

«Anamnesis» ed emancipazione

di Maria Chiara Pievatolo

Even though Plato recognized the importance of the female question, difference feminism accuses him of ignoring the peculiarity of women in order to assimilate them to men. A reading of the *Meno*, however, can demonstrate that with the myth of the immortal soul and his theory innate knowledge transcending the body, object to *anamnesis*, Plato points to a third way: the search starting from knowledge and historic differences, that tries to transcend them and confronts them critically.

1. Simone de Beauvoir e i femminismi

Chiunque voglia affrontare la riflessione femminista sul *gender* – il sesso nella sua elaborazione sociale e culturale – deve tuttora prendere le mosse dal libro di Simone De Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* (1949). Questo volume è la radice dei femminismi dei decenni successivi: il femminismo dell'uguaglianza, il femminismo della differenza, il femminismo post-moderno.¹ Il primo femminismo si propone di costruire un discorso comune che sappia includere le donne; il secondo, di valorizzare le donne in quanto «altro», rispetto alle pretese totalizzanti del pensiero umano, che in verità è soltanto maschile. Sul piano politico, il femminismo dell'uguaglianza mira, conseguentemente, a rivendicare per le donne gli stessi diritti e le stesse opportunità degli uomini; il femminismo della differenza vuole, di contro, valorizzare la diversità femminile e chiede per le donne diritti e opportunità specifiche, o «diritti sessuati». Esiste, infine, un femminismo post-moderno che tratta ogni identità – ugualitaria o differenziale – come una finzione, e smaschera o decostruisce monismi e dualismi come semplici concrezioni storico-culturali. Il femminismo dell'uguaglianza tratta se stesso come provvisorio: quando le donne saranno pienamente incluse nel discorso pubblico, non ci sarà più bisogno di una filosofia femminista, perché la filosofia in quanto tale sarà diventata maschile e femminile a un tempo, cioè pienamente umana. Il femminismo della differenza, di contro, ritiene che sia impossibile risolvere il pensiero femminista nella filosofia in generale perché la differenza sessuale è essa stessa irriducibile.

¹ Per una bibliografia ragionata sul pensiero femminista si veda F. DI DONATO, *La teoria femminista. Una bibliografia*, in «Bollettino telematico di filosofia politica», <<http://bfp.sp.unipi.it/biblio/dd/home.htm>>.

La donna, scriveva Simone De Beauvoir, si determina e si differenzia in relazione all'uomo, non l'uomo in relazione a lei. Egli è il soggetto, l'assoluto, lei è l'altro. Il soggetto si pone solo opponendosi; vuole affermarsi come essenziale e costruire l'altro come inessenziale. Le donne, poiché non hanno – a differenza di quanto avviene per una classe, una etnia, una cultura oppressa – niente di peculiare, hanno accettato di fare la parte dell'«altro» in quanto oggetto privo di libertà.²

«Ogni individuo che vuol dare un significato alla propria esistenza sente un bisogno infinito di trascendersi. Ora la situazione della donna si presenta in questa singolarissima prospettiva: pur essendo come ogni individuo umano una libertà autonoma essa si scopre e si sceglie in un mondo in cui gli uomini le impongono di assumere la parte dell'Altro. In una parola, pretendono di irrigidirla in una funzione di oggetto e di votarla all'immanenza perché la sua trascendenza deve essere trascesa da un'altra coscienza essenziale e sovrana».³

Simone De Beauvoir, da esistenzialista, ragiona ella stessa in termini dualistici: o si è liberi e in grado di trascendere la propria «natura», verso una libertà che si connota solo negativamente, come nulla d'essere, o si è oggetti e incatenati ad essa. *Tertium non datur*. Questa dualità fra essere e nulla è difficilmente eludibile in una prospettiva emancipazionista: liberare le donne deve essere qualcosa di diverso dall'incatenarle, semplicemente, a una nuova identità.

I femminismi successivi hanno cercato l'emancipazione della donna o rivendicando la sua uguale libertà di trascendersi, o enfatizzando la sua alterità. Non è casuale che questi femminismi, traendo la loro origine da una filosofia che accetta il dualismo come dato di fatto, siano anch'essi dualisti, perfino nel modo in cui si affrontano a vicenda. Per le pensatrici della differenza «emancipazionista» suona come un insulto, perché emanciparsi significa rinnegare se stesse per assimilarsi a una essenza aliena: la libertà e l'uguaglianza sono vuote soltanto a parole, perché impongono, di fatto, dei contenuti definiti in senso maschile. Le femministe dell'uguaglianza, di contro, accusano le colleghe di voler creare una sorta di «gineceo del 2000»,⁴ cioè di perpetuare, col pretesto di volerlo valorizzare, il carattere di «oggetto» e di «naturalità» in cui la società patriarcale ha confinato le donne.

2. *Il dilemma platonico*

Platone è il primo grande filosofo che pone il problema dell'uguaglianza femminile; ed è, nello stesso tempo, un oggetto di scontro fra i due femminismi. Riconosce i diritti delle donne, rendendole uguali, oppure ne disconosce la peculiarità riducendole a «uomini onorari»?

² S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, trad. it., Milano 1997 (ed. orig., Paris 1949), p. 16.

³ *Ibidem*, p. 27.

⁴ A.M. GALOPPINI, *Il lungo viaggio verso la parità*, Pisa 1992, p. 342.

Secondo Giulia Sissa,⁵ l'argomento di *Resp.* 452b ss. a favore dell'irrilevanza della differenza sessuale per quanto concerne l'assegnazione delle occupazioni è discriminatorio e sessista. Il Socrate della *Repubblica* afferma, contro un ipotetico interlocutore il quale fa proprio il buon senso tradizionale, che il genere è un criterio di distinzione rilevante esclusivamente per la procreazione, mentre sul piano della divisione sociale e tecnica del lavoro contano solo le attitudini individuali. «All'interno di questa identità sopravvive impunemente la peggiore delle differenze, l'ineguaglianza qualitativa, l'inadeguatezza, l'inferiorità». Infatti le donne, nella città ideale, fanno le stesse cose che fanno gli uomini, ma meno bene; e Socrate, «con una grossolana decisione di non pertinenza del discorso», liquida «la specificità e la realtà del lavoro femminile», che ha a che vedere con la cucina e con la tessitura, e che egli si guarda bene dal valorizzare. In questo modo, la dissomiglianza sessuale viene «concepita come una variante individuale: ogni individuo sarà più o meno abile, in una data attività, secondo che sia maschio o femmina».⁶

Sylviane Agacinski⁷ critica la tradizione «universalista», la quale rimanda a una definizione dell'uomo che non deve comprendere nessuna determinazione particolare, come la lingua, il colore della pelle, la religione e il sesso. Questa concezione, secondo l'autrice, è fallace perché confonde dei caratteri aleatori con un carattere universale «in senso logico», come è a suo dire il sesso. Tener conto della differenza dei sessi non comporta una rinuncia all'universale, ma permette di ravvisarne il contenuto concreto e differenziato. Il modo di pensare «universalista» si ricollega a una tradizione metafisica che, da Platone fino a Kant, oppone l'esperienza al mondo delle idee astratte. L'individuo è trattato come un puro soggetto pensante, indipendentemente dalla sua esistenza concreta, ed è visto come asessuato. La

⁵ G. SISSA, *Platone, Aristotele e la differenza dei sessi*, in G. DUBY - M. PERROT, *Storia delle donne. L'antichità*, a cura di P. SCHMITT PANTEL, Roma - Bari 1997, pp. 72-73.

⁶ Questa tesi è discutibile per due ragioni. In primo luogo, se la differenza sessuale fosse un criterio che ci permette di predire con assoluta certezza l'inferiorità di un sesso rispetto all'altro nel grado, non sarebbe una variante individuale. Socrate e Glaucone, in *Resp.* 455a ss. affermano che il sesso non può essere un criterio per prevedere il grado di eccellenza individuale in una medesima attività, sebbene ritengano che le donne siano in generale inferiori agli uomini. Questa affermazione è coerente con l'idea che la *physis* di una persona non vada intesa come un intero dato, ma come qualcosa che si rivela, nelle singole attività, solo se messa alla prova (455b-c). In secondo luogo, nell'economia del ragionamento del V libro della *Repubblica*, la mossa di valorizzare le tradizionali attività femminili sarebbe stata non solo controproducente, ma autolesionista. L'argomentazione viene sviluppata per dimostrare a un interlocutore, ipotetico nel dialogo, ma realissimo al tempo di Platone – e forse anche oggi –, che non esistono attività specificamente femminili o maschili, e dunque nulla vieta alle donne di accedere all'istruzione e alla politica. Per questo, tutto quello che si può concedere al senso comune è una molto generica differenza nel grado, che si potrebbe accertare caso per caso solo se tutti gli uomini e tutte le donne venissero messi alla prova. Che cosa sarebbe successo se Socrate avesse valorizzato la cucina e la tessitura, in quanto attività femminili? Il suo ipotetico interlocutore, molto semplicemente, avrebbe avuto il destro di concludere che, poiché esistono attività specificamente connesse alla *physis* femminile, allora le donne devono essere assegnate a queste, in base al principio della giustizia come attribuzione a ciascuno del compito che più gli si addice. E così nell'ottima *polis*, non ci sarebbero state guerriere, filosofe e regine, ma solo tessitrici e cuoche, come era normale nel mondo di Platone, che è, per molti versi, ancora il nostro.

⁷ S. AGACINSKI, *Politique des sexes*, Paris 1998; trad. it. *La politica dei sessi*, Milano 1998.

Repubblica ci appare uno stato totalitario perché ha la pretesa di imporre a tutti un modello uniforme, omosessuale. La differenza sessuale è ridotta a una differenza biologica, che conta solo per gli accoppiamenti eugenetici, stabiliti dall'autorità politica, come se i cittadini fossero una mandria di animali. Anche l'indifferenza platonica verso il sesso per la distribuzione di ruoli e mestieri si dà a prezzo di una insignificanza della differenza sessuale. Non si può paragonare la differenza fra calvi e chiomati dell'esempio socratico, nel quale si illustra l'irrelevanza di questa differenza in relazione al mestiere di calzolaio, alla differenza sessuale, perché la seconda è assoluta, mentre la prima comporta una serie di passaggi intermedi.⁸

Il femminismo della differenza contesta che «le donne, nonostante siano donne, siano incluse come se fossero uomini».⁹ Tuttavia, perché questa contestazione non si riduca a retorica, il pensiero della differenza dovrebbe essere in grado di spiegare in che modo è possibile includere le donne «come se fossero donne». Forse negando loro la stessa educazione e le stesse opportunità dei maschi e la possibilità di costruire la propria *physis* mettendola alla prova, come sognava Platone? In che modo è possibile affermare la diversità femminile senza confinare – in pratica se non in teoria – le donne in una essenza definita in anticipo e una volta per tutte? In che modo affermare la diversità femminile senza privarsi di un'arma potente come l'uguaglianza platonica?

La femminista dell'uguaglianza Susan Moller Okin¹⁰ afferma che, in un mondo ferocemente esclusivo e misogino come quello greco antico, Platone scopre, quasi suo malgrado, il problema delle donne non appena tenta di formulare, in base a un canone di uguaglianza geometrica, un paradigma unitario e riformatore di giustizia politica. Questo lo conduce ad affrontare il problema della famiglia come luogo di potere e di interessi privati, che si contrappongono all'interesse pubblico. Platone è talmente radicale da proporre di eliminare la famiglia e di trasformare la comunità politica in

⁸ Questa tesi contiene almeno due difficoltà. In primo luogo, nel V libro della *Repubblica* Socrate non descrive gli individui come esseri pensanti asessuati. Anzi, non affronta affatto il tema della natura dell'uomo nel suo complesso, ma lo tratta sempre soltanto «in relazione a» qualche problema ben determinato – per esempio quello dell'assegnazione di una occupazione. La *physis* è qualcosa che emerge, di volta in volta, se viene messa alla prova, in un determinato campo. In secondo luogo, l'efficacia della metafora dell'irrelevanza dell'essere calvi e chiomati per praticare la nobile arte del calzolaio non viene inficiata anche qualora si considerasse la differenza sessuale assoluta e binaria, rispetto agli infiniti gradi intermedi intercorrenti fra chi ha il cranio completamente glabro e chi lo ha ornato da una capigliatura foltissima. È forse rilevante il carattere discreto o continuo di una differenza, per stabilire la sua attitudine a essere il criterio discriminante per l'accesso a una professione? L'argomento della Agacinski sarebbe decisivo solo se la differenza sessuale non fosse una distinzione, in relazione a un carattere particolare, bensì una opposizione totale. Questo ci permetterebbe di affermare che se uno degli opposti ha un qualsiasi carattere, allora l'altro deve godere del carattere opposto: basterebbe sapere, ad esempio, che gli uomini sono calzolari per affermare con certezza che le donne non sanno nemmeno allacciarsi le scarpe. Tuttavia, per quanto l'autrice sembri presupporre una opposizione assoluta quando critica Platone, ella stessa sostiene che uomini e donne sono distinti: nessuna delle due versioni dell'umanità è il negativo dell'altra (*ibidem*, pp. 35-58).

⁹ A. CAVARERO, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in F. RESTAINO - A. CAVARERO (edd), *Le filosofie femministe*, Torino 1999, p. 126.

¹⁰ S.M. OKIN, *Women in Western Political Thought*, Princeton 1979, 1992².

una grande comunità fraterna, nella quale perfino gli accoppiamenti sono determinati in base agli interessi eugenetici della città. Egli, naturalmente, ha di mira la famiglia del mondo greco a lui contemporaneo: una comunità economica schiavista e patriarcale, che si occupava dei bisogni materiali e riproduttivi, mentre a quelli affettivi ed erotici provvedevano, fuori casa, la pederastia e le cortigiane.¹¹

La Okin vuole dimostrare che esiste un legame fra l'assunzione della famiglia come istituzione naturale e necessaria – come qualcosa di dato, al di qua della critica filosofica e della scelta politica – e una definizione filosofica della donna di tipo naturalistico e funzionale. La politica è il luogo della cultura e delle scelte: a coloro che vi sono ammessi è riconosciuto un certo grado di libertà. Chi, di contro, viene confinato nella natura resta fuori dal mondo della libertà. Il modo più semplice per sottrarre un'istituzione sociale alla critica e alla scelta è darla per scontata e trattarla come «naturale»: così, il ruolo di chi fa parte di questa istituzione può essere determinato con strumenti e argomentazioni differenti da quelli impiegati per chi è ammesso al mondo della libertà. I filosofi politici, per millenni, hanno parlato dei maschi, in quanto esseri liberi, interrogandosi su che cosa dovessero e potessero fare. Ma questo interrogativo non è stato rivolto alle donne, escluse dal mondo della libertà. Le donne, pur essendo trattate come soggetti di morale e di diritto, sono state viste come enti naturali, in relazione all'uomo. Creature per le quali l'unica domanda appropriata è: «a che cosa servono?» L'arbitrarietà del confine fra natura e cultura e la doppia morale costruita dalla tradizione filosofica occidentale si rivelano insostenibili non appena la filosofia tenta di produrre giustificazioni unitarie. Le femministe della differenza, nella misura in cui accettano il dualismo fra uomo e donna, danno anche per scontato tutto quello che una lunga tradizione di discriminazione sessuale ha associato alla donna.¹²

¹¹ Numerosi interpreti del Novecento hanno rigettato questa proposta, ritenendola totalitaria, lesiva dei più profondi affetti individuali, o semplicemente inattuabile. Ma la Okin, su questo tema, è una voce fuori dal coro. Secondo lei non è possibile sostenere, come G.M.A. Grube, che il sistema di accoppiamento eugenetico previsto nella *Repubblica* violenti le più profonde emozioni umane: la famiglia greca non era affatto il centro delle più profonde emozioni umane. Contro Leo Strauss, il quale afferma che il progetto platonico è fallimentare semplicemente perché gli uomini desiderano per natura avere figli propri, e perché il controllo politico sul comportamento eterosessuale mette a tacere le normali pretese dell'eros, ella osserva che questa critica si regge sul presupposto che famiglia nucleare borghese-cristiana sia qualcosa di naturale, quando, nell'Atene del V secolo, il luogo prevalente dell'amore erano le relazioni omosessuali, non certo il matrimonio. Grube, A.E. Taylor e Strauss, che trattano la proposta platonica come inattuabile ed eccessivamente severa, non ricordano che la vita di una qualsiasi donna greca rispettabile era molto più controllata di quella dei componenti delle classi superiori nella *polis* ideale della *Repubblica*. Le donne ateniesi rimanevano in uno stato di minorità, e il loro tutore legale poteva, a suo arbitrio, farle sposare a chi voleva o darle a un bordello. Se leggiamo la *Repubblica* nel suo contesto storico, ci accorgiamo che Platone chiede semplicemente agli uomini di scindere i doveri coniugali dall'affettività personale, com'era già loro abitudine, ma offre alle donne quell'accesso paritario all'istruzione e alla vita politica che era loro rigorosamente negato (*ibidem*, pp. 26-50).

¹² Si veda, per esempio, il nesso, ormai usuale a partire da C. GILLIGAN, *In a Different Voice*, Cambridge (MA) 1982, fra femminilità ed etica della cura, che indurrebbe a pensare alla *caritas* come una esclusiva delle donne. Per una critica a questo nesso, si veda J.C. TRONTO, *Moral Boundaries*, London - New York 1995 (scheda su <<http://bfp.sp.unipi.it/bibliofdd/tronto.htm>>).

3. *Una terza via platonica: il «Menone»*

I rischi teorici connessi ai femminismi sono sostanzialmente tre:

- celebrare una differenza che è in realtà è solo un prodotto storico-culturale, indebitamente assolutizzato;
- rivendicare una uguaglianza che è in realtà una semplice assimilazione a un'altra produzione storico-culturale;
- rivendicare una libertà che si riduce a indifferenza e arbitrio, e che non può essere argomentata intersoggettivamente, ma solo vissuta.

Se consideriamo la questione dal punto di vista del nesso tra sapere e agire, nei primi due casi il sapere oggettivo determina interamente il sapere soggettivo di chi rivendica la propria uguaglianza o la propria diversità: valorizzare se stesse in quanto donne, o assimilarsi ad un altro, per rendersi uguale a lui, significa pur sempre rinunciare all'originalità della propria soggettività per recepire un modello, come risulta chiaro dalla critica del femminismo post-moderno. Nel terzo caso, il sapere soggettivo può manifestarsi in tutta la sua libertà, ma solo a prezzo di un esautorazione del sapere oggettivo. Sembriamo condannati a una paralisi, fra la cristallizzazione in una identità comunque indipendente da ciò che soggettivamente sappiamo e facciamo, o la fuga nell'indeterminatezza dell'arbitrio, o del misticismo.

Nel *Menone*, queste due possibilità sono entrambe rappresentate, nell'*anamnesis*, da una parte, e nella virtù priva di intelletto attribuita ai politici ateniesi, che risultano eccellenti solo per una *theia moira*, o, più laicamente, per pura fortuna, dall'altra.

a. L'«anamnesis»

Contro il paradosso di Menone, per illustrare come sia possibile imparare e cercare cose che si ignorano, Socrate introduce uno straordinario racconto: per noi l'apprendimento è reminiscenza o *anamnesis*, cioè un richiamare alla mente cose che conosciamo già, in modo da saperle argomentare e fissare nella memoria. Poiché cerchiamo e impariamo cose di cui non abbiamo avuto esperienza nelle nostre vite individuali, la parte in noi che conosce, l'anima o *psyché*, deve essere immortale e indipendente dalla forma umana che, al momento, la veste:

«L'anima, essendo immortale e venuta ad essere più volte, e avendo veduto le cose dell'al di qua e quelle dell'Ade, in una parola tutte quante, non c'è nulla che non abbia appreso. Per questo può ricordare ciò che prima aveva appreso della virtù e del resto. Poiché tutta la natura è congenere e l'anima ha imparato tutto, nulla impedisce che l'anima ricordando (questo gli uomini chiamano apprendimento) una cosa sola, trovi da sé tutte le altre, se uno è coraggioso e infaticabile nella ricerca. Cercare e imparare sono *anamnesis*» (81c-d).¹³

¹³ Per il *Menone*, mi avvalgo della versione di F. ADORNO (Bari 1997), con alcune modifiche.

È possibile interpretare lo straordinario racconto di Socrate come l'illustrazione di un sapere oggettivo cristallizzato, che si connette a una identità vera, distinta da quella che appare storicamente, altrettanto cristallizzata. Questa interpretazione è stata prodotta, per esempio, dal marxista Ernst Bloch, il quale ha condannato l'*anamnesis* in quanto espressione metodica dell'estraneità al futuro: le idee sono trattate come qualcosa che risiede in un eterno senza tempo, che non può evolversi, e costituiscono perciò un *factum* reificato e mercificato.¹⁴ Esse, si può aggiungere, diventano sapere soggettivo delle persone che vivono nella storia soltanto tramite la forzatura del mito. Il passaggio fra sapere soggettivo e sapere oggettivo è soltanto retorico. Il valore della ricerca personale è depotenziato in una banale riscoperta di qualcosa che è del tutto indipendente da noi, e vale al di sopra di quel che facciamo e sappiamo.

b. La «theia moira»

«SOCR. Poiché la virtù non è *didakton* [insegnata o insegnabile], essa non è, dunque, scienza? MEN. Non sembra. SOCR. E allora dei due elementi utili e buoni, uno viene a cadere: la scienza non può più essere considerata quale guida della prassi politica. MEN. Non mi sembra. SOCR. Non dunque per un certo loro sapere (*sophia*), non dunque perché sapienti (*sophoi*), quei tali uomini si sono fatti guida delle città, i Temistocle e gli altri nominati da Anito. Per tale ragione, anzi, non sono riusciti a formare altri simili a sé, ché le proprie qualità non erano dovute alla scienza (*episteme*). MEN. Mi sembra, Socrate, che tu abbia ragione. SOCR. Se le loro azioni non erano, dunque, dovute alla scienza, non resta se non che le abbiano compiute per buona opinione (*eudoxia*). Mediante essa i politici dirigono le città, in nulla diversi, per ciò che riguarda la scienza, dagli indovini e dai vati; anche indovini e vati pronunciano molte verità, solo che nulla sanno di quello che dicono. MEN. Rischia che sia proprio così. SOCR. E allora, Menone, non è forse giusto chiamare divini tali uomini, che, pur non avendo intelletto (*nous*), con successo riescono in molte e grandi cose mediante l'azione e la parola?». (99a-c)

Se le cose stanno così, prosegue Socrate, la loro virtù deve provenirgli da un destino divino (*theia moira*) (99e). Il successo, cioè la capacità di farsi politica – e dunque intersoggettività – di un sapere soltanto soggettivo dipende dall'accidentalità. Un essere finito che rivendichi la propria libertà come vuoto arbitrio, si consegna, per quanto riguarda l'efficacia del suo agire in un mondo comune, alle forze aliene del caso.

c. Virtù di uomo e virtù di donna

Come uscire da questo dilemma? Una parziale lettura retroattiva¹⁵ del *Menone* può darci qualche indicazione. Invitato da Socrate (71d) a definire che cos'è la virtù prima di chiedere se può o no essere insegnata, Menone

¹⁴ E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*; trad. it. *Il principio speranza*, Milano 1994, pp. 11-12.

¹⁵ Prendo questa espressione da J. TRINDADE SANTOS, *La struttura dialogica del Menone: una lettura retroattiva*, in G. CASERTANO (ed), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 35-50.

risponde elencando una serie di esempi, nello stile dell'etica tradizionale (71e):

– la virtù dell'uomo (*andros arete*) è essere capace di svolgere attività politica (*ta tes poleos prattein*) e così fare del bene agli amici e del danno ai nemici;

– la virtù della donna è amministrare bene la casa, conservandone i beni e restando fedele al marito;

– ci sono poi altre virtù diverse, a seconda della qualità del soggetto di cui si parla: bambino, vecchio, libero, schiavo; anzi, in generale, c'è una virtù o eccellenza per ogni attività (*praxis*), età e atto (*ergon*) (72a).

Questo elenco non risponde alla domanda di Socrate, che afferma di andare in cerca dell'*ousia* o essenza (72b). Che cos'è la virtù? Che cosa fa sì che termini così diversi possano essere detti tutti «virtù»?

Socrate si spiega: in uno sciame, ci sono molti esemplari di api, ciascuno differente dall'altro per grandezza, bellezza e così via. Ma quello che fa essere tutte le api una uguale all'altra è quel carattere che, se sono api, hanno necessariamente in comune: l'*ousia* dell'ape.

Se si vuole spiegare che cosa è un'ape, non si devono esporre le differenze fra un'ape e l'altra, ma si deve indicare quel carattere comune il quale permette di dire, di vari esemplari di insetti, che sono tutte api. Lo stesso discorso si deve fare per le virtù: per dire che esempi diversi di virtù sono, appunto, virtù, si deve indicare un solo *eidos* (forma, modello) comune a tutti, in virtù del quale una collezione di casi può essere ricondotta sotto un solo termine (72c).

Quanto si dice per le api, si deve dire anche per la virtù: ci deve essere un unico modello di virtù che deve valere per tutti gli esemplari di virtù precedentemente indicati. Ne segue che la virtù nell'uomo e la virtù nella donna devono essere, in quanto virtù, la stessa cosa. Menone ha difficoltà ad accettare questa conclusione, non tanto a proposito di proprietà fisiologiche come la salute, la grandezza, la forza, bensì proprio in merito ad una qualità etica, come la virtù (73a). Per quanto allievo dei sofisti, dà talmente per scontata la gerarchia e la differenza sessuale, da rifiutare, in questo caso particolare, le conseguenze di un ragionamento cui egli stesso, per tutti gli altri casi, ha consentito. Se si predica, di termini diversi, la stessa idea, questi termini devono avere in comune quello che corrisponde all'idea medesima; se non si riesce a mostrare che cosa questi termini hanno in comune, la nostra definizione è semplicemente una definizione di comodo.

Socrate osserva che, in effetti, virtù di uomo e virtù di donna hanno qualcosa in comune: la capacità di *dioikein* (amministrare) la *polis* o la casa (73a). Menone è lieto di acconsentire, e identifica la virtù con la capacità di *archein* (governare, comandare), in armonia con la sua mentalità (74c). Anche in questo caso, Menone sta pensando non all'eccellenza che si può predicare di tutti, ma a quella della categoria particolare cui egli appartiene. Quando Socrate gli fa notare che questa definizione deve valere anche per lo schiavo, Menone la ritratta.

Nel *dioikein* di Socrate, opposto all'*archein* di Menone, si può rintracciare il germe di una differente concezione della politica, basata sul primato dell'amministrazione, anziché su quello del potere, e su una conseguente continuità fra il «pubblico», luogo storico dell'uomo, e il «domestico», luogo storico della donna. Cercare di ridurre virtù così diverse sotto una stessa idea è qualcosa di differente dal compiere una mera operazione «assimilazionista», per la quale un polo viene annullato nell'altro: la definizione suggerita da Socrate include sia quello che, storicamente, è maschile sia quello che, storicamente, è femminile, indicando qualcosa che partecipa di entrambi. Socrate prende le mosse dalle differenze storiche e soggettive per superarle, alla ricerca di una forma comune idealmente sovrastorica e oggettiva. L'operazione di trascendimento del particolare – che qui propone un passaggio dalla politica come comando alla politica come ministero – non è affatto un trascendimento dal nulla verso il nulla; né, d'altra parte, è una assimilazione dell'altro all'uno. Il passaggio dall'*archein* al *dioikein* supera le differenze di genere – e anche quelle fra liberi e schiavi – proponendo qualcosa di diverso sia dal confinamento storico del femminile nel mondo domestico, sia dall'altrettanto storico potere maschile.

d. I presupposti dell'«anamnesis»

Menone non sa raccogliere l'indicazione di Socrate, e rimane incapace di superare il suo sapere soggettivo. Questa sua incapacità lo conduce al suo celebre paradosso, che è tanto più tale in quanto lo stesso Menone ha, fino a quel momento, indagato con Socrate sulla virtù pur senza saperla definire con precisione: come possiamo trascendere quello che sappiamo, per cercare cose che si ignorano?

Dal lato oggettivo, l'*anamnesis* sembra suggerire che il sapere non ha né una storia, né un corpo, e che la conoscenza è un mero richiamo di qualcosa che ha poco a che vedere con la nostra particolarità. Tuttavia, Socrate illustra l'*anamnesis* con un esempio «storico» di apprendimento: lo schiavo di Menone che, interrogato da Socrate, riesce a risolvere il problema della duplicazione del quadrato, è l'unico personaggio che, nel dialogo, impara qualcosa.

Il paradosso di Menone presupponeva implicitamente che il processo della conoscenza fosse una specie di trasferimento meccanico – alla maniera dei sofisti – di nozioni separate e discrete da una mente all'altra. La mente era implicitamente pensata come una cassapanca, che può essere o piena o vuota: se è già piena, non serve riempirla; se è vuota, non può riempirsi da sé.

L'*anamnesis* implica il contrario: non posso sostenere che un'idea sia «mia» perché ricerca e apprendimento possono aver luogo solo col presupposto di un *continuum* di conoscenza contestuale comune e interconnessa: lo stesso Menone può discettare dell'insegnabilità della virtù, pur senza saperne dare una definizione rigorosa, perché si trova in questo *continuum*. Lo schiavo

può essere guidato a risolvere un problema di geometria perché, pur non sapendo niente di quella disciplina, conosce almeno il greco ed è capace di ragionare. Quando scopro o imparo qualcosa di nuovo, questo qualcosa è nuovo per me – e dunque per me, in quanto soggetto storico, c'è evoluzione e futuro – ma non posso dire che la «mia» nozione possa dirsi «mia» in quanto creata da me *ex nihilo* e nuova per tutto e per tutti. Infatti io ho potuto apprendere e scoprire solo col presupposto di una conoscenza precedente, e questa mia conoscenza è una conoscenza in quanto non è una personalissima impressione mia, ma perché può rientrare, intersoggettivamente, in un complesso comune. La conoscenza non può essere particolarizzata senza cadere in paradossi, perché i suoi presupposti non possono essere individualisti, ma sono necessariamente e inevitabilmente comuni e comunitari.

Per questo, la conoscenza non può legittimarsi come espressione particolaristica di un ceto sociale, di un gruppo, di un genere, di una razza o di una cultura, senza scadere a mera espressione di gusto, incapace di comunicarsi: le idee devono valere per tutti, e tutti quelli che sanno cercare e imparare devono accedere al mondo delle idee, a prescindere dalla veste che capita loro di indossare. Lo schiavo di Menone, a differenza del suo proprietario, ha mostrato di saper imparare qualcosa e di avere diritto di cittadinanza nel mondo della conoscenza. Egli è cognitivamente pari al suo padrone non perché gli diventa storicamente uguale, ma perché riesce a partecipare a una comunità di conoscenza che trascende la sua condizione storico-sociale. Il sapere soggettivo è un punto di partenza indispensabile, che può diventare sapere oggettivo solo nella misura in cui ha la forza, in un processo storico e morale indefinito, di superare se stesso, per farsi sistema ed emanciparsi dalla propria particolarità. Il racconto dell'*anamnesis*, ha una parte mitica. Ma il senso importante, per il Socrate del *Menone*, non è quello mitico, bensì quello dianoetico-etico:

«Forse su altri punti del discorso non mi sentirei d'esser tanto sicuro, ma per questo, che, cioè, pensando sia quasi un dovere cercare ciò che non si sa, diverremmo migliori, più forti, meno pigri, che se ritenessimo impossibile trovare e non dover cercare quello che non sappiamo, per questo, se ne fossi capace, combatterei con forza, con la parola e con i fatti». (86b-c)

Le idee possono essere anche pensate, miticamente, come entità cristallizzate e autoreferenziali. Ma la loro natura teoretica non è importante. Quello che conta è la loro funzione pratica: per cominciare a trascendere il sapere soggettivo, è necessario credere nella possibilità di un sapere comune e interconnesso. Il mito ci aiuta a collocare questa possibilità in un'altra dimensione, diversa dalla nostra vita terrena e dunque mondanamente irraggiungibile: in questo modo, il trascendimento del sapere soggettivo non è né assimilazione ad una entità pre-data, né fuga verso il nulla. È, piuttosto, una dimensione della nostra storicità, la quale contiene tanto la possibilità dello scacco, quanto quello della ricerca, dello sviluppo e della costruzione di un sapere intersoggettivo che può essere inteso come tale solo se non viene fatto dipendere interamente dalle nostre particolarità.