. Perocchè costui per tutta la geometria farà lo stesso, e così per le altre scienze tutte quante. C'è dunque chi gli abbia insegnato tutte queste cose? Tu devi infatti saperlo, poichè è nato in casa tua, e vi fu allevato.

E

MENONE. Ma io so bene che nessuno mai glie le ha insegnate.

SOCRATE. Ma ha egli, o no, queste opinioni?

MENONE. Di necessità, o Socrate, è chiaro.

cesso più lungo d'insegnamento, lo schiavo potrebbe ben essere portato ad intendere anche la dimostrazione, a raggiungere così il livello della scienza.

(1) Platone riprende qui la veste mitica; quel far propria la verità che è l'apprendere diventa di nuovo un ricordare ciò che prima s'era conosciuto (e cioè intuito, immediatamente, senz'alcun processo).

XXI

86 SOCRATE. Ma se non le ha acquistate nella vita di ora (1), non è già chiaro questo che le acquistò in qualche altro tempo e le ebbe imparate?

MENONE. Si vede.

SOCRATE. Dunque questo è quel tempo nel quale non era uomo? (2).

MENONE. Sì.

SOCRATE. Se pertanto per tutto il tempo in cui sia e quello in cui non sia uomo, sono in lui opinioni veraci, le quali ridestate dall'interrogazione diventano cognizioni (3), non starà dunque l'anima sua

(1) Qui, nel *Menone*, si sa che lo schiavo non le ha acquistate in questa vita soltanto perchè se ne fa garante Menone che lo ha visto nascere e sa che nessuno gliel'aveva mai insegnate. Più profondamente nel *Fedone* si riconosceranno innate alcune nozioni, perchè non possono derivare da un'esperienza che si rivela di fronte ad esse sempre difettosa, come ad es. l'eguale in sè ed, in genere, potremmo aggiungere, tutte le idee di perfezione e cioè i valori. Se dunque sono in noi tracce di un mondo ideale, vuol dire che non siamo fatti per questo basso mondo terreno; questo, mi pare, il senso più profondo di tutto il *Fedone*, la prova più convincente.

(2) Quando era cioè soltanto anima e non già composto di anima e corpo. Vero è che altrove Platone enfaticamente afferma che « uomo » è la sola anima, che si serve del corpo come di uno strumento (*Alc. I*, 130c).

(3) ἐπιστῆμαι.

in ogni tempo imparando? (1). È chiaro infatti che in ogni tempo è o non è uomo.

MENONE. Si vede bene.

SOCRATE. Se pertanto la verità di ciò che è è sempre **B** nell'anima nostra, non dovrebbe l'anima essere immortale? (2). Perciò ti conviene ciò che ora ti trovi di non sapere, cioè di non ricordare, metterti a cercarlo di buon animo, e a fartelo risovvenire.

MENONE. Mi pare che tu dica vero, o Socrate, ma non so come.

SOCRATE. E pare anche a me allo stesso modo, o Menone. E nel resto non vorrei sopra questo discorso impuntarmi; ma che però, credendo doversi cercare ciò che non si sa, si possa divenire migliori e più vigorosi e meno incerti che a non credere che ciò che non sappiamo non sia possibile trovarlo nè si **C** deva cercarlo, sopra di ciò io combatterei a spada tratta, se ne fossi capace, e con le parole e con le opere (3).

MENONE. Anche questo mi pare, o Socrate, che tu dica bene.

(1) Più chiaramente: non sarà l'anima sua in ogni tempo sapiente? non è cioè vero che sempre saranno nel suo animo queste cognizioni? « sempre », sia cioè quando l'anima fu unita al corpo, sia quando ne era libera.

(2) Se la verità, che è eterna, è nell'anima, eterna sarà anche l'anima.

(3) Si pensi che, per Platone, la ricerca scientifica è, essa stessa, purificazione e progresso morale, giacchè in essa consiste quella vita filosofica, quell'adornare l'anima di ornamenti a lei propri di cui parla il *Fedone* (114e).

XXII

SOCRATE. Vuoi pertanto, poichè siamo d'accordo che si ha da indagare intorno a ciò che non si sa, che ci poniamo a cercare insieme che cosa sia la virtù?

MENONE. Assolutamente. Non solo, o Socrate, ma io con tutto il piacere, come domandavo da principio, e indagherei e sentirei se s'ha da trattarla come cosa che si può imparare, o come se, essa virtù, sia data all'uomo da natura o in qualsiasi altro modo (1).

D SOCRATE. Ma se, o Menone, comandassi io non solo a me ma anche a te, non cominceremmo a cercare se la virtù è insegnabile o non insegnabile, prima di aver cercato innanzi tutto che cos'è. Ma poichè tu a comandare a te stesso, appunto per mantenerti

(1) Dopo una così lunga parentesi, Menone ha naturalmente dimenticato le osservazioni socratiche della prima parte, sulla precedenza logica della essenza sulla qualità, e ritorna a chiedere che si tratti subito del problema che gli sta a cuore (ma anche questo soltanto superficialmente, s'è visto). Socrate finge di accontentarlo, ma in realtà riporta il discorso sul problema della definizione della virtù, vale a dire risolve la questione se la virtù sia insegnabile, nell'altra se la virtù sia scienza. Intanto la richiesta di Menone servirà ad introdurre l'analisi del procedimento matematico per ipotesi. In tutto il dialogo, implicitamente, molto si insiste sul valore che hanno le matematiche per la filosofia, tanto che nell'entusiasmo (doveva forse trattarsi, per Platone, di una scoperta recente) si giunge quasi ad identificarle; certo è che la distinzione sarà chiara soltanto nel *Fedone* e, ancor più, nella *Repubblica*.

libero, non ti provi neanche (1), e ti provi invece a comandare a me e mi comandi, farò a modo tuo: infatti che s'ha a fare? Sembra pertanto che si debba indagare, che qualità abbia una certa cosa E che non sappiamo cosa sia (2). Se non altro però, allentami un pochino le redini del tuo dominio, e consentimi che esaminiamo la questione se sia insegnabile o come si sia, movendo da un'ipotesi. E dico da un'ipotesi in questo senso, come fanno spesso i geometri le loro indagini, se uno li interroghi, per esempio, sopra un'area, se è possibile iscrivere quest'area, *in forma di triangolo*, in que- 87 sto cerchio, uno potrebbe rispondere io non so se esso sia di tale natura, ma come ipotesi per questa questione credo faccia all'uopo questa: se questa area è tale che, *quando sia applicata <come rettangolo>* (3) *alla linea data in esso* (4), *risulta deficiente di una figura simile alla figura che è applicata*, mi pare che la soluzione stia a un modo, e viceversa a un altro, *se è impossibile che questo si dia*. Su questa ipotesi pertanto ti

(1) Ma per Platone vera libertà, e moralità, è proprio il comandare a se stessi, mentre quel che pare libertà a Menone è invece per lui schiavitù alle passioni e al capriccio (cfr. *Gorg.* 491d segg.).

(2) $\pi\acute{o}\tau\acute{o}\nu\ \tau\iota,\ \delta\ \tau\iota$, forme del discorso comune che incominciano già in Platone ad irrigidirsi in formule; a questa maniera nascerà poi in Aristotele il linguaggio tecnico della filosofia.

(3) « come rettangolo » manca nel testo.

(4) cioè al diametro.

B voglio rispondere la soluzione del quesito della sua iscrizione nel cerchio, se sia o no possibile (1).

XXIII

E così anche per la virtù, poichè non sappiamo

(1) Si sa che il testo greco è, a questo punto, molto oscuro, tanto oscuro anzi da non offrire elementi per una soluzione che possa dirsi veramente definitiva. Il passo, che è, tra gli storici dell'antica matematica, celeberrimo, è stato molto discusso e ne sono state proposte infinite soluzioni. Nelle edizioni italiane, in genere, si riporta la soluzione di A. Favaro (dipendente da quella del Benecke) che accompagnava la vecchia traduzione del Ferrai e che fu poi accolta anche dall'Acri; ma è spiegazione che poco soddisfa perchè Platone vi verrebbe a dire cose estremamente semplici con espressioni particolarmente involute. Le preferiamo perciò l'interpretazione riportata dallo Heath (*A History of Greek Mathematics*, Oxford, 1921, Vol. I, pp. 298 segg.) che più sotto riassumiamo; certo non ci sentiremmo di giurare che è proprio questo il problema che Platone aveva in mente, ma sì che doveva essere qualche cosa di simile, un problema cioè che fosse particolarmente interessante, come non è quello proposto dal Benecke, per il procedimento metodologico (« Il criterio ricercato da Socrate vuol essere evidentemente un vero $\delta\iota\omicron\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, o determinazione delle condizioni o limiti di possibilità della soluzione di un problema » Heath). Diamo ora la soluzione: supponendo, per un dato valore dell'area, il problema possibile, sia AEG il triangolo richiesto; esso è manifestamente equivalente al rettangolo ADEC, il quale è simile al rettangolo EDBF (si ha infatti $AD:DE=DE:DB$). Se ne deduce che, quando il problema è risolubile, dev'essere possibile sovrapporre l'area data, sotto forma di rettangolo, sul diametro del cerchio, in modo che l'altro rettangolo, avente per base la parte residua del diametro e per altezza la stessa altezza, sia si-

nè che cosa è nè di che qualità è, noi supponendola esamineremo se è insegnabile o non è insegnabile al primo. (Fig. 1). Sia ora $AD=x$, $ED=y$ e si indichi con b^2 l'area data, si avrà $xy=b^2$. Questa equazione, considerando x , y , come coordinate cartesiane dei punti del piano, è quella di un'iper-

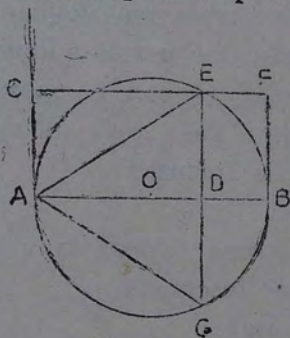


Fig. 1

bole equilatera riferita agli assi AB, AC. Il punto richiesto E viene perciò ad essere sottoposto alla duplice condizione di trovarsi sul cerchio dato e sull'iperbole $xy=b^2$. Fissato il raggio R del cerchio

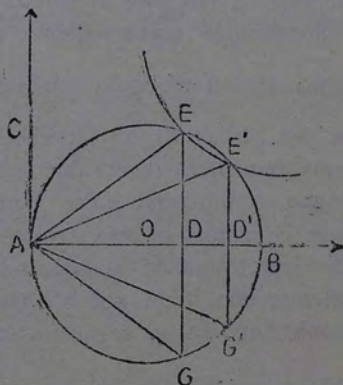


Fig. 2

si tratta di stabilire i limiti entro cui può variare b^2 perchè il problema sia possibile (Fig. 2).

C bile (1), dicendo così: se la virtù è del genere delle cose che si appartengono all'anima, dovrebbe essa essere insegnabile o non insegnabile? Innanzi tutto se è diversa da quello che sia scienza, sarà essa insegnabile o no? ovverosia, ciò che ora dicevamo, rammemorabile? chè non vogliamo far differenza qualunque delle due parole adoperiamo. Sarà dunque insegnabile? O non è questo chiaro a tutti che nessun'altra cosa può all'uomo essere insegnata se non la scienza?

MENONE. Mi pare.

SOCRATE. Ma se è una scienza la virtù, è chiaro che potrebbe essere insegnata.

MENONE. E come no?

SOCRATE. Di questo dunque ci siamo sbrigati presto,

Se l'iperbole è esterna al cerchio, il problema non ammette nessuna soluzione. Quando, con il diminuire dei valori di b^2 , si arrivi ad un'iperbole che sia tangente al cerchio, il problema diventa possibile ed il triangolo corrispondente è manifestamente quello di area massima, cioè il triangolo equilatero ($b^2 = \frac{3R^2\sqrt{3}}{4}$).

Per i valori ancora più piccoli di b^2 , l'iperbole sarà secante al cerchio ed il problema ammetterà perciò due soluzioni. I triangoli corrispondenti potranno considerarsi come derivati dallo sdoppiamento del triangolo equilatero in due serie (AE'G', AEG) nelle quali l'altezza vada rispettivamente aumentando e diminuendo. Queste soluzioni diventeranno limiti per $b^2=0$; nel qual caso i triangoli degenereranno, l'uno in un segmento (AB), l'altro in un punto (A).

(1) Soltanto adesso che s'è chiarito che cosa significhi insegnare, e cioè non un accogliere passivamente una nozione, ma un ritrovare in sè la verità, si potrà riprendere il problema dell'insegnabilità della virtù e risolverlo affermativamente.

che cioè se è così e così, sarà insegnabile, se cosà e cosà, no.

MENONE. Precisamente.

SOCRATE. Or dopo ciò, mi immagino, converrà vedere se la virtù è scienza o se è diversa dalla scienza.

MENONE. Pare anche a me che dopo ciò si debba cercar questo. **D**

SOCRATE. E che? Porremo noi che essa, la virtù, sia altro che bene, e questa ipotesi la vogliamo tener ferma, ch'essa sia bene?

MENONE. Certissimamente.

SOCRATE. Pertanto se bene ce n'è anche qualche altro separato dalla scienza, forse la virtù potrebbe non essere una scienza; ma se non c'è nessun bene che non sia dato dalla scienza, quando sospettassimo ch'essa sia una qualche scienza, sospetteremmo a buon diritto?

MENONE. La è così.

SOCRATE. E veramente per la virtù siamo buoni?

MENONE. Sì.

SOCRATE. E se buoni, utili: tutto ciò infatti che è buono è utile. No? **E**

MENONE. Sì.

SOCRATE. Anche la virtù dunque è utile?

MENONE. Di necessità, dopo ciò che abbiamo ammesso.

XXIV

SOCRATE. Ora esaminiamo pigliandole a parte a parte quali sono le cose che ci giovano. La salute, diciamo, e la forza e la bellezza e la ricchezza; que-

ste e altrettali cose simili le chiamiamo utili. No?

MENONE. Sì.

SOCRATE. Ma queste stesse cose diciamo anche qualche volta che nuocciono. O tu credi altrimenti di così?

MENONE. No; così.

SOCRATE. Ora esamina che cosa sia quella che le accompagna quando ci giovano e quella quando ci nuocciono. Non ci giovano forse quando le accompagna il retto uso, e nuocciono quando no?

MENONE. Precisamente.

SOCRATE. Consideriamo ancora dunque le cose dell'anima. C'è qualcosa che tu chiami saggezza, e giustizia, e valore, e prontezza d'ingegno, e memoria (1), e generosità (2), e altrettali cose?

B MENONE. Sì.

SOCRATE. Esamina di queste quelle che ti paiono non essere scienza ma altro dalla scienza, se non sia vero che talvolta nuocciono e talvolta giovano: per esempio il valore, se il valore non è assennatezza ma piuttosto qualcosa come audacia (3): non è egli

(1) εὐμάθεια e μνήμη sono le due doti che Platone richiede al filosofo. (cfr. ad es. *Rep.* 490c).

(2) μεγαλοπρέπεια.

(3) Sulla differenza fra θάρρος e ἀνδρεία cfr. *Prot.* 350b segg. θάρρος è impulso naturale, ἀνδρεία invece virtù che implica perciò discernimento; e così le altre, prima nominate, in sè sono semplicemente doti innate (cioè doni di natura) o, se acquisite, pure abilità.

vero che quando l'uomo sia audace senza senno, ne ha danno, e quando con senno, giovamento?

MENONE. Sì.

SOCRATE. Dunque anche la saggezza allo stesso modo e la prontezza d'ingegno: ciò che si impara e si mette in opera con senno è utile, e senza senno è dannoso. C

MENONE. Assolutamente.

SOCRATE. Dunque in una parola tutto ciò che l'anima imprende e in cui persevera se il senno sia a guida finisce bene, e se l'insensatezza all'opposto?

MENONE. È naturale.

SOCRATE. Se dunque la virtù è tra le cose dell'anima ed è necessario che sia utile, assennatezza (1) ella dev'essere, poichè tutte le cose dell'anima prese di per sè sole non sono nè utili nè dannose, ma se vi si aggiunge l'assennatezza o l'insensatezza diventa utile e dannose. Or secondo questo discorso la virtù essendo utile deve essere una specie di assennatezza. D

MENONE. Pare anche a me.

XXV

SOCRATE. Ora anche le altre cose, la ricchezza e le altre simili che ora dicevamo essere talora buone e talora dannose, forse che, come per il resto del-

(1) *φρόνησις*, il concetto avrà poi grande importanza nell'etica aristotelica.



E l'anima, l'assennatezza dirigendola faceva utili le sue operazioni e la insensatezza dannose, così alla sua volta anche di queste l'anima usando rettamente e dirigendole non le renderà utili, e stortamente, dannose?

MENONE. Certamente.

SOCRATE. E rettamente guida l'anima assennata, ed erroneamente l'insensata?

MENONE. Così è (1).

(1) Beni materiali e doti dell'animo (i cosiddetti beni) sono in sè semplicemente condizioni favorevoli dell'agire, nel senso che, comunque si agisca, la loro presenza ci faciliterà il compito. Ma la direzione stessa del nostro agire non può mai venir determinata da essi, bensì soltanto da un atto di scelta che, se è illuminato, mosso cioè da scienza, da cognizione dei valori, si indirizzerà al Bene; se invece è cieco, si volgerà al piacere. Tanto in un caso, quanto nell'altro, se la decisione interna vuol tradursi in azione realizzarsi nel mondo, necessiterà, in grado maggiore o minore, di quelle esterne condizioni che sono i beni. Ma l'etica antica, dominata com'è da una concezione pessimistica della realtà, tenderà a sottovalutare l'azione, restringendo il valore morale all'intenzione, perchè soltanto così, anche nelle circostanze più avverse, sarebbe stato possibile raggiungere il massimo valore morale ed attuare in pieno l'assoluta libertà del saggio. Dalla considerazione che i beni non avevano nessun valore morale, si ricavò così che non avevano dunque alcun valore, poichè non si intese che accanto al morale vi è un altro valore che è l'economico.

Di qui anche la sopravvalutazione della vita contemplativa sull'attiva, che è già affermata così decisamente da Platone; se Platone esige d'altra parte che il filosofo sia anche politico, non richiede meno che egli se ne stia chiuso nel suo studio, nè che faccia alcunchè per creare quelle circostanze esterne che sole gli

SOCRATE. Pertanto così è da dire in generale che per l'uomo tutte le altre cose dipendono dall'anima, e ciò che è dell'anima stessa (1) dal senno, se ha da esser bene; e giusta questo discorso assennatezza 89 dovrebbe esser ciò che è utile. Or diciamo che la virtù è utile?

MENONE. Certamente.

SOCRATE. Assennatezza dunque diciamo che è la virtù o tutta o per qualche parte?

MENONE. Mi pare, o Socrate, che quello che s'è detto sia detto bene.

SOCRATE. Dunque se la è così, i buoni non sarebber tali da natura.

MENONE. Non mi pare.

SOCRATE. Infatti dovrebbe accadere anche questo: se i buoni si avessero da natura, ci dovrebbero essere B anche di quelli che conoscessero tra i giovani chi ha l'indole buona, e questi noi ricevendo dietro le loro indicazioni li custodiremmo nell'acropoli, mettendoli sotto sigillo molto più che un tesoretto, ac-

permetterebbero un'azione politica; queste dovranno invece essergli offerte da un caso provvidenziale, poichè proprio il caso, la fortuna è la dominatrice di questo mondo esterno.

In generale l'etica antica non intese il valore della realtà economica, non intese che anche l'attività volta a procacciarsi i beni, il lavoro, ha valore.

(1) « Ciò che è dell'anima » sono quelle doti prima nominate; ma mi pare vi sia già un primo accenno alla dottrina delle parti dell'anima ed all'ordine che in essa si attua, quando il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ domini.

ciò nessuno li guastasse, ma quando fossero in età diventassero utili allo Stato.

MENONE. Sarebbe naturale, caro Socrate.

XXVI

SOCRATE. Ora poichè i buoni non sono buoni per natura, lo saranno allora per educazione? (1).

C MENONE. Mi pare che ormai così sia necessario. Ed è chiaro, o Socrate, data l'ipotesi che la virtù sia scienza, che la debba essere insegnabile.

SOCRATE. Forse, per Giove. Ma, se non l'avessimo ammesso rettamente? (2).

MENONE. Eppure pareva che prima si fosse detto bene.

SOCRATE. Ma bada che non solo nel primo convenga il dir bene, ma anche nell'ora e nel poi, se in esso ci ha da essere qualche cosa di sano (3).

D MENONE. E che? In rapporto a che, trovi difficoltà e non hai più fede che la virtù la sia scienza?

SOCRATE. Te lo dirò, caro Menone. Che la sia insegna-

(1) μαθήσει.

(2) In realtà che la virtù sia scienza non è più, a questo punto, un'ipotesi, ma una verità accertata, dimostrata; Socrate finge di ritenerla una semplice ipotesi per introdurre quest'ultima parte, ove metterà a confronto la scienza con l'opinione, la virtù vera con la falsa, la vera politica con la falsa politica.

(3) La verità, se è tale, è eterna. Si ricordi il *Critone* dove si dice che il Logos è immutabile ed i ragionamenti che Socrate ha fatto per il passato continueranno ad esser validi anche ora che lo porteranno alla morte. (46b-c).

bile, se è scienza, non ritiro che sia detto bene: ma che non sia scienza, guarda se io non ti paia ragionevolmente diffidare. Infatti dimmi: se una cosa qualunque sia insegnabile, e non soltanto la virtù, non è egli necessario che di essa vi siano anche maestri e scolari? (1).

MENONE. Mi pare!

SOCRATE. Dunque, all'opposto, *di ciò di cui non vi fossero nè maestri nè scolari, inferiremmo bene inferendo che non sia insegnabile? E

MENONE. Così è: ma maestri della virtù non ti pare che ce ne siano?

SOCRATE. Ho cercato (2) infatti più volte se di essa ci fosse qualche maestro, e ho fatto di tutto ma non sono capace di trovarne. Eppure io cerco insieme a molti (3) e sopra tutto con quelli che io possa credere praticissimi della faccenda. E appunto anche ora, o Menone, a proposito ecco che Anito

(1) Ma è chiaro che la validità dell'identità virtù=scienza non è affatto infirmata dal fatto che non vi siano maestri. La virtù-scienza non è un fatto, ma un programma ed un ideale; che non vi siano maestri di virtù prova soltanto che non vi sono uomini virtuosi. Ma è proprio vero che non vi siano maestri di virtù? e che altro è Socrate, e che altro fa Platone, aprendo quell'Accademia, di cui molti, e forse a ragione, hanno visto il bando proprio in questo *Menone*?

(2) È ricerca analoga a quella dell'*Apologia* se vi siano uomini sapienti.

(3) « assieme a molti », come ora con Menone e poi con Anito e altra volta con Protagora etc. gente tutta che non sono i primi venuti, ma politici, sapienti etc.

90

B

(1) ci si è seduto vicino, cui possiamo chiamare a parte dell'indagine, e lo chiameremmo a buon diritto. Perocchè costui, Anito, innanzi tutto viene da un padre ricco e saggio, Antemione, il quale diventò ricco non da un momento all'altro nè perchè gli altri gli donasse, come recentemente Ismenia tebano (2) che si prese le sostanze di Policrate, ma acquistandosele con la sua saggezza e diligenza, e oltre a ciò anche nel resto non parve essere cittadino superbo nè gonfio e soverchiante, ma fu uomo assestato e disinvolto: poi allevò ed educò questo figlio molto bene, come pare al popolo ateniese: lo eleggono infatti alle magistrature maggiori. È giusto dunque cercare con lui intorno ai maestri di virtù, se ci sono o non ci sono, e quali sono.

(1) Anito, il principale accusatore di Socrate, era uno dei capi del partito democratico ed, esule con Trasibulo, durante il governo dei Trenta, doveva essere uno dei cittadini più autorevoli dopo la restaurazione democratica, quando Socrate fu condannato. Vedi su di lui l'introduzione del Valgimigli alla sua traduzione dell'*Apologia* (Bari, 1932, pp. 10 segg.).

(2) Questo Ismenia tebano è nominato anche nella *Repubblica* (I, 336a), come uomo molto ricco e potente, assieme a Periandro, Perdicca e Serse, uomini tutti la cui dottrina di vita è racchiusa, secondo Socrate, nella massima del far bene agli amici, male ai nemici. Il Fraccaroli, nella nota al passo della sua traduzione (Firenze, ed. Nuova Italia, 1932, p. 49) l'identifica con quell'Ismenia di cui dice Senofonte (*Hell.*, III, 5, 1) che, ricevuta una somma dai Persiani (« le sostanze di Policrate » era modo proverbiale per indicare una grande ricchezza), per suscitare guerra contro gli Spartani, preso da loro, fu messo a morte (ibid. V, 35-36).

XXVII

Cerca pertanto, o Anito, insieme con me e con il tuo ospite Menone su questa faccenda, quali potrebbero essere i maestri. E considera così. Se volessimo che questo Menone diventasse un buon medico, da quali maestri lo manderemmo? Non forse dai medici? (1). C

ANITO. Precisamente.

SOCRATE. E se volessimo farlo un buon calzolaio, non dai calzolai?

ANITO. Sì.

SOCRATE. E così via?

ANITO. Precisamente.

SOCRATE. Ebbene dimmi di nuovo su questo stesso proposito. Mandandolo dai medici, diciamo noi, lo manderemmo a ragione, quando volessimo farne un medico? Ora quando diciamo così, non diciamo noi questo, che faremmo bene a mandarlo da coloro che si intendono dell'arte, anzi che da quelli che no, e che si fanno pagare (2) appunto per D

(1) Procedimento caro a Socrate questo di paragonare la virtù, « arte » della vita, con le altre arti e mestieri; come queste, così quella esige la competenza, dovrà cioè fondarsi sulla scienza.

(2) Che poi il maestro competente si distingue per il fatto che ricava denaro dal suo insegnamento, potrà andar bene per le altre arti, non certo per quella della vita. Nell'*Apologia* Socrate indica proprio in questo uno dei punti che maggiormente lo distinguono dai Sofisti, ch'egli dalla sua arte, a differenza di quelli, ha tratto non già ricchezza, ma povertà.

questo, dichiarandosi maestri di chiunque voglia andare ad imparare? Forse che dato questo scopo non lo manderemmo a proposito?

ANITO. Sì.

E SOCRATE. Dunque anche per sonare il flauto eccetera è allo stesso modo? È una grande stoltezza chi voglia fare d'uno un flautista non voler mandarlo da quelli che promettono insegnar l'arte e ne vivono (1), e andare a seccare altri cercando di imparare da loro, i quali nè presumono d'essere maestri, nè c'è di loro alcun discepolo di questo apprendimento che vorremmo imparasse da loro il nostro educando. Non ti pare sia una grande irragionevolezza? (2).

ANITO. Sì, per Giove, e anche insensatezza.

XXVIII

91 SOCRATE. Dici bene. Or dunque ci è lecito di prender consiglio, io e te, su quest'ospite nostro Menone. Poichè questo, o Anito, è un pezzo che mi dice che è desideroso di cotesta saggezza e virtù per la quale gli uomini governano bene le case e le

(1) cioè ne prendono mercede, come dice il testo greco.

(2) Socrate afferma che un maestro si distingue per questi tre caratteri: a) che si professi tale, b) che abbia discepoli, c) che prenda denaro per il suo insegnamento. I tre requisiti si trovano tutti nei Sofisti; ma che Socrate non li ritenga veri maestri perchè incompetenti, privi di scienza e soltanto forniti di empiria, dimostra il *Gorgia*.

città, e onorano i propri genitori, e sanno accogliere e accomiatare i forestieri come si addice ad uomo per bene. Considera pertanto questa virtù, B da chi lo manderemo per mandarlo come si deve. O non è chiaro, secondo il discorso fatto or ora, che <sarà> da costoro che professano di essere maestri di virtù, e si proferiscono indifferentemente (1) a chiunque dei Greci voglia imparare, fissando la mercede di questo e facendosela dare?

ANITO. E chi sono questi che dici, caro Socrate?

SOCRATE. Lo sai bene anche tu, che sono quelli che la gente chiama sofisti.

ANITO. Taci (2), Socrate, per Ercole. Che a nessuno C dei miei parenti nè familiari nè amici, nè cittadini, nè forestieri abbia a capitare addosso una tale demenza da cercar di costoro per farsi rovinare! Poichè questi sono la rovina aperta e la disgrazia (3) di quanti vanno con loro.

(1) Cioè senza distinzione di concittadini e forestieri. In alcuni dei Sofisti si era superata infatti la posizione tradizionale, che dava a contenuto della moralità la tradizione civica di una determinata polis, e si cercava di dettar norme che valessero per un generico « saper vivere ».

(2) In Greco è ben più forte, εὐφύμει : « non dir bestemmie ». Anito ha dei Sofisti la stessa stima che ha, nel *Protagora*, il portiere di Callia, e, pare, anche la stessa conoscenza (*Prot.* 314d).

(3) διαφθορά, così come sarà anche Socrate per i suoi accusatori (« corrompe i giovani », τοὺς νέους διαφθείρει) e quindi anche per Anito, che può ben averlo scambiato per un Sofista, con la grande esperienza che dice di avere di questi! e tanto più pericoloso per le critiche politiche che Socrate muoveva.

XXIX

SOCRATE. Che dici, o Anito? Questi dunque soli di quanti professano di saper rendere qualche utile servizio, tanto differiscono dagli altri che non solo non avvantaggiano come gli altri ciò che uno affidi loro, ma anzi all'opposto lo guastano? E per questo apertamente pretendono di farsi pagare? Io veramente non so come possa crederti. Io infatti so che un uomo solo, Protagora ha guadagnato più denari (1) da questo sapere, che non Fidia che ha eseguito così insignemente tante belle opere, e altri dieci scultori con lui. E poi dici una cosa ben strana, se quelli che lavorano nelle scarpe vecchie o rammendano gli abiti non potrebbero durare trenta giorni senza che ci si accorgesse che restituiscono gli abiti e le scarpe in peggiore stato di quando le ricevettero, ma se ciò facessero probabilmente morrebbero di fame, e Protagora continuò per oltre quarant'anni senza che tutta la Grecia si accorgesse che guastava coloro che andavano da lui e li rimandava peggiori di quando li aveva ricevuti. Poichè io credo ch'egli sia morto a circa settant'anni, e che abbia esercitato la professione per quaranta; e in tutto questo tempo ed anche fino a questo giorno non gli venne meno affatto la

(1) Socrate ironicamente misura la bravura dei Sofisti dalla quantità di denaro che hanno accumulato con il loro mestiere. Su questo insegnare per mercede cfr. *Apol.* 19 e segg.

stima. E non solo Protagora ma anche altri moltissimi, alcuni già prima di lui, ed altri che vivono anche adesso. Or diremo, secondo il tuo discorso, ch'essi sanno d'ingannare a di nuocere ai giovani? o che non se ne accorgono neppur essi? E a tal segno li riterremo insensati, loro che c'è chi li crede i più saggi degli uomini? 92

XXX

ANITO. Sono ben lungi, o Socrate, dall'essere insensati, ma lo sono ben di più quei giovani che danno loro denari, e anche più di questi quelli che glieli affidano, i parenti; e sopra tutti poi le città che permettono loro di venirvi e non li cacciano, sia un forestiero colui che si mette a fare, coteste cose, sia un cittadino. B

SOCRATE. Forse che, o Anito, qualche sofista ti ha fatto qualche torto, o perchè sei così inferocito contro di loro? (1).

ANITO. Per Giove, io non mi sono trovato mai con alcuno di essi, nè permetterei ci si trovasse mai alcuno dei miei.

SOCRATE. Non hai dunque alcuna esperienza di cotesti uomini.

ANITO. E così io rimanga.

SOCRATE. E come allora fai, caro mio, a sapere di co- C

(1) Lo sdegno di Anito contro i Sofisti è tale che Socrate l'interpreta come un risentimento personale.

testa faccenda se abbia in sè qualcosa di buono o di cattivo, quando ne sei affatto ignaro?

ANITO. Facilmente. Poichè costoro io so chi sono, ne abbia io esperienza o non ne abbia.

D SOCRATE. Un indovino, o Anito, forse tu sei: poichè come altrimenti tu ne sia informato, da quello che tu stesso dici, avrei di che meravigliarmi. Ma però non sono questi quelli che noi andiamo cercando, chi <cioè> sieno coloro dai quali andando Menone si guasterebbe: — questi infatti, se ti piace, siano pure i sofisti; — ma dimmi invece quelli altri, e fa di giovare a questo tuo amico paterno, indicandogli chi frequentando in una città così grande <com'è questa> potrebbe diventar di qualche conto in quella virtù che io ora ho descritto.

ANITO. E perchè non glieli indichi tu?

È SOCRATE. Ma quelli che io credeva fossero maestri di queste cose io li ho detti, e mi trovo aver detto una sciocchezza come tu dici, e forse cogli giusto. Or diglieli tu alla tua volta, da chi può andare degli Ateniesi. Di' un nome di chi ti pare.

XXXI

ANITO. E che bisogno c'è di sentire il nome di un uomo? In chiunque t'imbatta degli ateniesi, <dico> dei galantuomini (1), non ce n'è uno che non lo

(1) καλοκαγαθοι quelli cioè ritenuti tali dalla moltitudine, quelli che meglio impersonano il costume patrio. Così anche per

sappia render migliore che non farebbero i sofisti, sempre che voglia fare a modo (1).

SOCRATE. Ebbene costoro, i galantuomini, forse sono diventati tali così di colpo senza imparare da nessuno, e con tutto ciò sono capaci di insegnare agli altri quello che essi stessi non impararono?

ANITO. Anche questi io reputo che imparassero dai maggiori che furono pure galantuomini. O non ti pare che in questa città vi siano stati molti uomini per bene? (2). 93

SOCRATE. A me, o Anito, pare che e vi siano qui degli uomini bravi in politica, e che ve ne siano stati anche non meno che ora non ci sono. Ma furono poi essi bravi maestri della loro virtù? Perocchè questo è il punto sul quale verte ora il nostro discorso, non se vi siano qui ora o no delle brave persone nè se ve ne siano state per lo passato, ma è un pezzo che cerchiamo se la virtù sia una cosa insegnabile. E cercando questo cerchiamo se gli uomini bravi di questa virtù, sia tra quelli d'ora B

Meleto, nell'*Apologia*, buoni educatori sono tutti gli Ateniesi, ma proprio in quanto espressioni del νόμος, del costume patrio, 24d segg. le virtù si trasmetterebbero da una generazione all'altra, automaticamente, come avviene per la lingua materna, cfr. *Prot.* 327e segg.

(1) ἐάν περ ἐθέλῃ παίδεσθαι, purchè il discepolo voglia ubbidire.

(2) La domanda è pericolosa; Anito mette in dubbio il « patriottismo » di Socrate; (per la sua grettezza, patriottismo è naturalmente esaltare, senza alcuna discriminazione, tutto ciò che è patrio appunto perchè è patrio).

sia tra quelli di prima, questa virtù in cui erano bravi sapevano trasmetterla anche ad altri, o questa per l'uomo non è cosa che gli si possa trasmettere nè che possa ricevere l'uno dall'altro. Questo è ciò che cerchiamo da un pezzo io e Menone.

XXXII

Guarda infatti giusta lo stesso tuo ragionamento: Temistocle vorresti dire che non è stato un brav'uomo?

C ANITO. Io sì, anzi, e sopra tutti.

SOCRATE. Dunque che se ci fu uno che sia stato maestro della propria virtù, <doveva> lui pure esserne ottimo maestro?

ANITO. Io lo credo, se avesse voluto.

D SOCRATE. Ma credi tu che abbia potuto non volere che divenissero bravi anche altri, e sopra tutti il suo proprio figlio? (1). O tu pensi che gli abbia avuto mal animo e a bella posta non gli abbia trasmesso la virtù in cui egli era valente? O non hai sentito che Temistocle insegnò al figlio Cleofante a diventare buon cavaliere? Durava infatti a star ritto sui cavalli e così ritto riusciva a tirar d'arco e faceva altri molti mirabili esercizi, ch'egli gli aveva fatto insegnare, e lo rese esperto in tutto ciò che

(1) Se questi padri, che pur seppero trasmettere ai loro figli abilità tecniche, non riuscirono invece ad educarli nella virtù, è perchè di questa virtù erano privi essi stessi.

dipendeva dai buoni maestri. O non hai sentito contare questo dai vecchi?

ANITO. L'ho sentito.

SOCRATE. Non si potrebbe dunque accagionarne la natura del figlio che fosse cattiva.

ANITO. Forse no.

E

SOCRATE. E questo allora? Che Cleofante figlio di Temistocle sia stato uomo bravo e sapiente in ciò dov'era tale il padre suo, l'hai tu mai sentito dire da alcuno o vecchio o giovane?

ANITO. No affatto.

SOCRATE. Or crederemmo forse che in coteste cose egli volesse fare educare il proprio figlio, e in quella sapienza di cui egli stesso era sapiente non l'abbia fatto punto migliore dei suoi vicini, se la virtù fosse insegnabile?

ANITO. Per Giove, no, probabilmente.

XXXIII

SOCRATE. Eccoti quale maestro di virtù fu costui che tu sei d'accordo sia stato fra gli ottimi dei nostri maggiori. Or vediamone un altro, Aristide (1) figlio di Lisimaco. O non convieni che sia stato un valent'uomo? 94

ANITO. Io sì, in tutto e per tutto.

SOCRATE. Pertanto anche costui il proprio figlio Lisi-

(1) Aristide invece, nel Gorgia (526b), era stato risparmiato.

maco (1), in ciò che dipendeva dai maestri, lo educò meglio d'ogni altro Ateniese, ma ti pare egli che l'abbia reso uomo migliore di alcun altro? Con lui infatti ti sei trovato, e vedi che uomo è. E se vuoi, Pericle, uomo così magnificamente sapiente, sai che allevò due figliuoli, Paralo e Santippo?

B

ANITO. Lo so.

SOCRATE. Questi, come sai anche tu, li educò per cavalieri non inferiori ad alcuno in Atene e li ammaestrò nella musica nella ginnastica e nel resto, che dipende da un'arte, quanto alcun altro; e valent'uomini forse non li volle fare? Io credo che avrebbe voluto, ma che non la sia cosa insegnabile. Ed affinchè tu non creda sian pochi e i più da poco in Atene gli incapaci di queste faccende pensa che anche Tucidide (2) crebbe due figli, Melesia e Stefano, e li ammaestrò bene in tutto il resto e furono tra gli Ateniesi i più bravi ginnasti: l'uno infatti lo aveva affidato a Santia e l'altro ad

C

(1) Questo Lisimaco, figlio di Aristide, e Melesia, figlio di Tucidide, che è più sotto nominato, si son già trovati come protagonisti del *Lachete*, dov'è anche questione dell'educazione dei figli.

(2) Non lo storico, ma Tucidide, figlio di Melesia (il figliuolo ripeteva naturalmente il nome del nonno) capo del partito conservatore dopo Cimone, di cui era parente, avversario della politica periclea.

Eudoro, e quelli parevano allora i migliori lottatori. O non lo ricordi?

ANITO. Io sì, per udita.

XXXIV

SOCRATE. Ora è chiaro che costui non avrebbe mai insegnato ai propri figli quello dove per insegnare bisognava spendere, e dove non occorreva spendere niente per farli valentuomini, questo l'avrebbe trascurato, se fosse stato insegnabile. Ma o che Tucidide era forse un uomo di poco conto, e non aveva moltissimi amici in Atene e tra gli alleati? Egli era di un grande casato, ed era molto potente nella città e tra gli altri Greci, così che se questo fosse stato insegnabile, avrebbe potuto trovare chi sapesse render saggi i suoi figliuoli, sia dei cittadini sia dei forestieri, posto che per le cure dello Stato egli non ne avesse avuto agio. Ma, o amico Anito, <bada non sia così>, che la virtù non la si insegna. D

ANITO. Caro Socrate, mi pare che tu sia molto facile a dir male della gente; ed io perciò ti consiglierai, se vuoi darmi retta, di guardartene: poichè se c'è una città in cui sia più facile fare altrui anzi male che bene, questa è sopra tutte. E credo che anche tu stesso lo sappia (1). E

(1) La reazione di Anito e la conseguente minaccia non si intendono in alcun modo, se non si ammette che tutta la parte precedente sia una critica ai politici più famosi di Atene.

35 SOCRATE. Anito, caro Menone, mi pare che se la pigli con me, e non me ne meraviglio. Crede infatti, prima di tutto, che io diffami cotesti uomini, oltre di ciò crede di essere anche lui uno di costoro. Però se egli mai avrà a conoscere che cosa è il diffamare (1), cesserà di pigliarsela: ora intanto non lo sa. Or dimmi tu, non vi sono anche da voi (2) dei valentuomini?

MENONE. Certamente.

B SOCRATE. E che? Son costoro disposti a esibirsi maestri dei giovani, e a riconoscere che vi sono maestri della virtù e che la è insegnabile?

MENONE. No, per Giove, Socrate, ma talora li sentiresti dire che è insegnabile, e talora che no.

SOCRATE. E diremo allora che questi sono maestri di cotesta cosa, quando non son d'accordo loro neanche su ciò?

MENONE. Non mi pare.

SOCRATE. E che poi? I sofisti, costoro che soli si spacciano <per tali>, paiono a te maestri di virtù?

C MENONE. Questo appunto anzi mi stupisco di Gorgia, che non sentiresti mai da lui ch'egli prometta questa cosa, anzi ride degli altri quando sente che la

(1) Il dir male ($\kappa\alpha\chi\omega\varsigma$ λέγειν) è naturalmente, per Socrate, soltanto il dire cose contrarie alla verità.

(2) In Tessaglia cioè.

promettono. Invece egli dice che bisogna rendere abili a parlare.

SOCRATE. Neanche i sofisti dunque ti paiono esserne maestri?

MENONE. Non so che dire, caro Socrate; e succede anche a me come agli altri: ora mi paiono e ora non mi paiono.

SOCRATE. Or sai che non solo a te e anche agli altri che ^Dmenan vita politica pare talora che la sia insegnabile e talora che no, ma che anche il poeta Teognide dice queste stesse cose.

MENONE. In quale poema?

XXXVI

SOCRATE. Nelle elegie, dove dice: « E con quelli bevi e mangia, e con quelli sta a sedere, e cerca di piacere a quelli che valgono di più. Poichè da gente egregia cose egregie si apprendono, se invece ti mischi ai tristi, perderai anche il senno che hai » (1). Vedi ^E che in questi versi egli parla come se la virtù fosse insegnabile?

MENONE. Si vede.

SOCRATE. Ma in altri poco più sotto:

« E se il senno potesse fabbricarsi e piantarsi entro le teste » dice press'a poco, che:

(1) Sono i vv. 33-36 e poi i vv. 434-438 della silloge teognidea.

« molte mercedi e grandi potrebbero guadagnare »
quelli che sapessero far ciò, e che:

96 « Non nascerebbe da un padre prudente uno sciocco, chè ubbidirebbe ai saggi consigli. Ma, per quanto gli possa insegnare, non sapresti mai fare un uomo prudente da uno sciocco ».

Capisci ch'egli stesso contraddice sè stesso sullo stesso proposito?

MENONE. Si vede.

B SOCRATE. Sai pertanto dire un'altra cosa qualunque, della quale coloro che se ne professano maestri, nonchè essere riconosciuti maestri di alcuno, neppure si ammette che la sappiano essi, ma anzi che son male in gambe in questa stessa cosa che dicono d'insegnare, e coloro che son riconosciuti quanto a sè in essa belli e buoni, ora dicono che la si possa insegnare ed ora che no? Quelli che si trovano in tanta confusione d'idee su di una materia qualunque, li diresti tu poterne essere propriamente maestri?

MENONE. Per Giove, io no.

XXXVII

SOCRATE. Pertanto se nè i sofisti nè quelli che sono essi esperti d'una cosa ne sono maestri, è chiaro che neanche altri potrebbero esserlo.

MENONE. Non direi.

SOCRATE. E quando non vi son maestri, neanche scolari?

C MENONE. Mi pare che sia come tu dici.

SOCRATE. Ma siam rimasti d'accordo che quella cosa di cui non ci sono nè chi la insegni nè chi la impari non è insegnabile?

MENONE. Siam rimasti d'accordo.

SOCRATE. Ma della virtù non si vedono maestri in nessun luogo?

MENONE. Così è.

SOCRATE. E se non maestri neppur scolari?

MENONE. Così pare.

SOCRATE. La virtù dunque non dovrebbe essere insegnabile?

MENONE. Pare di no, se l'esame nostro è stato giusto. D
Così che mi meraviglio anche, caro Socrate, se mai dei galantuomini ce ne sono stati, o qual potrebbeb'essere il modo perchè abbiano a nascere.

SOCRATE. C'è da credere, o Menone, che io e tu siamo uomini da poco, e che te Gorgia non ti abbia sufficientemente istruito e me Prodico (1). Tanto più dunque dobbiamo porre mente a noi stessi e cercare chi in un modo e nell'altro ci faccia migliori. E dico questo guardando alla questione d'or E ora, come risibilmente non ci siamo accorti, che

(1) Anche altrove Platone fa di Prodico il maestro di Socrate (ad es. *Prot.* 341a) e forse l'attenzione che Prodico portava al linguaggio non dovette essere priva di interesse per lui; certo è che Socrate doveva amare ben più questo maestro di parole che non gli altri Sofisti, maestri di discorsi; nè doveva dispiacergli il contenuto morale ch'è nel suo celebre mito di Ercole al bivio, riportatoci da Senofonte nei *Memorabili*.

non solo quando la scienza li guida le cose riescono agli uomini bene e rettamente, e che senza conceder questo <— che non solo per la scienza ma anche per qualche altra cosa —> naturalmente ci sfuggiva anche il conoscere in che modo si abbiano i galantuomini.

MENONE. Come dici questo, o Socrate?

XXXVIII

SOCRATE. Così: che gli uomini buoni devono essere utili, questo almeno lo abbiamo ammesso rettamente, che non potrebb'essere altrimenti. Non è vero?

MENONE. Sì.

97 SOCRATE. E che saranno utili se ci guidino rettamente nelle nostre azioni, anche questo lo abbiamo ammesso rettamente?

MENONE. Sì.

SOCRATE. Ma se non sia possibile guidar rettamente se non a chi ne abbia la scienza, su questo punto siamo come coloro che si sono accordati non rettamente.

MENONE. In che senso intendi *rettamente*?

SOCRATE. Ti dirò: se uno sapendo la strada che va a Larissa, o altrove dove tu voglia, s'avviasse e guidasse gli altri, non li guiderebbe egli bene e rettamente?

MENONE. Certo che sì.

B SOCRATE. E che? Se uno immaginasse rettamente quale è questa strada, senza però esserci mai andato nè saperla, non guiderebbe bene pure lui?

MENONE. Senza dubbio.

SOCRATE. E fintanto che egli conservi la retta opinione su ciò di cui l'altro ha la scienza, egli non sarà punto peggior guida, egli che crede il vero ma non ne ha la scienza, dell'altro che ha questa scienza.

MENONE. Punto peggiore.

SOCRATE. L'opinione verace pertanto per il retto operare non è peggiore guida della scienza. E questo è ciò che intralasciavamo poco fa nella ricerca intorno alla virtù, che cosa essa fosse, dicendo che solo la scienza era guida al bene operare; mentre era tale la vera opinione altresì. C

MENONE. Così pare.

SOCRATE. Non è punto dunque meno utile la retta opinione della scienza.

MENONE. Fino a questo punto per altro, o Socrate, che chi ha la scienza la dovrebbe imbroggiar sempre, e chi la retta opinione talora può imbroggiarla e talora no.

XXXIX

SOCRATE. Come dici? Chi abbia sempre la retta opinione non la imbroggierebbe sempre, fino a che sia retta opinione?

MENONE. Mi pare che ciò sia necessario: così che mi colpisce, caro Socrate, così stando la cosa, in che mai la scienza valga di più della retta opinione, e in che cosa l'una sia diversa dall'altra. D

SOCRATE. Sai poi perchè questo ti colpisce o te lo dico io?

MENONE. Dimmelo, proprio.

SOCRATE. Perchè non hai posto mente alle statue di Dedalo (1); e forse da voi non ve ne sono.

MENONE. A che proposito dici questo?

E SOCRATE. Poichè anche queste, se non sian legate fuggono e scappano via, e se son legate restan lì.

MENONE. E che pertanto?

98 SOCRATE. Delle statue di lui possederne una sciolta non è cosa di gran prezzo, come uno schiavo fuggitivo, — poichè non la ti resta, ma legata vale molto. Sono opere infatti molto belle. Or a che proposito dico ciò? A proposito delle opinioni, quelle vere. Poichè anche le opinioni, quelle vere, per quel tempo che rimangono, sono un bell'affare, e procacciano ogni bene. Troppo tempo per altro non vogliono restare, ma scappano via dall'anima dell'uomo, così che non valgono molto, fino a che uno non le abbia legate col ragionamento di causalità (2). E questo è, caro Menone, la reminiscenza, come abbiamo riconosciuto in ciò che si è detto prima. Quando poi sian legate, innanzi tutto diventano scienza, e inoltre rimangono. E per questo appunto la scienza vale di più della retta opinione e sulla retta opinione la scienza per questo legame si segnala.

MENONE. Per Giove, o Socrate, v'è una certa somiglianza.

(1) Il mitico padre della scultura, delle cui opere, tanto eran vive, si diceva dovessero esser legate perchè non sfuggissero (o perchè, per primo — come precisa un'altra tradizione — aveva rappresentato le gambe, ch'erano unite nella scultura arcaica, come divise).

(2) αιτίας λογισμῶ.

XL

SOCRATE. Eppure anch'io non dico perchè sappia ma **B** congetturando. Che del resto sia una cosa diversa la retta opinione ed il sapere, non mi pare che questo sia del tutto congettura, ma se altra cosa mai dicessi di sapere, e direi di poche, questa sarebbe una di quelle che vorrei ammettere che so.

MENONE. E tu dici, o Socrate, molto giustamente.

SOCRATE. E che? Non giustamente anche questo, che la retta opinione guidando l'esecuzione di ciascuna cosa ne venga a capo non peggio della scienza?

MENONE. Anche questo mi pare che tu dica vero.

SOCRATE. In nulla dunque la retta opinione è peggiore **C** della scienza, nè meno utile per la pratica, nè l'uomo che ha la retta opinione di quello che ha la scienza.

MENONE. Così è.

SOCRATE. E che l'uomo buono è anche utile l'abbiamo pure ammesso.

MENONE. Sì.

SOCRATE. Poichè dunque non solo per la scienza vi potrebbero essere uomini buoni e utili agli Stati, se ve ne fossero, ma anche per la retta opinione, e di queste due nè l'una nè l'altra è data da natura agli uomini, nè la scienza nè l'opinione vera, nè sono acquisibili..... O ti pare che o l'una o l'altra si abbia da natura? **D**

MENONE. Non mi pare.

SOCRATE. Poichè dunque non da natura, neanche i buoni potrebbero esser buoni da natura.

MENONE. No di certo.

SOCRATE. E poichè non da natura, abbiamo esaminato le conseguenze, se era cosa insegnabile.

MENONE. Sì.

SOCRATE. E ci parve insegnabile, qualora la virtù fosse coscienza? (1).

MENONE. Sì.

SOCRATE. E che se fosse insegnabile sarebbe coscienza?

MENONE. Perfettamente.

SOCRATE. E che qualora ve ne fossero maestri la sarebbe insegnabile, e se no, non insegnabile?

MENONE. Appunto.

SOCRATE. Ma abbiamo riconosciuto che di ciò maestri non ve ne sono?

MENONE. Così è.

SOCRATE. Abbiám riconosciuto dunque che nè è insegnabile nè è scienza?

MENONE. Precisamente.

SOCRATE. Ma siamo però d'accordo che è un bene?

MENONE. Sì.

SOCRATE. E che buono e utile è ciò che ne guida rettamente?

MENONE. Perfettamente.

99 SOCRATE. E che ci guidan rettamente queste due sole cose, l'opinione vera e la scienza, e che l'uomo che le ha è buona guida. Poichè ciò che avviene per caso non avviene per umana direzione, e in quanto l'uomo è duce a rettitudine gli è da queste due cose, l'opinione vera e la scienza.

MENONE. Così mi pare.

(1) φρόνησις.

XLI

SOCRATE. Ora poichè non è insegnabile, la virtù non è più scienza?

MENONE. Pare di no.

SOCRATE. Delle due cose dunque che c'erano buone ed **B** utili l'una è sfumata, e la scienza non ci potrebbe esser guida nel vivere sociale.

MENONE. Non mi pare.

SOCRATE. Non dunque per qualche sapere nè perchè fossero sapienti, quei tali uomini reggevan le città, i Temistocli e gli altri che il nostro Anito or ora nominava. E perciò anche non sono capaci di render tali gli altri quali sono essi, poichè non per scienza sono tali.

MENONE. Pare, o Socrate, che sia così come tu dici.

SOCRATE. Se non per scienza dunque resta che sia per **C** retta opinione, della quale usando gli uomini politici tengono diritte le città, punto differendo in consapevolezza dagli indovini o vaticinatori: anche questi infatti dicono molte cose vere, ma non sanno nulla di ciò che dicono.

MENONE. Rischia d'essere così.

SOCRATE. Or non è a proposito, o Menone, questi uomini chiamarli divini, i quali senza averne intelligenza riescono a bene in molte grandi cose tra quante ne fanno e ne dicono?

MENONE. Perfettamente.

SOCRATE. A buon diritto dunque potremo chiamare divini i vaticinatori e i profeti e tutti i pertinenti a **D** poesia; e i politici non meno di questi potremo dire

che sono divini e invasati, come quelli che sono ispirati e soggiogati da un Dio, quando l'azzeccano a dirne molte grandi cose senza saper nulla di ciò che dicono.

MENONE. Perfettamente.

SOCRATE. E anche le donne infatti, o Menone, i bravi uomini li chiamano divini, e i Lacedemoni quando lodano un brav'uomo, divino, dicono, è costui (1).

E MENONE. E pare davvero, o Socrate, che dicano bene. Sebbene forse Anito qui si corruccia di questi tuoi discorsi.

XLII

SOCRATE. Non me ne importa affatto. Con costui, o Menone, discuteremo anche dopo; adesso, se noi in tutto questo discorso abbiamo indagato e ragionato bene, la virtù dovrebb'essere nè connaturata <all'uomo> nè insegnabile, ma infusa per fato divino (2) senza consapevolezza in coloro in cui sia infusa, sempre che non ci fosse tra gli uomini politici uno sì fatto da saper render politico anche altri, E se vi fosse si potrebbe dire di lui tra i vivi press'a poco ciò che disse Omero (3) di Tiresia tra i morti, quando disse di lui che solo di quelli nell'Ade ha coscienza, e le altre sono om-

100

(1) Così anche in Aristotele, *Eth. Nic.* 145 a 27.

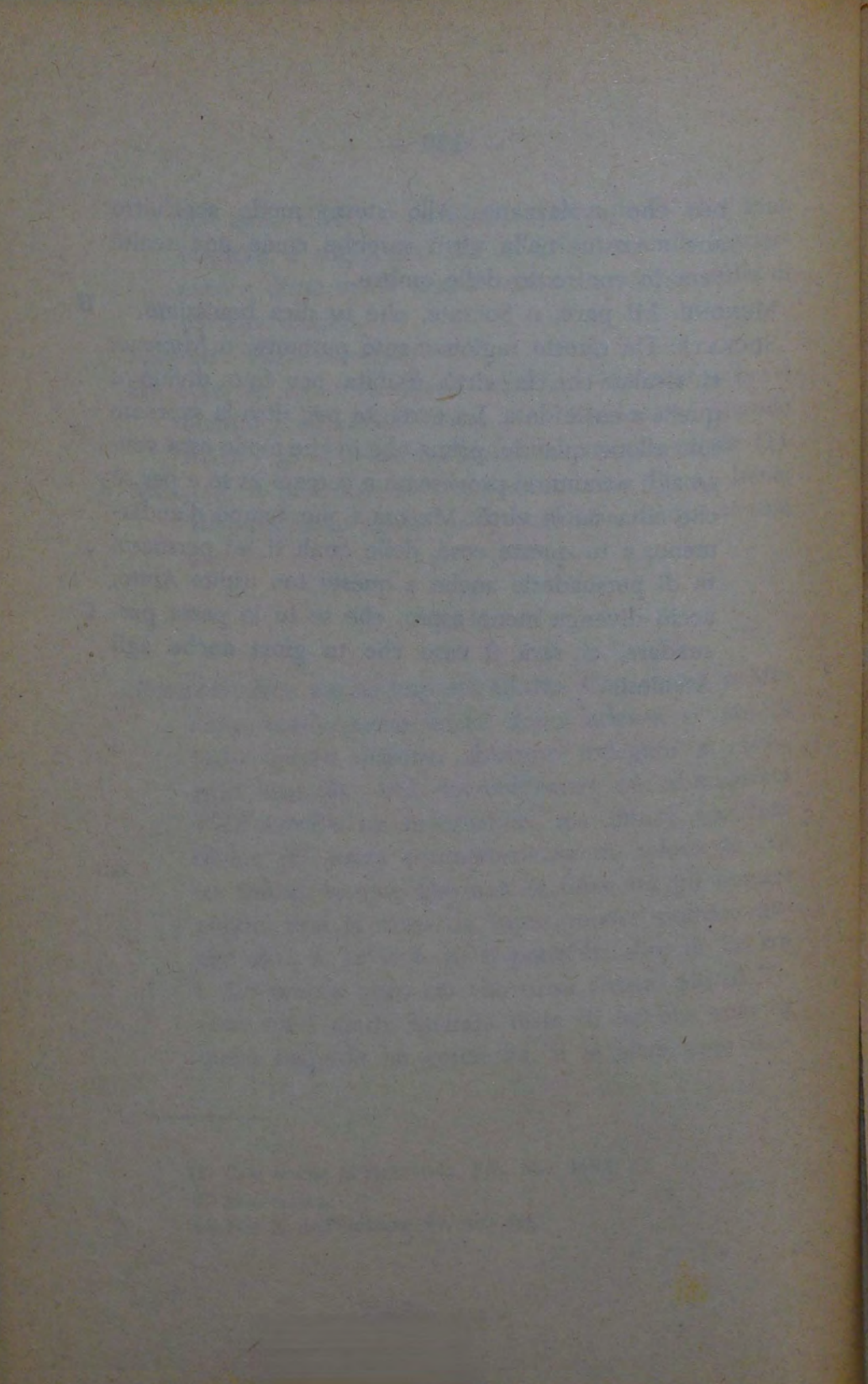
(2) *θεῖα μορφή.*

(3) Nel X dell'Odissea, vv. 495 seg.

bre che svolazzano. Allo stesso modo senz'altro anche costui nella virtù sarebbe come una realtà vera in confronto delle ombre.

MENONE. Mi pare, o Socrate, che tu dica benissimo. **B**

SOCRATE. Da questo ragionamento pertanto, o Menone, ci risulta che la virtù è data per fato divino a quelli a cui è data. La certezza per altro la sapremo solo allora, quando, prima che in che modo essa venga agli uomini, ci proveremo a cercare in sè e per sè che cosa sia la virtù. Ma ora è pur tempo d'andarmene; e tu queste cose, delle quali ti sei persuaso, fa di persuaderle anche a questo tuo ospite Anito, acciò divenga meno aspro, che se tu lo possa persuadere, ci sarà il caso che tu giovi anche agli Ateniesi. **C**



APPENDICE

Dei luoghi della traduzione del Fraccaroli che sono stati mutati, si dà a sinistra la correzione; a destra, a riscontro, la lezione originale.

- | | |
|---|--|
| 71a dal sapere se sia insegnabile. | dal sapere che sia insegnabile |
| 72a non è difficile dire | non è che manchi per dire |
| 83b quadruplo | quattro volte |
| 86a è chiaro infatti che in ogni tempo è o non è uomo | è chiaro infatti che è in ogni tempo, o l'uomo non è. |
| 89b Ora poichè i buoni non sono buoni per natura, lo saranno allora per educazione? | Ora poichè i buoni sono buoni non per natura, allora per educazione? |
| 89c Me. Eppure pareva che prima si fosse detto bene. | Me. Eppure pareva or ora che si fosse detto bene. |
| So. Ma bada che non solo nel primo convenga il dir bene, ma anche nell'ora e nel poi. | So. Ma bada che non solo nell'ora convenga il dir bene, ma anche nell'ora e nel poi. |
| 91c tale demenza da cercar di costoro per farsi rovinare. | tale demenza di cercar da costoro a farsi rovinare. |
| 96a nonchè essere. | non che siano. |

INDICE

AVVERTENZA	p.	5
INTRODUZIONE	»	9
IL MENONE		
I.	»	45
II.	»	47
III.	»	49
IV.	»	51
V.	»	54
VI.	»	56
VII.	»	58
VIII.	»	60
IX.	»	62
X.	»	65
XI.	»	69
XII.	»	71
XIII.	»	73
XIV.	»	76
XV.	»	77
XVI.	»	79
XVII.	»	82
XVIII.	»	86
XIX.	»	88
XX.	»	90
XXI.	»	92
XXII.	»	94
XXIII.	»	96
XXIV.	»	99
XXV.	»	101
XXVI.	»	104

XXVII.	»	107
XXVIII.	»	108
XXIX.	»	110
XXX.	»	111
XXXI.	»	112
XXXII.	»	114
XXXIII.	»	115
XXXIV.	»	117
XXXV.	»	118
XXXVI.	»	119
XXXVII.	»	120
XXXVIII.	»	122
XXXIX.	»	123
XL.	»	125
XLI.	»	127
XLII.	»	128
APPENDICE	»	131

E₂



*Finito di stampare il 9 Ottobre 1948
nella Tipografia Giuntina
della S. A. Arti Grafiche
in Firenze - Via del Sole, 10*

PENSATORI ANTICHI E MODERNI

1. GUZZO A., *Giudizio e azione.*
2. KANT E., *Fondamenti della metafisica dei costumi.* Introduzione e note di V. Delbos. A cura di E. Carrara; 4ª edizione corretta.
3. CARTESIO R., *Discorso sul metodo.* Introduzione e note di E. Gilson, traduzione di E. Carrara; 9ª ristampa.
4. PLATONE, *Libri VI^o e VII^o della Repubblica.* Tradotti da G. Fraccaroli e annotati da M. Valgimigli e L. Minio Paluello; 3ª edizione.
5. — *Libro X della Repubblica.* Tradotto da G. Fraccaroli e annotato da M. Valgimigli e L. Minio Paluello; 5ª ristampa.
6. — *Il Fedone, ovvero della immortalità dell'anima.* Traduzione di F. Acri. Introduzione e note di E. Carrara; 6ª ristampa.
7. ARISTOTELE, *L'Etica Nicomachea.* Luoghi scelti e tradotti. Introduzione e note di M. Pirrone; 3ª edizione.
8. CAIRD E., *Il Cartesianismo* (Cartesio, Malebranche, Spinoza). Traduzione di M. C. Bombelli.
9. CARTESIO R., *I principi della filosofia.* Libro I (Principi della conoscenza umana). Traduzione, introduzione e commento di I. Sciaky; 2ª edizione.
10. ARISTOTELE, *La Poetica.* Traduzione, introduzione e note di F. Albergiani; 4ª edizione.
11. PLATONE, *Il Gorgia.* Versione italiana di G. Fraccaroli; a cura di P. Ubaldi; 4ª edizione.
12. GRASSI E., *Dell'apparire e dell'essere.* Seguito da linee della filosofia tedesca contemporanea.
13. FEDERICI F., *La filosofia dei valori di Heinrich Rickert.*
14. LEIBNITZ G. G., *La Monadologia.* Introduzione e commento di E. Boutroux; a cura di J. Colombo; 7ª edizione.
15. PLATONE, *Il Critone.* Traduzione, introduzione e commento di G. Lombardo; 1ª ristampa.
16. ANSELMO D'AOSTA, *Monologion.* Introduzione, traduzione e commento di L. Bandini.
17. QUADRI G., *Il pensiero filosofico in S. Agostino, con particolare riguardo al problema dell'errore.*
18. PLATONE, *La Repubblica.* Tradotta da G. Fraccaroli. Luoghi scelti e annotati da M. Valgimigli e L. Minio Paluello; 5ª ristampa.
19. LOMBARDI F., *Ludovico Feuerbach.* Seguito da una scelta di passi tradotti.
20. FEDERICI AIROLDI G., *Interpretazione del problema dell'essere in Maurice Blondel.*
21. VARISCO B., *Conosci te stesso.* Brani scelti e coordinati a cura di G. Alliney.
22. LOMBARDI F., *Kierkegaard.* Con una scelta di passi nuovamente tradotti, una bibliografia e due tavole f. t.
23. SCIACY I., *Avviamento storico allo studio della filosofia.* Volume I: Da Talete a Occam.
24. AGOSTINO, *De vera religione.* Introduzione, traduzione e commento di P. D. Bassi.
25. BACONE F., *Nuovo organo.* Traduzione, prefazione, commento ed esposizione degli aforismi omissi di A. Saloni; 2ª edizione.
26. ROLLA G., *Saggio critico sul Fedone.*
27. CASSIRER E., *Il problema G. G. Rousseau.* Traduzione di M. Albanese. 2ª ediz.
28. DENTI M. A., *Scienza e filosofia in Meyerson.* Prefazione di A. Banfi.
29. GALILEI G., *Antologia.* Pagine scelte, ordinate e annotate con introduzione a cura di A. Banfi; 2ª edizione.
30. LEIBNITZ G. G., *Nuovi saggi sull'intelletto umano.* Prefazione e Libro I. Introduzione traduzione e commento di A. Giannotti; 2ª edizione.
31. VARISCO B., *I massimi problemi.* Brani scelti e coordinati a cura di G. Alliney.
32. AGOSTINO, *Confessioni* (Estratti). Introduzione, traduzione e commento di E. Vigorita; 1ª ristampa.
33. PLATONE, *Il Menone.* Versione italiana di G. Fraccaroli, introduzione e note di D. Pesce. 1ª ristampa.
34. VARISCO B., *Conosci te stesso.* Nuova edizione integrale a cura di E. Codignola.
35. — *I massimi problemi.* Nuova edizione integrale a cura di E. Codignola.
36. PLATONE, *L'apologia di Socrate.* Traduzione, introduzione e commento di G. Lombardo; 2ª ristampa.
37. CAPITINI A., *Saggio sul soggetto della scienza.*
38. PLATONE, *Il Protagora.* Introduzione, traduzione e commento di D. Pesce.
39. POINCARÉ E., *Il valore della scienza.* Traduzione, introduzione e note di F. Alliney.
40. BOUTROUX E., *L'idea di legge naturale in scienza e nella filosofia contemporanea.* Introduzione, traduzione e note di F. Bartolomeis.