

Convivialità

Andrea Tagliapietra

“Un pasto non può mai finire con un silenzio indifferente, a meno che uno dei commensali muoia.”
(Manuel Vázquez Montalbán, *El laberinto griego*, 1991)

Il termine “convivialità” e l’aggettivo “conviviale” derivano dal sostantivo latino *convivium*. Da questo vocabolo le nostre parole risalgono al verbo, passato in forma inalterata nell’italiano, *convivere*. “Convivere” descrive, nel suo significato più generale, il “vivere assieme”: non solo l’abitare nello stesso luogo, come pure consente di leggere e interpretare la lingua corrente, ma, appunto, il condividere la stessa vita, ovvero le esperienze, gli eventi, le gioie, i dolori, le speranze e le paure che ne fanno parte.

Il convivere sottolinea la dimensione comunitaria e sociale della vita dell’essere umano che, a meno che non sia una bestia o un dio, come già scriveva Aristotele nella *Politica* (I, 2, 1253^a 29), è destinato a vivere *assieme*, ovvero a *co-esistere* con altri esseri umani, a cui è legato da rapporti che concorrono alla formazione del sé di ciascuno, della sua affettività e della sua stessa identità singolare. Di conseguenza, la famosa postilla del *Crepuscolo degli idoli* di Nietzsche alla frase di Aristotele appena citata, là dove si identificava nel filosofo l’esistenza di un terzo caso di solitudine essen-



Pera

ziale, in grado di riassumere in sé le caratteristiche della bestia e del dio,¹ non sarebbe nient'altro che l'ammissione dell'intrinseco *idiotismo solipsistico* della tradizione filosofica, che troppo spesso si è dimostrata incapace di cogliere la dimensione immediatamente collettiva, cioè strutturalmente *conviviale*, del fare, dell'agire e del pensare, ossia *tout court* del vivere, degli esseri umani.

Tuttavia il termine latino *convivium*, passato anche nella parola italiana oggi piuttosto desueta “convivio” (o “convito”), ha, com'è noto, una traduzione precisa, che determina il senso proprio con cui noi impieghiamo la parola “convivialità”, ovvero *banchetto*. Il banchetto non è un pranzo o una cena qualsiasi, ma un pasto sontuoso e significativo, a cui prendono parte parecchi invitati, in occasione di feste, onoranze, celebrazioni e in particolari ricorrenze della vita dei singoli come dell'intera comunità. A somiglianza del suo corrispettivo greco, vale a dire il *sympósiōn*, la cui etimologia richiama l'attenzione più sull'aspetto dei brindisi e delle libagioni (*pósis*, nella lingua di Omero, è, infatti, la bevanda e il simposio di solito faceva seguito al banchetto propriamente detto), il *convivium* è un momento festivo e comunitario costruito intorno al mangiare e al bere *assieme* come veicoli di socialità, cultura e, quindi, di ricreatività personale e rinnovata identità condivisa. Così negli antichi convivi, come quello trasfigurato letterariamente in una delle più famose opere del canone filosofico da Platone, oltre al cibo e alle bevande, erano i discorsi e le conversazioni, nonché gli intervalli ludici e musicali, a

1. NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello* (1888), in ID., *Opere complete*, vol. VI/3, Milano, Adelphi, 2014, p. 51.

caratterizzare la forma complessa della convivialità. Certo, nel momento in cui il convito diventa opera letteraria, la struttura libera della conversazione fra commensali, che si avvicina, per intenderci, alla forma dell'improvvisazione jazzistica,² si irrigidisce e, come avviene nei molti esemplari del sottogenere che, da Senofonte a Petronio, trae ispirazione erudita o parodistica dall'archetipo platonico del *Simposio*, rimane solo lo scheletro drammaturgico del dialogo, ma la polifonia interattiva delle voci è ricondotta a una linea di sviluppo ben definita e tutt'altro che spontanea.

Analogamente è solo metaforico il rinvio alla pratica conviviale a cui allude il titolo della prima grande opera saggistica della letteratura italiana, che inaugura l'ideale umanistico del fine “civile” della cultura, ovvero il *Convivio* di Dante Alighieri. Si tratta di una sintesi enciclopedica dei saperi indispensabili all'attività pubblica per chi non conosca la lingua latina, che il poeta lascerà incompleta e che adotta lo schema del banchetto e della sequenza di portate, composte da *vivande* elaborate, ovvero componimenti in versi, e *pane*, vale a dire commenti in prosa che ne faciliteranno l'assimilazione. Qui la metafora del convivio si sofferma sull'aspetto materiale del cibo e sulla scansione ordinata della sua consumazione – fuor di metafora, sul metodo del sapere e sui suoi contenuti –, lasciando in ombra ciò che effettivamente caratterizza la convivialità, vale a dire non l'oggettività del mangiare e dell'assimilare, ma il modo collettivo con cui lo si fa, l'evento sociale che genera discorsi. Ma torniamo alla lettera del convito.

2. SPARTI, DAVIDE, *Suoni inauditi. L'improvvisazione nel jazz e nella vita quotidiana*, Bologna, il Mulino, 2005.

Il gruppo che si riunisce nel banchetto può essere l'intima comunità degli affetti, dei familiari e degli amici, o vuoi anche, come accade nelle società tradizionali e premoderne, una comunità più ampia, rappresentativa della collettività locale, etnica o religiosa. Tuttavia, l'identità festiva del banchetto, nella sua spontaneità, non dev'essere interpretata in chiave chiusa ed esclusiva, bensì aperta e inclusiva. La convivialità è la comunità che produce se stessa e amplia i suoi confini. Di conseguenza essa è anche il momento centrale del rito dell'*ospitalità* rivolto agli stranieri, come già ci insegnano gli esempi degli Antichi. Si pensi – solo per citare i più famosi – a Ulisse che siede al posto d'onore alla tavola sontuosa di Alcino, il re dei Feaci, ancor prima di svelare, in lacrime, il proprio nome (*Odissea VIII*, 67-95), o ai tre misteriosi visitatori che Abramo riceve alle Querce di Mamre in figura dell'Altissimo, a cui il patriarca e Sara offrono un banchetto di focacce, latte e vitello arrosto, avendone in cambio l'annuncio della futura nascita di Isacco (*Genesi 18*, 1-10).

I due celeberrimi esempi antichi, proprio per la loro differenza, debbono tenerci lontani dalla tentazione di scambiare la fastosità del banchetto come una caratteristica della convivialità. Quando visitiamo le regge delle grandi monarchie europee, da Versailles a Schönbrunn, dall'Escorial a Sans Souci, non è infrequente imbattersi in stanze sfarzose, occupate da tavole imbandite, **sfarzosamente** apparecchiate, quali espressione del potere assoluto,³ che voleva stupire e catturare l'attenzione dei commensali (e ora dei turisti) con effetti spettacolari. È stato giustamente osservato che il cibo,

3. Sul rapporto simbolico fra cibo e potere mi permetto di rinviare a TAGLIAPIETRA, ANDREA, "Cibo e politica", in *I quaderni di MicroMega, Il cibo e l'impegno/2*, Roma, Editoriale L'Espresso, 2004, pp. 95-106.

in sé e per sé, nonostante l'abbondanza che caratterizza queste occasioni, passava in secondo piano rispetto alla componente teatrale della presentazione e all'intenzione di sorprendere l'ospite.⁴ Ma egualmente, soffocato dal protocollo e dall'etichetta, svaniva ogni aspetto conviviale.

Anzi, se qualcosa collega la magnificenza dei banchetti dell'*Ancien Régime* con l'attuale spettacolarizzazione globale del cibo – in tv, nei giornali e nelle riviste, in rete, sui social network e, ovviamente, nella fantasmagoria delle merci e dei consumi connessi con l'alimentazione –, questo tratto è proprio la comune rimozione dell'elemento della convivialità. Così se il cibo diventa protagonista assoluto e viene posto sotto ai riflettori, al centro della scena sociale, sembra invece che il gesto comune del mangiare *assieme* finisca in ombra, ai margini dell'attenzione collettiva. Come nei fast food (ma non solo) dove musica ad alto volume e schermi con video a ciclo continuo ostacolano la conversazione e riducono tutti gli avventori alla condizione di mangiatori solitari, pronti a liberare al più presto i loro tavoli. Qui possiamo solo notare *en passant* come uno degli usi traslati più rilevanti del termine *convivialità* (*conviviality*) da parte del pensiero critico contemporaneo sia quello suggerito da Ivan Illich,⁵ secondo cui l'attuale proliferazione produttiva della società industriale induce all'utilizzo di *strumenti super-programmati*, che manipolano colui che li usa, ne azzerano la padronanza cognitiva e accentrano il controllo nelle mani di pochi, favorendo la dipendenza oggettiva e solipsistica degli individui (un perfetto esempio: lo smartphone). Al

4. http://www.treccani.it/magazine/atlanter/cultura/Quando_la_tavola_da_spettacolo.html.

5. ILLICH, IVAN, *Tools for Conviviality*, New York, Harper & Row, 1973; tr. it., *La convivialità*, Milano, RED! Edizioni, 2013.

contrario, per Illich gli *strumenti conviviali* sono quelli che nell'uso generano consapevolezza creativa, autonomia personale e interazione sociale. Anche l'attuale *gastromania*, nel momento in cui viene esaltata fino alla voluttà metafisica l'oggettività del cibo e delle bevande,⁶ la loro rinomanza e ricercatezza, nonché la specializzazione dietetico-culinaria degli esperti addetti ai lavori – l'eroismo spettacolare degli chef e dei gourmet, protagonisti della scena del *Babel Food* globalizzato –⁷ sembra seguire la deriva dello strumento superprogrammato, che va, quindi, riequilibrato mediante un consapevole ricupero strategico della convivialità.

Non tutti gli animali sociali, alla stregua dell'essere umano, mangiano assieme. Ma quelli che lo fanno, per esempio alcune specie di primati o i canidi, come il lupo o lo sciacallo, attribuiscono all'atto di mangiare un significato che, oltre a soddisfare le esigenze nutritive del corpo, stabilisce e rafforza le relazioni e le gerarchie tra i membri del gruppo, nonché il legame che istituisce il gruppo medesimo. Quando, intorno alla metà dell'Ottocento, il filosofo tedesco Ludwig Feuerbach formulò il famoso gioco di parole per cui *der Mensch ist, was er ißt*,⁸ che viene comunemente reso con *l'uomo è ciò che mangia* – traduzione italiana che rende solo in parte la polisemia dell'originale – esprimeva

6. Rinvio in proposito a TAGLIAPIETRA, ANDREA, "Metafisica dello champagne", in *I quaderni di MicroMega, Il cibo e l'impegno*, Roma, Editoriale L'Espresso, 2004, pp. 80-88.

7. LA CECLA, FRANCO, *Babel Food. Contro il cibo kultura*, Bologna, il Mulino, 2016.

8. FEUERBACH, LUDWIG, "Das Geheimnis des Opfers, oder der Mensch ist, was er ißt" (1862), in SCHUFENHAUER, WERNER, HARICH, WOLFGANG (a cura di), *Gesammelte Werke*, 22 voll., Berlin, Akademie Verlag, 1990, vol. XI, pp. 26-52; tr. it., "Il mistero del sacrificio ovvero l'uomo è ciò che mangia", in FEUERBACH, LUDWIG, *L'uomo è ciò che mangia*, a cura di TAGLIAPIETRA, ANDREA, tr. di E. Tetamo, Torino, Bollati Boringhieri, 2017, pp. 3-40. La frase era stata già coniata da Feuerbach in uno scritto precedente, "Die Naturwissenschaft und die Revolution" (1850), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. X, pp. 347-368; tr. it., "La scienza naturale e la rivoluzione", in FEUERBACH, LUDWIG, *L'uomo è ciò che mangia*, cit., pp. 42-71.

in una battuta, non priva di sottigliezze parodistiche che rinviavano alla teologia (*Esodo* 3,14) e all'antropologia metafisica (alla domanda *Quid est homo?* si risponde materialisticamente *Homo est, quod est*, ossia l'uomo è ciò che mangia),⁹ quello che potremmo definire il paradigma simbolico del cibo come *assimilazione*.

L'assimilazione del cibo ha il fascino di una mediazione simbolica che cancella la sua oggettività. Anche il piatto più elaborato, infatti, viene mangiato e sparisce alla vista nel nostro stomaco, richiamando quella che il maestro di Feuerbach, Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito*, definiva l'immemoriale saggezza degli animali, da sempre iniziati agli "antichi misteri Eleusini di Cerere e di Bacco", i quali, davanti alle cose sensibili, non restano immobili a guardarle come oggetti separati, ma nell'assoluta certezza della loro negatività, le afferrano, le addentano e, se è possibile, le mangiano.¹⁰ Allora, dire che *l'uomo è ciò che mangia* significa, in prima battuta, sottolineare l'assimilazione ontologica dell'oggetto nel soggetto (e dialetticamente anche viceversa), per cui si potrebbe supporre, a monte della formula feuerbachiana anche se non all'origine, il celebre aforisma del padre della moderna *gourmandise*, ovvero Jean Anthelme Brillat-Savarin, il quale, all'inizio della sua *Fisiologia del gusto*, sentenziava "dimmi cosa mangi e ti dirò chi sei".¹¹ Il paradigma dell'assimilazione sta alla base vuoi della *dietetica*, che

9. TAGLIAPIETRA, ANDREA, "La metafora gustosa. Feuerbach e la gastroteologia", in FEUERBACH, LUDWIG, *L'uomo è ciò che mangia*, cit., pp. VII-LVIII, XXVIII-XXXIII.

10. HEGEL, G.W. FRIEDRICH, *Phänomenologie des Geistes* (J.A. Goebhardt, Bamberg-Würzburg 1807), ora in Id., *Sämtliche Werke*, 20 voll., a cura di LASSON, GEORG, e poi HOFFMEISTER, JOHANNES, Hamburg, Meiner, 1952, vol. II, p. 67; tr. it., *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1976, vol. I, p. 91.

11. BRILLAT-SAVARIN, JEAN A., *Physiologie du goût, ou meditations de gastronomie transcendante*, Paris, Libraires A. Sautetet e C., 1825, p. 8 [aphorisme IV].

studia il fabbisogno *oggettivo* di elementi nutritivi (zuccheri, grassi, proteine, vitamine, ecc.) per la crescita, la salute e il ricambio dell'organismo, vuoi della *culinaria*, in cui il nesso fra ciò che si mangia e ciò che si è viene espresso in termini *soggettivi* dalle tradizioni alimentari e gastronomiche, connesse con l'identità, la storia e la memoria culturale degli individui e delle popolazioni, o con l'invenzione e le creazioni originali di chef e cuochi.

A questo piano *sostanziale* del cibo, *naturale* per la dietetica, *culturale* per la culinaria, si aggiunge il piano *modale* della *convivialità*, dove la tematizzazione simbolica del cibo si sposta dal *che cosa* si mangia al *come*, cioè al *con chi* si mangia. La *relazione alimentare* non è, allora, quella che si instaura tra il soggetto e il cibo, ma piuttosto il rapporto che, mediante il cibo, si viene a creare tra gli individui che, mangiando assieme, formano una comunità. L'assimilazione non avviene, quindi, con il cibo stesso, ma fra i commensali.

La comunità è, sin dalla notte della preistoria, la riunione dei commensali, l'identità del focolare che trova espressione nella partecipazione alla mensa *comune*. È un fatto, storicamente innegabile fino a qualche generazione fa, che gli esseri umani, quando particolari circostanze non lo impedivano, mangiassero *assieme*, ossia fossero *animali conviviali*. La convivialità ci restituisce il rapporto dell'uomo con il cibo in una dimensione di complessità che contempla immediatamente la *doppia oralità* del parlare e del mangiare, ossia del significato simbolico di ciò che dalla bocca esce, come di ciò che nella bocca entra.¹² La convivialità tiene as-

12. Cf. TAGLIAPIETRA, ANDREA, "The Philosophy and Poetry of Food", in *Fool*, n. 4, Malmö, 2014, pp. 36-37.

sieme l'interazione a più livelli fra la *corporeità* e lo *spirito* e fra l'*individuo* e gli *altri*. Al benessere del nutrimento si aggiunge il movente sociale dello stare assieme.

La convivialità, allora, sembra realizzare il paradigma dell'assimilazione simbolica con il cibo – se ancora si può parlare in questi termini – a un livello diverso, vale a dire in una dimensione che non ha più una caratteristica *sostanziale* e *oggettiva*, bensì *formale*, ovvero come dispositivo concettuale di creazione simbolica. Non è pertanto sorprendente che sia stato Immanuel Kant, il maestro della formalità in filosofia, a fornirci, nelle pagine dell'ultima delle sue grandi opere, l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*,¹³ una delle più articolate sistemazioni filosofiche della convivialità.¹⁴

È, infatti, nella *Tischgesellschaft*, ossia nella tavolata dei commensali – letteralmente nella *società della tavola* o *società conviviale* –, che il filosofo di Königsberg colloca il luogo più idoneo per acquisire le conoscenze pragmatiche sull'essere umano quale cittadino del mondo, nel momento in cui, in relazione con gli altri esseri umani, realizza empiricamente il suo *sommo bene fisico-morale* (*der höchste moralisch-physischer Gut*). Ciò avviene, afferma Kant, a tavola, là dove il piacere della condivisione e il godimento della reciproca compagnia si uniscono all'arricchimento conoscitivo di fatti, persone e storie e all'appagamento del bisogno e del gusto di

13. KANT, IMMANUEL, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) ora in *Kant's Gesammelte Schriften*, edizione dalla Königlich Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900-ss. (voll. I-IX: *Werke*; voll. X-XIII: *Briefwechsel*; voll. XIV-XXIII: *Handschriftlicher Nachlass*; voll. XXIV-XXIX: *Vorlesungen* [a cura della Akademie der Wissenschaften zu Göttingen]) (d'ora in poi *KGS*, seguito dal numero del volume e dall'indicazione della pagina), vol. VII, pp. 117-333, note pp. 354-417; tr. it., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di GARELLI, GIANLUCA, con introduzione e note di FOUCAULT, MICHEL, Torino, Einaudi, 2010.

14. Cf. TAGLIAPIETRA, ANDREA, "Kant e la convivialità. Variazioni sul paradigma simbolico dell'assimilazione", in *Filosofia e teologia*, 1/2016 (*Realtà e simbolica del cibo*), pp. 58-74.

bevande e cibi saporiti: “La forma di benessere che sembra ancor sempre accordarsi al meglio con l’umanità,” egli scrive, “è un buon pranzo in buona compagnia (e, se è possibile, anche varia), della quale Chesterfield¹⁵ dice che per numero non dev’essere inferiore a quello delle *Grazie* né superiore a quello delle *Muse*.”¹⁶ Nel trattato sulla convivialità che il filosofo tedesco compone in palinsesto nelle pagine dell’*Antropologia* emergono, allora, alcune regole che, come il numero dei commensali, hanno lo scopo di favorire il cuore della convivialità, ovvero la conversazione.

D’altra parte, ci è nota dalle fonti biografiche e dall’epistolario l’attenzione che Kant riservava anche all’aspetto propriamente gastronomico del banchetto conviviale,¹⁷ con la richiesta di ricette di piatti particolari e alcune passioni speciali, tipiche per altro della cucina del nord Europa, come il baccalà, la senape e il formaggio olandese.¹⁸ Comunque, tutto quello che ci viene raccontato dalle fonti biografiche sui pranzi organizzati dal filosofo torna in forma di prescrizioni per la convivialità nelle pagine dell’*Antropologia*. È evidente che Kant indugia sul gioco metaforico fra cibo e parola, fra le portate delle pietanze e le fasi o livelli (*Stufen*) della conversazione. “In una tavola imbandita,” egli osser-

15. Si tratta di Philip Dormer Stanhope, quarto conte di Chesterfield (1694-1773).

16. KANT, IMMANUEL, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 288 (KGS, vol. VII, p. 278).

17. GROSS, FELIX (a cura di), *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*, Deutsche Bibliothek, Berlin 1912; tr. it., *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, pref. E. Garin, Bari, Laterza, 1969. A questa va aggiunta almeno la coeva biografia di RINK, FRIEDRICH TH., *Ansichten aus Immanuel Kant's Leben*, Königsberg, Göbbels und Unzer, 1805 e quella, più letterariamente elaborata, di DE QUINCEY, THOMAS, “The Last Days of Immanuel Kant”, in *Blackwood's Magazine*, febbraio 1827 (poi nel III volume delle opere, 1854); tr. it. JAEGGY, FLEUR (a cura di), *Gli ultimi giorni di Immanuel Kant*, Milano, Adelphi, 1983; per l’epistolario cfr. “Briefwechsel”, in KGS voll. X-XIII e suppl. XXIII.

18. Si rinvia per la ricca aneddotica a RIGOTTI, FRANCESCA, *La filosofia in cucina. Piccola critica della ragion culinaria*, il Mulino, Bologna 1999.

va, “in cui la molteplicità delle portate non è finalizzata che a intrattenere gli ospiti a lungo (*coenam ducere*), la conversazione attraversa di solito tre livelli: 1) *raccontare* (*Erzählen*); 2) *ragionare* (*Räsonnieren*) e 3) *scherzare* (*Scherzen*).”¹⁹

Alla scansione delle tre fasi o livelli della conversazione conviviale, come Kant li chiama, segue, del resto, l’enunciazione delle cinque regole del convito, che egli definisce “leggi della finezza umana” (*diese Gesetze der verfeinerten Menschheit*): 1) si scelga una materia di conversazione che coinvolga e interessi tutti; 2) si evitino i silenzi e la pause prolungate; 3) non si salti da un tema all’altro senza motivo; 4) non si permetta che si instauri o perduri alcun puntiglio nell’aver ragione, né per sé né per gli altri sodali della compagnia; 5) in caso di contrasto serio e inevitabile, siano garantiti il rispetto e la benevolenza reciproci.²⁰

L’importanza della conversazione a tavola è, per altro, strategica: non riguarda i suoi contenuti, ma la sua funzione. Essa è lo spazio antropologico dove il punto di vista trascendentale del pensiero incontra l’orizzonte mobile, insieme a priori e a posteriori, del linguaggio e, nel momento in cui il conversare si accompagna al mangiare e al bere, rappresenta anche il luogo d’incontro asintotico del corpo e della mente. Così il convito kantiano ideale, grazie agli scherzi e alle battute di spirito dei convitati, “si conclude fra le *risa*; le quali, se sono schiette e bonarie, sono state destinate dalla natura a produrre un movimento del diaframma e dei visceri totalmente appropriato allo stomaco, onde favorire la digestione e il benessere del corpo – mentre i par-

19. KANT, IMMANUEL, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., pp. 290-291 (KGS, vol. VII, pp. 280-281).

20. *Ivi*, pp. 291-292 (KGS, vol. VII, p. 281).

tecipanti al convito credono di trovare chissà quanta cultura dello spirito in un'intenzione della natura".²¹ La redazione delle parti del testo kantiano dedicate alla convivialità sembra esser stata sensibilmente influenzata dalla lettura del libro di Christoph Wilhelm Hufeland, *Makrobiotik oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern* (*Macrobiotica ovvero l'arte di prolungare la vita umana*, Jena 1796): una dietetica che, per Kant, aveva come scopo ultimo quello di trasferire la continuità e la costanza metodica del pensiero sul corpo, riuscendo a garantirne la salute e la durata nel tempo.

Tuttavia questa influenza dello spirito sulla corporeità non viene ottenuta mediante determinati contenuti del pensiero, bensì dal libero fluire del linguaggio come gioco, che si fa pensiero condiviso senza che un sapere o un'autorità si impongano sopra gli altri: "Parlando nella comunità di un *convivium*," commentava Michel Foucault, "le libertà si incontrano e spontaneamente si universalizzano. Ciascuno è libero, ma nella forma della totalità."²² La *Tischgesellschaft* non produce alcuna *conoscenza scientifica*, racchiusa nell'isolamento reciproco (e, dal punto di vista kantiano, criticamente insuperabile) del soggetto e dell'oggetto, ma proprio per questo può far emergere la *connivenza fondamentale* che fa stare assieme gli esseri umani e ne promuove le singolarità come elementi imprescindibili di un sapere e di un'esperienza *comune*.

A tavola, cioè, l'essere umano non conosce l'oggetto. Men che meno l'oggetto-cibo, malgrado l'ipertrofia delle nozioni dietetiche e gastronomiche contemporanee, che ne

21. Ivi, p. 291 (*KGS*, vol. VII, p. 281).

22. FOUCAULT, MICHEL, "Introduction à l'Anthropologie" (1961), a cura di DEFERT, D., EWALD, F., GROS, F., in KANT, EMMANUEL, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2008, pp. 7-79; tr. it., "Introduzione all'Antropologia" di Kant, in KANT, IMMANUEL, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., pp. 9-94, p. 76.

fanno piuttosto un argomento tecnico, riservato agli specialisti e agli esperti: dietologi, chef, sommelier, enologi, gastronomi e così via. Ma nella comunità della tavola l'essere umano può *conoscersi* in una libera reciprocità creativa che costituisce un livello ulteriore, singolare e non egoico, del sé. Nella conversazione non si tratta di avere ragione o di affermare la propria volontà, ma di consentire a tutti, senza esclusioni né ripicche, di partecipare e di dare un contributo, di sviluppare assieme l'essere sociale che siamo. Pur non derivando, quindi, da uno schema preordinato dell'intelletto, la conversazione della *Tischgesellschaft* ritrova l'intelletto *a posteriori*, in due modi, ossia nelle *forme retrospettive*, che riprendono i vari scambi del conversare accaduto e riconoscono il filo conviviale che li tiene uniti, e nelle *estensioni creative*, che a partire da quel filo, ne sviluppano incrementi e variazioni, riassumendoli come una totalità compiuta che supera ogni volta la semplice somma delle parti.

Ma il trattato di Kant sulla convivialità inscritto nelle pagine dell'*Antropologia* ci fornisce almeno un altro prezioso suggerimento, là dove il maestro di Königsberg prende in esame il caso del filosofo come malinconico commensale solitario, che pranza o cena da solo, mentre rimugina vanamente sui suoi pensieri.²³ Ecco allora che il mangiare assieme e la conversazione conviviale vengono indicati dal filosofo come un salutare rimedio, un'autentica *dieta nel pensare* (*der Diät im Denken*),²⁴ atta, da un lato, a evitare l'eccessivo affaticamento del corpo impegnato in due attività onerose (pensare e man-

23. KANT, IMMANUEL, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 290 (*KGS*, vol. VII, pp. 279-280).

24. KANT, IMMANUEL, "Der Streit der Facultäten" (1798), in *KGS* VII, pp. 1-116, p. 109; tr. it., *Il conflitto delle facoltà*, in ID., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di RICONDA, GIUSEPPE, Milano, Mursia, 1989, pp. 229-308, pp. 302-303.

giare), dall'altro a riattivare lateralmente e sorprendentemente il libero corso impersonale dei pensieri e delle idee comuni, che la fissazione solipsistica e malinconica della riflessione filosofica aveva bloccato nella rigida gabbia soggettiva.

La conversazione conviviale con gli altri commensali, rompendo il ghiaccio del silenzio, rimette in movimento il pensiero a prescindere dalla volontà di pensare. Riannoda il pensiero alla parola, alla socialità e all'esperienza, trascinandolo via dalle secche noumeniche di un mondo inattingibile e restituendolo al multiverso fluido dello scambio interumano, del linguaggio comune e del tempo condiviso. Il vecchio Kant intravede nella convivialità una sorta di uscita di sicurezza, circoscritta e limitata, dagli effetti negativi della solitudine del pensiero che egli, in conformità con la linea maestra della tradizione filosofica occidentale, ritiene inevitabile. "Non si può utilizzare il nome di 'filosofo' al plurale," egli nota nelle stesse pagine dell'*Antropologia*, "ma solo al singolare (il filosofo giudica in questo o in quest'altro modo), perché esso designa una mera idea, mentre parlare di *filosofi* significherebbe indicare una pluralità di ciò che invece è unità assoluta."²⁵

Tuttavia, è forse possibile estendere la risorsa della convivialità al di là del dettato della filosofia kantiana, nel tentativo di sviluppare fino in fondo il concetto polifonico di un *pensiero conviviale*, che sorga spontaneamente dalla libera conversazione interumana, nonché da tutte quelle occasioni sorprendenti di incontro con gli esseri, viventi e non, che la manifestazione della natura ci offre. Quel pensiero senza

25. KANT, IMMANUEL, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 290 (KGS, vol. VII, p. 280, nota *).

padrone né autore che ci attraversa mentre *si pensa* davanti alla distesa del mare illuminato dal sole o delle nuvole che corrono sullo sfondo smaltato del cielo, alla vista di un cane che corre sul prato o delle fiamme che guizzano dal ceppo nel camino, quel pensiero che sorge senza padri, né custodi o tutori, mentre parliamo e ridiamo *assieme*, davanti a un piatto saporito o a un calice di vino. Forse allora, come al cibo, che malgrado la tecnica oggettivante dei suoi saperi dietetici e culinari, rimane strumento conviviale per la promozione di un'umanità possibile, così anche alla filosofia, lontano da coloro che credono di poter fare del pensiero un mestiere, è dato di riscoprire la sua intima convivialità.