

Andrea Tagliapietra

Tra corpo e spirito. Kant e l'abozzo di un'antropologia della conversazione

1. *La conversazione nella vita quotidiana di Kant*

Dobbiamo alle testimonianze degli allievi e dei contemporanei di Kant, fra i quali Ehrengott Andreas Christoph Wasianski, Reinhold Bernhard Jachmann, Friedrich Theodor Rink e Ludwig Ernst Borowski¹ – fonti biografiche riprese, in seguito, anche dal famoso scritto di Thomas de Quincey su *Gli ultimi giorni di Immanuel Kant*² e che stanno alla base di tutti i successivi resoconti e studi sulla vita quotidiana dell'autore della *Critica della ragion pura*³ – le notizie riguardo all'atteggiamento che il maestro di Königsberg era uso tenere nei confronti della pratica sociale della conversazione. Dagli scorci, a volte piuttosto vividi, che tali fonti ci rendono disponibili, apprendiamo la personale preferenza del filosofo per un particolare genere di conversazione, quella *conviviale*, ossia connessa con l'occasione del pranzo. Di questa pratica i biografi ci attestano il metodico inserimento nella ferrea organizzazione della giornata kantiana, suddivisa secondo una rigida scansione e regolata da quel culto maniacale per la puntualità che ha alimentato, nel corso del tempo,

¹ Com'è noto Wasianski, Borowski e Jachmann pubblicarono, l'anno successivo alla morte del maestro (1804), tre biografie di Kant che costituiscono la fonte principale delle nostre conoscenze sulla sua vita, *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und A.Ch. Wasianski*, a cura di F. Gross, Berlin, Deutsche Bibliothek, 1912; trad. 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 F.T.H. RINK, *Ansichten aus Immanuel Kant's Leben*, Königsberg, Göbbels und Unzer, 1805.

² T. DE QUINCEY, *The Last Days of Immanuel Kant*, "Blackwood's Magazine", febbraio 1827 (poi nel III volume delle opere, 1854); trad. it., *Gli ultimi giorni di Immanuel Kant*, a cura di F. Jaeggy, Milano, Adelphi, 1983.

³ Cfr. M. KUHN, *Kant. A biography*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2001 e ID. (a cura di), *Kant Biographien*, Bristol, Thoemmes Continuum Press, 2002.

Andrea Tagliapietra Tra corpo e spirito. Kant e l'abbozzo di un'antropologia della conversazione

una sua abbondante aneddotica. Si pensi soltanto alle celebri passeggiate del filosofo, su cui i concittadini erano soliti regolare i loro orologi. Ma la predilezione kantiana per la conversazione conviviale indica già anche un luogo preciso della socialità del conversare in cui, per così dire, il piacere intellettuale e dell'interazione interpersonale intreccia quello del corpo e del mangiare, in una sorta di corrispondenza reciproca fra disposizioni spirituali e prescrizioni di natura dietetica.

“Ogni giorno”, scrive de Quincey, Kant “invitava pochi amici a pranzare con lui, in modo che il gruppo (lui incluso) andasse da un minimo di tre a un massimo di nove persone, e per ogni piccola celebrazione ne comprendesse da cinque a otto. Egli era, di fatto, puntualmente ossequiante alla regola di Lord Chesterfield⁴ – secondo cui, a un suo pranzo, il numero dei convitati non doveva scendere al di sotto del numero delle Grazie, né superare quello delle Muse”⁵. I biografi königsberghe si soffermano sulle caratteristiche per così dire *rituali* di questi conviti kantiani. Oltre alla precisione nel rispetto degli orari, viene sottolineata l'attenzione con cui Kant selezionava i suoi ospiti, avendo cura che la compagnia fosse sempre mista e disparata, scegliendo la provenienza dei commensali sia dal mondo più prossimo dell'università, con colleghi, studenti e allievi, che dalla vita civile di Königsberg, con la partecipazione di funzionari, medici, ecclesiastici e mercanti, al fine di assicurare, con individui di formazione ed esperienza così diverse fra loro, un potenziale di varietà ai temi della conversazione. Inoltre, Kant prevedeva che fra i suoi ospiti non dovesse mai mancare una componente di persone giovani e giovanissime, per imprimere al conversare stesso un certo movimento di gaiezza e giocosità, ritenuto proprio dell'età giovanile.

Le fonti insistono poi su altri due punti, ovvero sul ruolo discreto di guida che Kant esercitava nei confronti dell'andamento della conversazione e sulla sua vigilanza a proposito dell'effettiva varietà degli argomenti che venivano affrontati. “Kant”, prosegue il resoconto di de Quincey, “non tollerava le bonacce, così infatti chiamava le pause momentanee della conversazione, quando la sua animazione languiva. Allora riusciva sempre a escogitare qualche maniera per riattivare l'interesse; e in questo era molto aiutato dal tatto con cui riusciva a trarre fuori da ogni ospite i suoi gusti personali o il particolare indirizzo delle sue ricerche”⁶. Il tatto del filosofo si manifestava anche nell'accortezza con cui egli provvedeva a mantenere la conversazione lontana dagli argomenti tecnici della filosofia e, in particolare, dall'oggetto delle sue

⁴ Si tratta di Philip Dormer Stanhope, quarto conte di Chesterfield (1694-1773).

⁵ DE QUINCEY, *Gli ultimi giorni di Immanuel Kant*, cit., p. 17.

⁶ *Ivi*, p. 19.

personali ricerche, non incorrendo in quel duplice difetto in cui cadono spesso i dotti e i letterati in società, ossia il disinteresse, se non il fastidio, per tutto ciò che non abbia attinenza o affinità con il campo della propria opera e la simmetrica tendenza accentratrice a riportarvi rapidamente il filo di qualsiasi discorso, casomai esso se ne fosse allontanato.

Alla tavola di Kant, invece, gli argomenti più frequentemente toccati pare riguardassero la storia naturale, la geografia, la biologia, la chimica e la meteorologia, in linea con gli interessi e le curiosità di scienziato per così dire dilettante coltivati dal filosofo durante tutta la vita, nonché di avido lettore degli almanacchi e delle riviste periodiche dell'epoca, dai quali attingeva, spesso, le notizie da cui la conversazione prendeva le mosse. Analogamente, i fatti del giorno riportati sui giornali davano il via a discussioni in cui Kant mostrava una decisa propensione scettica nei confronti di tutti quegli avvenimenti di cui non venissero indicati, con precisione, i dati di tempo e di luogo. Questa diffidenza era collegata al giudizio del filosofo nei confronti dei rischi insiti nella letteratura romanzesca e di finzione, benché Kant, per suo conto, fosse un appassionato lettore di romanzi dei principali autori dell'epoca, come Fielding, Richardson, Sterne e Swift, nonché ovviamente dell'*Emilio* e di *Giulia o la nuova Eloisa* di Rousseau, di cui, tuttavia, si può sensatamente dubitare avesse colto tutta la complessità sentimentale, dal momento che avrà modo di dichiarare “io preferirei essere il felice (sic!) Saint-Preux piuttosto che colui che rivaleggia per una donna sposata” (*Bemerkungen* 120,11-12; *KGS* XX, 120)⁷. Kant accusava i romanzi di sviluppare nei lettori un'immaginazione non disciplinata da alcuna ragione e che, quindi, finiva per rendere abituale la *distrazione*, inducendo nel corso dei pensieri un andamento frammentario e facile alla divagazione disordinata (*Antropologia* § 47)⁸. È il pericolo di produrre quell'aperta tendenza all'entusiasmo e all'esaltazione sfrenata (*Schwärmerei*) degli stati d'animo, che porta dritti dritti al più grave degli effetti, almeno dal punto di vista della filosofia, ossia all'incapacità di distinguere la realtà dall'illusione.

Su quest'argomento si esprimerà precocemente anche il Kant “magister galante”, com'è stato suggestivamente definito da testimonianze degli anni

⁷ I. KANT, *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, testo tedesco a fronte, a cura di K. Tenenbaum, Roma, Meltemi Editore, 2001, pp. 172 s. Per il testo tedesco vedi *Kant's Gesammelte Schriften*, Berlin-Leipzig, ed. della Königlich Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, 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. XX.

⁸ Id., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), ora in *KGS*, VII, pp. 117-333, note pp. 354-417, p. 208; trad. it., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di G. Garelli, con introduzione e note di M. Foucault, Torino, Einaudi, 2010, p. 208.

Sessanta del XVIII secolo,⁹ delle *Bemerkungen*, capace di coniugare insieme meditazione filosofica e aspetti della vita mondana in quel prezioso deposito di rapide annotazioni che, plausibilmente a partire dal 1764, anno dell'uscita del volume, il filosofo comincia a tracciare sui margini e sugli interfolgi bianchi della sua copia personale a stampa delle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*¹⁰. “L'anima sensibile in pace”, vi leggiamo, “è la massima perfezione nella conversazione (*Rede*), nella poesia (*Poesie*), in società (*Gesellschaft*). Anche se non sempre è possibile, rappresenta tuttavia la meta ultima. Anche nel matrimonio. Le persone giovani hanno, forse, molta sensibilità (*Empfindung*), ma poco gusto (*Geschmack*); lo stile entusiasta o appassionato (*der enthusiastische oder begeisterte Stil*) rovina il gusto. Gusto pervertito da romanzi (*Romanen*) e frivolezze galanti (*galante tändelezen*). [Invece di] un gusto sano, un gusto troppo delicato, viziato” (*Bemerkungen* 7,16-22; *KGS* XX, 7)¹¹.

Il Kant delle *Bemerkungen* ci fornisce l'orizzonte ideologico, fluido e in movimento, anche tenuto conto dell'indeterminatezza cronologica delle annotazioni, tradizionalmente collocate negli anni fra il 1764 e il 1768¹², ma integralmente riprese, in alcuni casi, nelle opere della vecchiaia, in cui maturano, fra le altre cose – i temi toccati sono molto vari¹³ –, le convinzioni del filosofo sulla conversazione e sulla vita di società. Quelle idee, in ultima analisi, che verranno messe in pratica negli atteggiamenti della quotidianità descritti dai biografi. Vi compare una critica della galanteria (*Galanterie*) e dei modi di intrattenere e di costruire le relazioni sociali che sfocia di frequente in vivaci prese di posizione che stigmatizzano i costumi francesi – in particolare la *coquetterie* e il suo corrispettivo maschile, ma soprattutto la loro cattiva imitazione tedesca – e hanno quel tono, talvolta decisamente misogino, che ritroveremo nelle pagine senili sul “carattere del sesso” della seconda parte dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*¹⁴. Si comprendono, a partire da queste annotazioni fugaci, che appaiono una sorta di laboratorio e di giaci-

⁹ “Allora egli [Kant] era davvero l'uomo più galante del mondo, indossava abiti ricamati [...] e frequentava tutte le combriccole” (K.A. BOTTINGER [1760-1835], *Literarische Zustände und Zeitgenossen*, a cura di K.W. Böttinger, Leipzig, Brockhaus, 1838, rist. fotost., in 2 voll., Frankfurt a. M. 1972, vol. I, p. 133).

¹⁰ I. KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), in *KGS* II, pp. 205-256; trad. it., *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in ID., *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, accresciuta e riveduta da A. Pupi e R. Assunto, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 291-346.

¹¹ ID., *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, cit., pp. 38 s.

¹² E. ADICKES in *Einleitung*, *KGS* XIV, p. XXXVII, cfr. D. Henrich, *Über Kants Entwicklungsgeschichte*, «Philosophische Rundschau» 13, 1965, pp. 252-263.

¹³ De Vleeschauwer parla, a proposito di questo periodo della biografia intellettuale kantiana, di una *forma mentis* enciclopedica che inizia a orientarsi verso un'unità che le viene conferita dall'emergere del problema del metodo (H.-J. DE VLEESCHAUWER, *La "Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem winterhalben Jahre von 1765-1766" d'Immanuel Kant*, Pretoria, Communications of the University of South Africa, 1965, p. 10).

¹⁴ KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., pp. 315-324 (*KGS* VII, 303-311).

mento da cui attingere stimoli e materiali per lavori futuri, ma che, a volte, hanno la cadenza e l'aspetto di vere e proprie massime aforismatiche, le ragioni che inducono Kant a escludere l'elemento femminile dalla sua concezione personale della conversazione. "Nei paesi dove in società s'incontrano soprattutto uomini", egli scrive, "si valuta il merito personale secondo il criterio dell'onestà e dell'utile zelo dell'amicizia, o anche dell'utilità comune. Laddove essi si mescolano sempre alle donne, si valuta in base allo spirito (*Witz*), alla galanteria, alle facezie, ai giochi, al pettegolezzo. Presso gli antichi tedeschi, prima che le usanze francesi ci rovinassero, le donne dovevano trattenersi in stanze particolari, come in Inghilterra" (*Bemerkungen* 73,14-74,2; *KGS* XX, 73-74)¹⁵. Tuttavia questo, là dove, come nella Prussia dei suoi contemporanei, non dà più luogo a un genuino trasporto per i valori antichi della virtù e del patriottismo, ma solo ad attestazioni di vuota se non di ipocrita devozione, si rovescia nell'osservazione, di tono apparentemente contrario, per cui "le nostre riunioni in società senza donne risultano piuttosto insulse" (*Bemerkungen* 21,9-10; *KGS* XX, 21). In effetti, anche la tonalità antifrancese di queste sentenze appare, in realtà, una critica alla moda e al provincialismo tedesco: "Perché si deve parlare francese per essere cortesi. *Dames messieurs chapeaux Cornetten*" (*Bemerkungen* 69,8-9; *KGS* XX, 69). Qualche pagina più avanti, il filosofo spiega, per esteso, quello che intendeva dire: "Le espressioni *dames e chapeaux*, pur essendo solo un dettaglio di moda nella vita di società dei tedeschi (*eine modische Kleinigkeit im Umgange der Deutschen*), rivelano assai bene il gusto insulso che sta penetrando tra noi e che ci induce a scimmiettare i ridicoli costumi (*der lächerlichen Gebräuche*) di una nazione dal carattere vivace e ingannevole (*in ihrem eignen Charakter lebhaften und gaukelnden*). La continua frequentazione delle donne è conforme al carattere dei francesi, mentre questo non vale per i tedeschi. Inoltre le nostre donne non possiedono neanche alla lontana la vivace *coquetterie* (*die lebhaftige coquetterie*) delle francesi, per cui tale modo di fare risulta sempre un po' insulso. Qui da noi sono ancor sempre orgogliose" (*Bemerkungen* 97,15-98,6; *KGS* XX, 97-98)¹⁶. Infine, ci imbattemmo nella dichiarazione più stringata e lapidaria: "amo i francesi in quanto tali, ma non i tedeschi quando li imitano" (*Bemerkungen* 130,7-8; *KGS* XX, 130).

Non si deve pensare, allora, che Kant propenda per una sorta di ritiro *au désert* alla stregua di un qualsiasi misantropo, ammantato di nostalgia per gli antichi e laconici costumi prussiani. A differenza di Rousseau, che, per altro, è l'interlocutore principale e la guida privilegiata di queste annotazioni, ispi-

¹⁵ ID., *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, cit., pp. 116-119.

¹⁶ *Ivi*, pp. 144-147.

Andrea Tagliapietra Tra corpo e spirito. Kant e l'abbozzo di un'antropologia della conversazione

randone la declinazione antropologico-morale, Kant non vuole riportare gli uomini in campagna¹⁷. Sia metodologicamente – “Rousseau”, egli scrive, “procede sinteticamente (*synthetisch*) e inizia dall'uomo naturale, io procedo analiticamente (*analytisch*) e inizio dall'uomo civilizzato” (*Bemerkungen* 14,5-6; *KGS* XX, 14) –, che empiricamente – “tutti sono deliziati dalla vita di campagna, soprattutto dalla vita pastorale, e tuttavia l'uomo civile vi è divorato dalla noia (*Langeweile*)” (*Bemerkungen* 14,7-8; *KGS* XX, 14) –, Kant riconosce l'irreversibilità della civilizzazione. La semplicità originaria, pur rimanendo un ideale regolativo, non può essere più recuperata perché se ne è perso, ormai, quel sentimento (*Gefühl*) che non è mai ripristinabile artificialmente, per via intellettuale (*Bemerkungen* 11,14-17; *KGS* XX, 11). Ecco allora che si tratta, letteralmente, di far di necessità virtù: “poiché nello stato civile sono presenti tanti desideri innaturali, all'occasione ne scaturisce anche un motivo di virtù; e poiché c'è tanto lusso nei piaceri e nel sapere, ne scaturisce la scienza” (*Bemerkungen* 11,9-12; *KGS* XX, 11)¹⁸. Del resto, “la vita ritirata di vecchio stampo (*die altmodische Eingezogenheit*)”, egli osserva più avanti, “ha anche i suoi inconvenienti. Nei rapporti di società (*Umgang*) si diventa di poche parole (*sprachlos*), pieni di rigida cerimoniosità, di scontroscità contadinesca. La vanità e gli illusionismi (*die Eitelkeit und das Gaukelspiel*) della galanteria nei rapporti sociali (*des galanten Umganges*) servono in certa misura ad assopire la passione attraverso i mutevoli giochi dei passatempi (*die veränderliche Spiele der Zerstreuungen*) e a deviarla verso le mode, gli ornamenti e le vuote vanità, evitando che la solitudine vi recuperi quanto la società aveva proibito” (*Bemerkungen* 108,6-12; *KGS* XX, 108)¹⁹.

Si intravede, seppure nella particolare condensazione di queste note kantiane, il ruolo strategico che viene riservato alla conversazione nella formazione del carattere individuale. La teatralizzazione dell'esistenza che si manifesta nella vita di società impedisce l'eccesso e l'intensificazione della passione, devianandola, anzi, verso gli oggetti illusori della vanità galante che, come specchietti per le allodole ludici e ornamentali, ottengono il risultato benefico di depotenziarla. Abbiamo, così, per impiegare quella felice espressione di Jean Starobinski che ben descrive l'atteggiamento ambivalente dell'età dei Lumi nei confronti degli artifici della civilizzazione, un autentico “rimedio nel male”²⁰.

¹⁷ “Il lusso (*Üppigkeit*) fa affluire gli uomini nelle città, Rousseau vuole portarli in campagna” (*Bemerkungen* 42,8-9; *KGS* XX, 42).

¹⁸ KANT, *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, cit., pp. 44 s.

¹⁹ *Ivi*, pp. 158 s.

²⁰ J. STAROBINSKI, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989; trad. it., *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*, Torino, Einaudi, 1990.

La teatralizzazione impedisce, inoltre, che la solitudine (*Einsamkeit*) e il disprezzo per la vita sociale – “ciò che la parte più raffinata degli uomini chiama vita è uno strano intreccio di distrazioni riprovevoli, di noiosi passatempi e di altre piaghe ancora – di vanità e di tutto uno sciame di stupide distrazioni” (*Bemerkungen* 52,5-8; *KGS* XX, 52) – generi quel temperamento malinconico che Kant sperimentava su di sé (“piacevole malinconia; / la vera virtù piange”; *Bemerkungen* 59,4-5; *KGS* XX, 59) e che frequentemente viene descritto, non solo in queste pagine, mediante le coordinate tradizionali della medicina umorale (*Sanguinische, Melancholische, Choleriche, Phlegmatische*). “Nella conversazione (*im Gespräch*)”, annota Kant, “il melancolico è taciturno e serio. Il sanguigno parla molto quando si scherza e introduce nuovi argomenti. Il collico cerca di dare il tono e si fa bello. Il collico ride in modo affettato per educazione, il sanguigno per abitudine e per gentilezza. Il melancolico ride ancora quando tutti gli altri hanno smesso di ridere” (*Bemerkungen* 65,4-9; *KGS* XX, 65)²¹.

Scavando nella riserva di appunti delle *Bemerkungen* appare evidente come il filosofo collochi la conversazione dalla parte del gusto, della sua formazione e del suo raffinamento – egli parla, infatti, di “gusto nella scelta delle relazioni sociali (*der Geschmack in der Wahl des Umganges*)” –, in funzione, tuttavia, dell'educazione alla virtù e all'amicizia. Appare una circoscrizione a geometria variabile del campo della conversazione che indica un grado di progressivo allontanamento dalla sfera della confidenza reciproca e della conoscenza approfondita, in favore di una superficialità teatrale delle relazioni, di una dissimulazione che tende a livellarle in modo uniforme ed egualitario: “tra amici ognuno può parlare di sé, perché l'altro se ne interessa come si trattasse di se stesso. Tra persone e amici alla moda non si deve mai parlare di se stessi (neanche nei libri), a meno che non si voglia dire qualcosa di sé che può essere deriso. Nelle società alla moda devo considerare che ciascuno è pieno di amor proprio esclusivo, per cui non devo lodare nessuno dei presenti o degli assenti e solo scherzare o fare dei pettegolezzi per essere interessante. La maldicenza si fonda in parte sull'impulso all'uguaglianza. Ostracismo. Aristide” (*Bemerkungen* 143,6-15; *KGS* XX, 143)²².

La relazione sociale decentra l'io individuale in un gioco di rappresentazioni e induce, in qualche misura, lo sviluppo di quelle forme di conoscenza di sé e di autocontrollo che orientano gli esseri umani a diventare non solo attori, ma anche spettatori di se stessi. È evidente, del resto, il rischio che questo decentramento sfoci in forme di ipocrisia e di dissimulazione, ma è altrettanto chiara la funzione preparatoria che lo spazio delle relazioni sociali isti-

²¹ KANT, *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, cit., pp. 108 s.

²² *Ivi*, pp. 198 s.

Andrea Tagliapietra Tra corpo e spirito. Kant e l'abbozzo di un'antropologia della conversazione

tuisce per lo sviluppo della padronanza dei comportamenti morali e del progredire della civilizzazione umana. Si tratta, però, di un'influenza, per dirla con il gergo del Kant critico, *a posteriori*, ossia empirica. D'altra parte, il gusto morale non può mai divenire principio, per la sua evidente impostazione eteonomica e perché è incline ad accordarsi con l'apparenza (*der Schein*). "Il gusto morale (*der moralische Geschmack*)", infatti, "tende all'imitazione, mentre i principi morali (*die moralische Grundsätze*) si innalzano al di sopra di essa". Questo implica una immediata considerazione politica di sapore montesquieuano, per cui "dove vi sono corti e grandi differenze tra gli uomini tutto è affidato al gusto; nelle repubbliche avviene diversamente. Per questo là il gusto in società è più fine e qui più grossolano. Si può essere molto virtuosi e avere poco gusto. Se si vuole sviluppare la vita di società si deve sviluppare anche il gusto, perché le attrattive della vita di società devono essere leggere, mentre i principi sono gravosi" (*Bemerkungen* 51,5-12; *KGS* XX, 51)²³.

Ecco allora che, dal quadrante della vita quotidiana e sociale, la condizione di spettatore si estenderà all'orizzonte degli eventi del mondo e la conversazione stessa sarà lo spazio simbolico in cui si potrà registrare la tendenza morale del genere umano verso il meglio, emblematicamente rappresentata dalle reazioni all'evento-spettacolo della Rivoluzione francese che, come Kant scriverà nelle pagine del sesto paragrafo della seconda parte de *Il conflitto delle facoltà* (1798), "trova però negli animi di tutti gli spettatori (che non sono coinvolti essi stessi in questo gioco) una *partecipazione* (*Teilnehmung*), quanto al desiderio, che rasenta l'entusiasmo (*Enthusiasm*) e la cui manifestazione stessa comportava un pericolo: una partecipazione, quindi, che non può avere alcuna altra causa che una disposizione morale nel genere umano"²⁴. L'attitudine dello spettatore, l'entusiasmo o la noia con cui egli segue lo sviluppo degli eventi mondani, ossia il riflesso nella coscienza degli spettatori degli avvenimenti rivoluzionari, sembra divenire, quindi, l'elemento decisivo, il vero e proprio fattore discriminante, il *segno visibile* del senso della storia, cioè del suo essere orientata verso la possibilità del progresso, e ciò ha la sua piccola verifica, in scala ridotta, nel respiro cosmopolitico delle conversazioni conviviali kantiane. Dai resoconti biografici dei contemporanei si apprende, infatti, che le conversazioni alla tavola di Kant avevano assai di frequente per oggetto la politica e il commento degli avvenimenti del gran teatro che ruotava intorno agli eventi della Rivoluzione francese, sottolineando come la finezza delle analisi del nostro filosofo facesse pensare alle cognizioni partico-

²³ *Ivi*, pp. 92 s.

²⁴ ID., *Der Streit der Facultäten Königsberg 1798*, in *KGS* VII, pp. 1-116, p. 85; trad. it., ID., *Il conflitto delle facoltà*, in ID., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Milano, Mursia, 1989, pp. 229-308, p. 286.

lari e riservate di un diplomatico consumato, piuttosto che a quelle di “un semplice spettatore delle grandi scene che si svolgevano in quei giorni per tutta l'Europa”²⁵.

2. *La conversazione nell'Antropologia dal punto di vista pragmatico (1798)*

Le fonti biografiche attestano, quindi, la partecipazione di Kant alla pratica sociale della conversazione e ci forniscono interessanti dettagli su come il filosofo la realizzasse concretamente assieme agli ospiti della sua tavola. Eppure – ed è questo lo scopo principale di questo nostro intervento –, sembra lecito chiedersi se, al di là della presenza del tema culturale, declinato secondo l'uso e la sensibilità dell'epoca, inserito nei rituali della vita quotidiana e, di riflesso, negli scritti del filosofo là dove questi si richiamano a essa, vi sia anche un ruolo strutturale della conversazione nella filosofia stessa di Kant e, per così dire, all'interno della sua articolazione teorica. Si tratta, cioè, di interrogarsi sul luogo che la conversazione occupa *filosoficamente* nel pensiero kantiano e se a essa possa essere attribuito un qualche ruolo nel quadro del funzionamento dei dispositivi concettuali del sistema, nonché delle sue linee di sviluppo. Allo stesso tempo si constaterà come, rispetto al quadro complessivo di quella “civiltà della conversazione”²⁶ che, sul modello francese, si delinea come un vasto e dettagliato programma di teatralizzazione dell'esistenza in cui ciascuno appariva, cioè, attore e insieme spettatore di se stesso, Kant costituisca lo spettatore di secondo livello, in grado di fornire di quella civiltà, a partire dal punto di vista indubbiamente decentrato della Prussia Orientale e sul finire della sua parabola storica, un possibile *statuto teoretico*.

Va subito detto, del resto, che la conversazione, nel progredire del pensiero kantiano, non occupa sempre lo stesso posto, né viene chiamata a svolgere la medesima funzione. Ci imbattiamo nel primo impiego teorico della conversazione nell'ambito delle *Vorlesungen über Moralphilosophie* – in italiano tradotte come *Lezioni di etica*²⁷ – che Kant tenne all'università di Königsberg negli anni dal 1775 al 1780-1781, ossia immediatamente a ridosso della pubblicazione della *Critica della ragion pura*. Nelle *Lezioni di etica* la paziente esplorazione fenomenologica del Kant precritico percorre, in dupli-

²⁵ DE QUINCEY, *Gli ultimi giorni di Immanuel Kant*, cit., p. 20.

²⁶ Cfr. B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, Milano, Adelphi, 2001.

²⁷ Le lezioni furono pubblicate nel 1924, a cura di Paul Menzer (*Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin, 1924, pp. VII-335). Su questa edizione è stata condotta la traduzione italiana: I. KANT, *Lezioni di etica*, a cura di A. Guerra, Bari, Laterza, 1971. In seguito (Berlin 1974), con il titolo di *Moralphilosophie Collins*, le lezioni sono state pubblicate nell'edizione dei KGS, cit., XXVII/1. Oggi è disponibile anche l'edizione, tratta dal manoscritto di J.F. Kaehler, delle lezioni del semestre estivo del 1777, in I. KANT, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, a cura di W. Stark, Berlin-New York, de Gruyter, 2004.

ce direzione e a livello dell'analisi del linguaggio comune come delle forme dell'interazione sociale che vi si rispecchiano, lo spazio che si spalanca fra il dovere della relazione con l'altro, gli obblighi conseguenti che essa implica, ma anche il piacere e la soddisfazione che la relazione con l'altro ci restituisce. È l'ambito d'esercizio, appunto, delle cosiddette *virtù sociali*. È lo spazio di un'etica fenomenica e dell'esteriorità, ossia di un'educazione del gusto che accompagna e predispone l'autonomia dei principi morali, ma che non troverà un posto adeguato nel sistema delle *Critiche*, là dove verranno prese in esame, a partire dalla pretesa conoscitiva dell'intelletto (*Verstand*) e dai limiti della ragione (*Vernunft*), la relazione di questi con la libertà e l'autonomia del volere (*die Autonomie des Willens*) e, infine, la capacità del giudizio (*Urteilkraft*) di fare da ponte e di collegarli fra loro. In questa struttura, il nuovo punto di vista adottato con la famosa "rivoluzione copernicana" di Kant, ossia quello trascendentale, esclude il campo fenomenico in cui si danno le interazioni del teatro sociale, ponendo al centro la pura formalità sintetica di un soggetto che pensa, agisce e coordina finalisticamente queste due attività nel giudizio riflettente, in totale solitudine, in completo isolamento, senza poter diventare oggetto di se stesso se non nella pura dimensione logica dell'appercezione trascendentale. Il problema dell'ultimo Kant, dopo le *Critiche*, sarà allora quello di recuperare il "fuori" del soggetto, la sua stessa esteriorità, cercando di superare quella scissione fra l'*homo noumenon* e l'*homo phaenomenon* che attraversa la soggettività e confina ogni conoscenza sull'uomo al puro dato empirico. Di qui il ritorno all'orizzonte dell'antropologia e a quella domanda che, nelle pagine serotine della *Logica* (1800), alla fine della sua parabola intellettuale, Kant pone come riassuntiva di tutte le altre tre questioni che costituiscono la filosofia intesa in senso cosmopolitico, ossia come relazione di ogni conoscenza e di ogni uso della ragione con lo scopo finale della ragione umana: "1) *Che cosa posso sapere?* 2) *Che cosa devo fare?* 3) *Che cosa mi è dato sperare?* 4) *Che cos'è l'uomo?* Alla prima domanda", scrive Kant, "risponde la *metafisica*, alla seconda la *morale*, alla terza la *religione* e alla quarta l'*antropologia*. In fondo, si potrebbe però ricondurre tutto all'antropologia, perché le prime tre domande fanno riferimento all'ultima" (*KGS IX*, 24-25)²⁸.

La domanda antropologica – *Was ist der Mensch?* – si colloca, così, prima e dopo il sistema delle *Critiche* e la svolta trascendentale che lo anima, facendo confluire nella pubblicazione dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798) molto materiale precedente, che Kant, nell'arco di quasi

²⁸ ID., *Logik*, Königsberg, 1800 (*KGS IX*, 11-120); trad. it., *Logica*, a cura di L. Amoroso, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 19.

trent'anni²⁹, aveva accumulato nei numerosi corsi universitari tenuti sull'antropologia, che si svolgevano, di regola, nel semestre invernale, e sulla geografia fisica, che avevano luogo, invece, in quello estivo. Erano, come testimonia lo stesso filosofo, i suoi corsi più seguiti e, per il loro carattere popolare, attiravano uditori di ceti e condizioni diverse. Del resto, l'accoppiata di antropologia e geografia fisica si proponeva di fornire, come scrive Kant nella *Prefazione* dell'opera (KGS VII, 119), una *conoscenza del mondo* (*Weltkenntniß*), ossia un sapere che avesse un significato immediato di utilità pragmatica. Già dai *Collegentwürfe*, ovvero dai programmi dei corsi tenuti da Kant nel decennio 1770-1780 – per inciso lo stesso in cui si collocano le *Lezioni di etica* di cui si è detto –, si desume che l'antropologia è lo studio dell'uomo “per sapere ciò che egli può fare di se stesso e come lo si può utilizzare”, di modo che *pragmatisch* significa quella “conoscenza di cui si può fare un uso universale nella società” (KGS XV/2, 659-660). Come le lezioni di antropologia si rivolgevano a un pubblico eterogeneo e più ampio dei soli allievi della filosofia kantiana, così l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* si presenta come un libro che raccoglie un sapere desunto, senza mediazioni, dalla pratica del mondo. Non un libro di scuola e di teoria quindi, né un'analisi storico-comparativa della cultura e delle sue forme, ma l'esercizio quotidiano di una cultura già data, di cui si colgono gli elementi formativi nel movimento concreto, empirico, che conduce l'uomo prima a sottomettersi al mondo fenomenico della società e al gioco delle sue regole per poi, avendole imparate, giungere a padroneggiarlo, tendendo verso quell'ambito della morale che, nel sistema, lo vuole, invece, soggetto puro di libertà.

Nell'importante lavoro giovanile – la tesi complementare – che Michel Foucault dedicò all'*Antropologia* kantiana, traducendone il testo e soprattutto redigendo un saggio introduttivo³⁰ di grande valore teorico e a lungo rimasto inedito, il filosofo francese fa notare come questo libro di Kant apra uno spazio enigmatico *a fianco* del sistema critico, costituendone una sorta di possibilità laterale, ma anche una specie di rovesciamento. Nell'*Antropologia*, infatti, l'io del soggetto non è né quell'unità sintetica dell'appercezione trascendentale che si dà nella pura formalità dell'“Io penso”, ma neppure possiede il

²⁹ La durata dell'arco temporale di queste lezioni viene indicata dallo stesso Kant in una nota dell'*Antropologia* (KGS VII, 122, nota *). In realtà, mentre i corsi kantiani di geografia si tennero a partire dal 1756, pare che i corsi di antropologia avessero inizio soltanto nel 1772, benché l'importanza della connessione fra antropologia e geografia emergesse già nella “relazione introduttiva al proprio insegnamento” redatta da Kant per il semestre invernale 1765-1766.

³⁰ M. FOUCAULT, *Introduction à l'Anthropologie* (1961), a cura di D. Defert, F. Ewald e F. Gros, in E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 2008, pp. 7-79; trad. it., *Introduzione all'“Antropologia” di Kant*, in KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., pp. 9-94.

semplice statuto di un oggetto empirico, magari di quell'oggetto-corpo che la natura fa di lui e che è il risultato dalla riduzione dal punto di vista *fisiologico* dell'essere umano. Qui, osserva del resto Kant, nell'orizzonte fisico di colui che studia il cervello, le fibre nervose e le tracce delle sensazioni lasciate su di esse, "ogni sottigliezza teoretica, in proposito, è un'operazione puramente in perdita" (KGS VII, 119)³¹. Ecco allora che si dà un terzo spazio in cui l'Io del soggetto si manifesta e che non è né la dimensione aprioristica del pensiero, né quella, completamente a posteriori ed empirica, della fisiologia. Si tratta dell'ambito del linguaggio. Come suggerisce Foucault, il soggetto che si fissa al centro della riflessione dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* è un *parlante*, è un *Io parlo*. L'"Io parlo" fa da ponte tra il sentimento e il pensiero, dal *Fühlen* al *Denken*, come avviene nei bambini quando cominciano a usare la parola "Io"³², ma non ne governa né determina il passaggio. Esso è, scrive il filosofo francese, "la forma empirica e manifesta nella quale l'attività sintetica dell'Io appare come figura già sintetizzata, come struttura indissociabilmente prima e seconda. Essa non è data sin dall'inizio all'uomo, in una sorta di *a priori* d'esistenza; ma, quando appare, inserendosi nella molteplicità di una cronaca sensibile, si offre come già presente, come il fondo irriducibile di un pensiero che può operare solo dopo che questa figura dell'esperienza si sia costituita. È all'interno di questo Io che il soggetto attuerà il riconoscimento del suo passato e la sintesi della sua identità"³³.

L'orizzonte del linguaggio traduce le pretese aprioristiche del pensiero in termini di *originarietà*, ovvero di ciò che, pur emergendo dal flusso di un divenire temporale, ossia dal divenire stesso della lingua nelle interazioni dei discorsi, si rivela come già presente e costitutivo dell'atto di parola. Nell'*Io parlo* il soggetto parlante si scopre immerso nel linguaggio già parlato, ma questa condizione non è mai assolutamente passiva, dal momento che l'io come soggetto della frase "Io parlo" ha insieme una rappresentazione dell'io, cioè di se stesso, che parla e sta dicendo la frase "Io parlo". È questa dimensione pragmatica, drammaturgica e teatrale del linguaggio che anima le pagine dell'*Antropologia* di Kant. L'io che si rappresenta nella parola e con la parola – benché la prima parte dell'opera, la "Didattica antropologica", si annunci come "la maniera di conoscere tanto l'interiorità quanto l'esteriorità dell'essere umano" –

³¹ KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 99.

³² "È però degno di nota che il bambino, anche quando è già abbastanza in grado di parlare in modo compiuto, incominci piuttosto tardi (forse dopo un anno) a usare la parola 'Io', mentre fino a quel momento ha parlato di sé in terza persona ('Carlo vuole mangiare, vuole andare', e così via); e quando incomincia a dire 'Io', sembra quasi che in lui sia sorta una luce: da quel giorno non tornerà mai più a parlare come prima. – Fino a quel momento si limitava a *sentire* se stesso; ora *pensa* se stesso. – Spiegare questo fenomeno potrebbe essere piuttosto difficile per l'antropologo" (*Antropologia* § 1) (KGS VII, 127) (KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 109).

³³ FOUCAULT, *Introduzione all'"Antropologia" di Kant*, cit., p. 48.

è, infatti, un io lontano dalle profondità dell'introspezione psicologica, ma che si proietta tutto in superficie, nel rapporto con gli altri. È un io esteriore, che si fissa negli usi quotidiani e nei luoghi comuni del linguaggio, che si cristallizza nelle espressioni verbali, nei modi e nelle cerimonie dell'esistenza, sì che l'antropologia appare nelle vesti di un'idiomatica generale, ovvero di una tassonomia delle abitudini del dire ordinario e anonimo. "Il terreno reale dell'esperienza antropologica", scrive Foucault, "è molto più linguistico che non psicologico; la lingua tuttavia non è data al suo interno come sistema da interrogare, ma piuttosto come un elemento che va da sé, all'interno del quale si è collocati sin dall'inizio; strumento di scambio, veicolo di dialoghi, virtualità d'intesa, la lingua è il campo comune alla filosofia e alla non filosofia. È al suo interno che entrambe si affrontano – o piuttosto comunicano"³⁴.

Ecco che la scoperta dello spazio antropologico come spazio linguistico, nei termini appena delineati, consente a Kant di collocare in un nuovo contesto teorico le sue osservazioni sulla conversazione. Anzi, la conversazione diviene il luogo privilegiato della dimensione antropologica, ovvero l'ambito in cui può manifestarsi ed essere apprezzata in uno dei suoi risvolti d'utilità quella *conoscenza del mondo* che è, al contempo, un *sapere* ma anche un *modo di essere*, un *conoscere*, ma anche un *aver pratica*. Delle 17 ricorrenze del termine *Conversation* nei 23 volumi dell'edizione delle opere kantiane dell'Accademia di Berlino 8 si trovano nel testo dell'*Antropologia*, 3 nel lascito dei lavori preparatori o comunque connessi con la riflessione antropologica, 4 si trovano nell'epistolario, una nella *Critica della capacità di Giudizio* e una nei lavori preparatori a *La metafisica dei costumi*. Anche delle 104 ricorrenze del termine più ampio e generico *Unterhaltung* ben 45 sono riconducibili all'*Antropologia* o ai suoi materiali accessori, mentre *Unterredung* su 29 ricorrenze, di cui 11 presenti nell'epistolario, ne ha 10 che ricorrono nell'*Antropologia* e nei lavori connessi. *Gesprächigkeit*, infine, ne ha 4 su 9.

Nella *Prefazione* dell'*Antropologia* questa viene presentata dal filosofo tedesco come la conoscenza dell'uomo quale *cittadino del mondo* (*Weltbürger*). Tuttavia, immediatamente dopo ci viene detto che il mezzo idoneo per conseguirla e per ampliarne il sapere è, di certo, il viaggiare, ma, per ogni evenienza, in proposito può bastare la lettura dei resoconti di viaggio. Anzi, siccome prima di muoversi è necessario aver acquisito a casa propria una certa conoscenza degli esseri umani, questa si può conseguire "frequentando concittadini e compatrioti" (*KGS* VII, 120). È ciò che accade in modo esemplare – prosegue Kant in nota – in una città come Königsberg, che "può essere intesa quale luogo idoneo all'ampliamento della conoscenza sia dell'essere

³⁴ *Ivi*, p. 75.

umano, sia del mondo; qui tale conoscenza può venire acquisita anche senza viaggiare” (KGS VII, 120 nota *)³⁵.

Così, nel giro di poche righe e come in una sequenza cinematografica che piani a volo d'uccello dall'inquadratura aerea fino alla ripresa di un interno d'abitazione borghese, Kant restringe l'orizzonte conoscitivo, di cui l'antropologia costituisce l'organizzazione disciplinare, dal vasto panorama cosmopolitico del mondo a quello della sua piccola città natale, nella Prussia Orientale, per poi fissarsi sulla frequentazione di concittadini e compatrioti: è l'ambito domestico della conversazione. Il cittadino del mondo diviene il convitato tipo, l'ospite ideale del *convito* kantiano, mentre “dal punto di vista dell'*Antropologia*, il gruppo che ha valore di modello non è né la famiglia né lo stato: è la *Tischgesellschaft*”³⁶, ossia la tavolata dei commensali.

I ricchi materiali sulla vita di società e sulla conversazione che Kant aveva affidato al supporto volatile delle *Lezioni* o alle rapide *Annotazioni* vergate negli spazi bianchi della sua copia personale delle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, ma anche la pratica stessa delle conversazioni nella vita quotidiana del filosofo, trovano ora collocazione in una sorta di sistema coerente. Per disegnare l'orizzonte, vincolato e insieme libero, regolato e sovrano, della società della conversazione il filosofo evoca la figura del gioco: “L'intrattenersi in società (*die gesellige Unterhaltung*) (la conversazione, *Conversation*) è un semplice gioco (*Spiel*) in cui tutto deve essere facile (*leicht sein*) e condotto con levità (*leicht lassen*)” (KGS VII, 148)³⁷. *Leicht*, leggero ma anche facile, è la parola chiave della conversazione, che tiene lontano da sé ogni solennità e cerimonia (*Ceremonie*), ma non per questo è priva di regole da osservare. Il gioco ben riassume, quindi, la particolare caratteristica di spontaneità e di artificio, di padronanza e di abbandono, che anima la conversazione come *künstlicher Spiel*, come “gioco artificiale” (KGS VII, 149), anzi, come giocoso artificio. Del gioco la conversazione possiede anche la capacità di instaurare quello specifico rapporto di tutti con tutti, per cui i giocatori si sentono parte di una totalità che li comprende, così come ciascuno, in società, che stia in silenzio o che parli, si sente partecipe e membro di quella comunità formata dalla conversazione.

Ma la conversazione, che ha la natura del gioco, si alterna al gioco stesso nella dimensione di svago della socialità, nella funzione primaria di *ingannare il tempo* (*tempus fallere*)³⁸, ossia di tener lontana la noia. Nella biblioteca di

³⁵ KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 100.

³⁶ FOUCAULT, *Introduzione all'“Antropologia” di Kant*, cit., p. 76.

³⁷ KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., pp. 136 s.

³⁸ Ingannare l'inclinazione alla noia “(cosa che può avvenire dilettrandosi con le arti belle, ma soprattutto trattenendosi a conversare in società) significa *ingannare il tempo* (*tempus fallere*)” (*Antropologia* § 14) (KGS VII, 152) (KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 141).

Kant, o almeno in ciò che ci è rimasto della biblioteca del filosofo tramite l'elenco dei libri acquisiti, nel 1808, da Johann Friedrich Gensichen e successivamente, nel 1922, censiti dal giurista e studioso kantiano Arthur Warda, prevalgono i volumi di scienze naturali, di diritto e, ovviamente, di filosofia. Oltre alla traduzione tedesca del "The Spectator" di Joseph Addison e Richard Steele, che affrontarono il tema a più riprese e che Kant, infatti, cita, a volte, come "Zuschauer", l'unico testo che ci riconduce più da vicino all'orizzonte dell'arte della conversazione è l'esemplare in dodicesimo del trattato di André-François Boureau-Deslandes (1690-1757), *L'art de ne point s'ennuyer*, di cui il filosofo possedeva la prima edizione (Paris 1715) (Warda n. 01006; Gensichen n. 015373). Come osserva Robert Mauzi, Boureau-Deslandes cercava, nel suo breve trattato, di conferire al contesto della vita di società e dei *salons* un'anima e soprattutto – fu forse quest'elemento a colpire Kant – un metodo. Si trattava, "di spiegare come l'arte di vivere in società possa svilupparsi in una scienza della vita interiore"³⁹. L'obiettivo diventava quello di disegnare un equilibrio, di saper preparare una commistione felice fra piaceri e riflessioni. Proprio quest'atmosfera di sapiente mescolanza fra mente e corpo assomiglia, se non altro per ispirazione, a quella che troviamo nella concezione kantiana della conversazione conviviale. Del resto, anche per Boureau-Deslandes la condizione della noia può essere la conseguenza di un'immaginazione fuori controllo: "non ci si annoia nel mondo se non perché ci si fa trascinare da un'immaginazione sregolata (*imagination dérégulée*)" (*L'art de ne point s'ennuyer*, c. 1: *Quel est le tour d'esprit plus heureux pour ne point s'ennuyer dans le monde*)⁴⁰. Dopo aver apostrofato i conviti dei filosofi del passato, quali Platone, Ateneo e Plutarco, come noiosi – *Que je me serais ennuyé avec ces Philosophes dont on a recueilli les conversations et les propos de table!* –, lo scrittore francese contrappone all'austerità triste, alla tonalità cerimoniosa e sublime, di quei celebri simposi antichi, la ricerca della leggerezza e il talento per le piccole cose dei moderni. "Uno scherzo leggero", egli scrive, "dev'essere l'anima della conversazione. Esso aguzza l'ingegno (*Il aiguise l'esprit*) e non lo occupa che superficialmente. Bisogna che si ascolti e si risponda a proposito. La gentilezza che gli altri hanno nell'ascoltarci mentre parliamo, dev'essere ricambiata da una gentilezza reciproca" (*L'art de ne point s'ennuyer*, c. XI: *Du génie propre à animer la conversation*)⁴¹. L'opuscolo procede a delineare le regole per non annoiarsi in società e in solitudine. Un inte-

³⁹ R. MAUZI, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^{ème} siècle*, Paris, A. Colin, 1960 (Genève-Paris, Slatkine-Reprints, 1979) ("Un mondain philosophe ou "l'art de ne point s'ennuyer", pp. 227-230), p. 228.

⁴⁰ A.-F. BOUREAU-DESLANDES, *L'art de ne point s'ennuyer*, Paris, Étienne Ganeau, 1715, p. 5.

⁴¹ *Ivi*, p. 95.

ro capitolo è dedicato all'uso dei piaceri della tavola per evitare la noia (c. X), uno si chiede se le persone di spirito siano più inclini ad annoiarsi dei folli (c. II), mentre un altro si interroga se gli studiosi siano particolarmente soggetti ad annoiarsi (c. VIII). Ben due capitoli sono dedicati ai caratteri noiosi (cc. XII-XIII), in uno si esaminano i luoghi dove ci si può annoiare (c. IV), le città più grandi rispetto a quelle più piccole (c. VII). In un altro si consigliano delle precauzioni per evitare di annoiarsi con se stessi (c. III). Due, infine, sono dedicati alle donne e al pericolo di annoiarle, discutendo sul fatto che esse, in generale, sono meno soggette alla noia degli uomini (cc. XV-XVI). Il libro si conclude riflettendo sulla massima per cui "più siamo in grado di sentire, meno ci si annoia" (c. XVII).

Tuttavia, sarebbe forse troppo, vista la caratteristica di genere di questo tipo di letteratura e il suo reggersi su un nucleo abbastanza costante di luoghi comuni⁴², avvertire un'eco precisa della lettura di Boureau-Deslandes in alcuni dei passi dell'opera kantiana aventi per tema la conversazione⁴³. Del resto, come si ricaverà dalla seconda parte dell'*Antropologia*, là dove si esaminerà "il carattere dei popoli", se all'inglese viene riconosciuta la dignità di lingua commerciale più diffusa – il maestro di Königsberg, che da giovane passava per "anglomane", aveva, nella cerchia degli amici che soleva invitare ai suoi pranzi, alcuni commercianti inglesi – il francese verrà dichiarato la lingua universale della conversazione (*die allgemeine Conversations-Sprache*) (KGS VII, 312) e il gusto della conversazione appare il tratto saliente dei francesi, a cui sono secondi, per Kant, solo quegli italiani che, "come dice Rousseau (*Contrat Social* III, 8), conversano in saloni splendidi e dormono in topaie" e le cui *conversazioni* – il filosofo tedesco usa, nel testo, il termine in italiano – sono simili a una sala della borsa (KGS VII, 317), ossia condizionate dall'interesse, mentre quelle dei tedeschi lo sono dalla pedanteria e dalla cerimoniosità (KGS VII, 318).

Quando manca la compagnia per il gioco e per la conversazione, la funzione di scacciare tempo e di scaccianoia può essere svolta anche dal *tabacco*: "questo modo di intrattenersi da sé", scrive Kant, "supplisce alla mancanza di una compagnia sociale, dal momento che riempie, in luogo della conversazione, la vuotezza del tempo, suscitando ogni volta nuove sensazioni e stimoli sempre fugaci, ma costantemente rinnovati" (KGS VII, 160-161). Ecco che, attraverso il paragone con il tabacco, emerge uno dei requisiti strutturali della conversazione, ovvero il suo essere una forma fluida che ha come finali-

⁴² Si veda, in proposito, quanto scrive Peter Burke in *The Art of Conversation*, Cambridge, Polity Press, 1993; trad. it. parziale, *L'arte della conversazione*, Bologna, il Mulino, 1997.

⁴³ I biografi, in generale, attestano una discreta conoscenza, da parte di Kant, della lingua francese, mentre pare che non conoscesse l'inglese o che comunque avesse maggiori difficoltà a comprendere questa lingua, cfr. K. VORLANDER, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, I, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1924, p. 174, nn. 36 e 39.

tà il combattere la monotonia mediante il *cambiamento* (*der Wechsel*) (*Antropologia* § 25 c) (*KGS* VII, 164), ma senza disperdersi.

Il cambiamento, infatti, va regolato nella continuità, di modo che la molteplicità degli argomenti possa essere sempre ricondotta a un tratto comune. “Quando ci si intrattiene in società a conversare”, scrive Kant, “il saltare da una materia a un'altra di tutt'altro genere”, spinti dalle proprie associazioni personali, “costituisce rispetto alla forma una sorta di non-senso che interrompe e disturba ogni intrattenimento”. Ecco allora la necessità di rispettare la regola per cui “solamente quando una materia è esaurita, e subentra una piccola pausa, qualcuno può dare avvio a un altro argomento capace di suscitare interesse. L'immaginazione che va divagando senza regola (*die regellos herumschweifende Einbildungskraft*), alternando rappresentazioni che non si connettono ad alcunché di oggettivo, dà tanta confusione alla testa che colui che sia venuto via da una compagnia di questo genere può ritenere di aver sognato”. Insomma, è come aver partecipato a una conversazione di visionari. Del resto, osserva il filosofo, “sia quando si pensa in silenzio, sia quando si comunicano i propri pensieri è sempre necessario un tema che dia consequenzialità al molteplice, e in ciò c'è bisogno anche dell'attività dell'intelletto”. Tuttavia, nel caso della conversazione non può esservi un controllo diretto dell'intelletto come nella meditazione silenziosa e privata, perché “il gioco dell'immaginazione (*das Spiel der Einbildungskraft*) segue qui le leggi della sensibilità, che a ciò offre il materiale; la cui associazione (*Association*) si compie senza consapevolezza della regola (*ohne Bewußtsein der Regel*), eppure è conforme a essa e con ciò all'intelletto, pur non essendo derivata dall'intelletto” (*Antropologia* § 31 C) (*KGS* VII, 176-177)⁴⁴. La conversazione deve assecondare ma anche guidare il gioco dell'immaginazione per evitare che questa prenda il sopravvento, generando confusione. Di qui l'esigenza di osservare alcuni accorgimenti: chi avvia una conversazione in società deve procedere da ciò che gli è più prossimo e presente – per esempio, l'espedito di parlare del maltempo se uno fa il suo ingresso in una compagnia venendo dalla strada – a ciò che gli è più lontano, badando che l'interesse degli interlocutori rimanga costante e senza imporre temi che facciano violenza sull'immaginazione degli altri. “Per poter partecipare ai pensieri”, nota Kant, adattando una vecchia regola della retorica classica, “l'animo ha bisogno di un certo ordine: ragion per cui tanto in un discorso, quanto in una predica, molto dipende dalle forme introduttive e dall'esordio” (*KGS* VII, 176 nota *).

Più avanti Kant collega il cambiamento nella continuità, la mutevolezza accortamente governata del conversare, alla funzione salutare della *distrazio-*

⁴⁴ KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 171.

Andrea Tagliapietra Tra corpo e spirito. Kant e l'abbozzo di un'antropologia della conversazione

ne (*Zerstreuung*) (*distractio*), ovvero alla necessità di ristabilire l'equilibrio delle forze psichiche che favorisce la salute dell'animo: "A tal fine", egli scrive "il mezzo più salutare è la conversazione in società su argomenti mutevoli (*gesellschaftliche Unterhaltung mit wechselnden Materien*), come in un gioco (*gleich einem Spiel*); ma la conversazione non deve saltare da una materia all'altra, contrastando con l'affinità naturale delle idee, perché altrimenti la compagnia si dissolve, e versa in uno stato simile a quello di un animo confuso, in cui cento cose si mescolano a mille altre, mentre l'unità del discorso va del tutto perduta – per questo l'animo si ritrova in confusione, e necessita di una nuova distrazione per liberarsi di quella" (*Antropologia* § 47) (*KGS* VII, 207)⁴⁵.

La conversazione, si diceva, appartiene al genere del gioco ma, in società, si accompagna e si intercala al gioco stesso e agli altri modi di stare in società privi di linguaggio verbale (*sprachlos*), ovvero la musica (*Musik*) e la danza (*Tanz*) (*Antropologia* § 88) (*KGS* VII, 277). Messa da parte la musica, che talvolta può anzi essere d'ostacolo al conversare⁴⁶, il gioco, in particolare quei giochi come il faraone che si usavano all'epoca, viene previsto come quello svago che riempie "il vuoto della conversazione dopo la tavola". Eppure, osserva Kant, molto spesso il gioco, che prevede vincite e perdite, costituisce "un mezzo per guadagnare in cui le emozioni vengono fortemente scosse, in cui gli interessi individuali stabiliscono fra loro una certa convenzione per depredarsi reciprocamente con la massima cortesia e dove viene posto come principio, fintanto che il gioco dura, un egoismo totale che nessuno rinnega". Di conseguenza, la conversazione che può essere sviluppata in un contesto agonistico come quello del gioco di società, benché mascherata con tutta la cultura civile e le belle maniere del caso, non pare adatta a promuovere quel modo di stare assieme in armonia psico-fisica e in reciproca confidenza che prefigura la "vera umanità".

Ecco la necessità, quindi, di contrapporre al gioco di società e all'orizzonte delle rivalità egoistiche, benché temperate dalla cortesia, che lo muovono, il modello della *Tischgesellschaft*: "La forma di benessere che sembra ancor sempre accordarsi al meglio con l'umanità è un buon pranzo in buona compagnia (e, se è possibile, anche varia), della quale Chesterfield dice che per numero non dev'essere inferiore a quello delle Grazie né superiore a quello delle Muse" (*KGS* VII, 278)⁴⁷. Nell'enunciare la regola di Lord Chesterfield di cui, come abbiamo visto in precedenza, si ricorderanno i suoi biografi, Kant

⁴⁵ *Ivi*, pp. 207 s.

⁴⁶ "Una musica da tavola durante un banchetto sontuoso di gran signori è un'assurdità più priva di gusto che la smodatezza abbia mai potuto inventare" (*KGS* VII, 281) (KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 291).

⁴⁷ *Id.*, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 288.

ne fornisce anche la spiegazione, che è funzionale alla massimizzazione del *gusto della conversazione* (*Conversationsgeschmack*): “quel numero, infatti” – il filosofo precisa, in nota, che, siccome il padrone di casa non conta, il limite è di dieci a una tavola –, “è appunto sufficiente per impedire che la conversazione ristagni, e nemmeno si frantumi in piccoli gruppi separati, in cui ciascuno si intrattiene solo con chi gli sta seduto accanto” (*KGS VII, 278*)⁴⁸. La finalità della *Tischgesellschaft* non è, del resto, il piacere fisico personale, né l'egoismo del guadagno che traspariva nei giochi di società e può costituire un elemento negativo nel conversare, ossia quando si vuol imporre con la prepotenza le ragioni dei propri argomenti. Lo scopo della società conviviale è il piacere della condivisione, è il godimento della reciproca compagnia di cui il piacere della tavola è solo un mezzo.

Tuttavia, come si è detto, il gioco della conversazione dev'essere *regolato*. La prima regola è che ci sia una guida discreta della conversazione – il padrone o la padrona di casa –, che sia in grado di vigilare affinché il conversare non incappi in quei silenzi improvvisi che minacciano di protrarsi noiosamente, perché nulla li sblocca. Ecco allora che per impedire la stasi della conversazione è lecito che l'ospitante intervenga al fine di mantenerne la continuità, ravvivando l'interesse e facendo in modo che essa si concluda con una soddisfazione generale, “come in un concerto (*wie in einem Concert*)”, annota il filosofo (*KGS VII, 278* nota **).

Ma la conversazione non è solo questione di gusto della socievolezza. In essa, ovvero “nella confidenza reciproca che intercorre fra persone che mangiano insieme a una stessa tavola”, c'è, alla stregua delle antiche usanze orientali degli arabi o dei russi, una sorta di assicurazione di riconoscimento e garanzia della propria sicurezza: “il mangiare insieme condividendo la medesima tavola viene considerato una sorta di formalizzazione di un simile patto di assicurazione” (*KGS VII, 279*). La conversazione a tavola e la società dei commensali annunciano, quindi, il modo di essere concreto di un'umanità ideale, anzi di un'umanità possibile – *Menschheit* – che si riflette nell'idealità di una specie di rapporto, ovvero in ciò che designa il termine *Humanität*, dove viene contemplata l'unificazione del benessere fisico con la morale, del piacere con la virtù. Il paragrafo dell'*Antropologia* dedicato alla *Tischgesellschaft* e alle sue regole è, del resto, il paragrafo conclusivo della prima parte del libro, quello significativamente intitolato *Del sommo bene fisico-morale* (*Von dem höchsten moralisch-physischen Gut*). La conversazione, infatti, non è soltanto lo spazio antropologico per antonomasia, dove il punto di vista trascendentale del pensiero incontra l'orizzonte mobile, insieme a priori e a

⁴⁸ *Ivi*, p. 289.

Andrea Tagliapietra Tra corpo e spirito. Kant e l'abbozzo di un'antropologia della conversazione

posteriori, del linguaggio. La conversazione, in particolare nella sua versione conviviale, rappresenta anche il luogo d'incontro asintotico del corpo e dello spirito. Il lavoro di conoscenza sintetica, esteriore e interiore insieme, di quella "Didattica antropologica" che costituisce la prima parte dell'*Antropologia*, prima di cedere il passo alla "Caratteristica antropologica" che si configurerà come un più consueto procedere dalla conoscenza esterna del corpo a quella interna dell'animo, partendo dalla tassonomia della medicina temperamentale, passando per la fisiognomica, per il carattere del sesso e infine per quello dei vari popoli e razze, azzarda un punto di tangenza in cui corpo e spirito sembrano toccarsi. Si tratta della conversazione a tavola, dove il benessere e l'arricchimento spirituale fanno un tutt'uno con la soddisfazione del corpo e della fisiologia. Ecco, allora, quel finale del *convivio* kantiano, in cui, grazie all'ingegno degli invitati e alle molte battute di spirito, "il pranzo 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 partecipanti al convito credono di trovare chissà quanta cultura dello spirito in un'intenzione della natura" (KGS VII, 281)⁴⁹.

Come ben evidenzia Foucault nel suo studio sull'*Antropologia*, la redazione del testo kantiano 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) in cui Kant coglie gli elementi di una teoria dell'influsso dello spirito sul corpo in consonanza con quanto da tempo sperimentava su se stesso, mediante una rigida e scrupolosa osservazione di esercizi e di regole dietetico-comportamentali, così da concepire il progetto di una *Dietetica* sul tema del potere esercitato dalla mente sulle sue impressioni corporali patologiche. Una dietetica che ha, come suo scopo ultimo, quello di trasferire la continuità e la costanza metodica del pensiero sul corpo, riuscendo a garantirne la durata nel tempo. È, ancora una volta, la manifestazione del tratto strutturale più profondo del sistema kantiano, che si esprime nell'equivalenza fra l'atto del pensare e quelli del delimitare, del definire e del dare forma. In questa prospettiva la dietetica è l'istituzione di un regime tale da *dare forma* alla dispersiva proliferazione della vita, vincolando e conformando la biografia all'interno del disegno di uno schema, per così dire, trascendentale, che consenta agli equilibri delle forze vitali di mantenersi stabili

⁴⁹ *Ivi*, p. 291. In un altro passo dell'*Antropologia* leggiamo che, nell'eventuale spettacolo teatrale che precede la riunione conviviale, "un arlecchino dotato di spirito lesto con le sue trovate provoca un benevolo scuotimento del diaframma e dei visceri; il che, in vista della successiva cena in compagnia, aguzza l'appetito, che poi è ulteriormente accresciuto dalla conversazione (*durch Gesprächigkeit*)" (*Antropologia* § 79) (KGS VII, 263) (*Ivi*, p. 271).

e regolati indeterminatamente, ovvero il più a lungo possibile. Lo scritto verrà inviato a Hufeland il 6 febbraio del 1798 per una pubblicazione autonoma e andrà a costituire la terza parte del *Conflitto delle Facoltà* (1798), quella sul rapporto della filosofia con la facoltà di medicina (KGS VII, 95-115)⁵⁰. Ma non può sfuggire che la situazione stessa della conversazione conviviale configura quella possibilità di interazione fra corpo e mente, nonché di convergenza fra le loro rispettive inclinazioni ed esigenze, che approda alla figura del “sommo bene fisico-morale”, del *buon pranzo in buona compagnia*.

È, inoltre, evidente che Kant indugia sul gioco metaforico fra le portate delle pietanze e le fasi o livelli (*Stufen*) della conversazione.

In una tavola imbandita [egli scrive] in cui la molteplicità delle portate non è finalizzata che a intrattenere gli ospiti a lungo (*coenam ducere*), la conversazione (*Unterredung*) attraversa di solito tre livelli: 1) *raccontare* (*Erzählen*); 2) *ragionare* (*Räsonnieren*) e 3) *scherzare* (*Scherzen*). – A.] Si raccontano le novità del giorno, prima quelle domestiche, poi anche quelle esterne, pervenute tramite lettere private o dai giornali – B.] Quando questo primo appetito è soddisfatto, la compagnia si ravviva; infatti, poiché ragionando è difficile evitare la diversità di giudizio su un unico e medesimo oggetto messo sul tappeto, ma ciascuno ha appunto una certa considerazione del proprio parere, ecco sorgere una discussione che stuzzica il desiderio di cibo e bevande e rende anche tale appetito salutare per la vivacità del dibattito e la partecipazione ad esso – C.] Poiché però il ragionare costituisce pur sempre una sorta di lavoro e fatica, esso alla fine diviene gravoso, dato il godimento alquanto copioso che lo accompagna: per cui la conversazione cade in modo naturale sul mero gioco dell'ingegno, in parte anche per compiacere le signore presenti, sulle quali le piccole provocazioni nei confronti del loro sesso, maliziose ma non offensive, hanno l'effetto di metterne in buona luce l'arguzia (KGS VII, 280-281).⁵¹

In questo brano, di grande efficacia, l'interazione fra corpo e spirito appare evidente persino a livello lessicale, esprimendosi nel continuo passaggio dal piano del cibo a quello della parola. Gli argomenti raccontati per dare inizio alla conversazione *saziano* il primo *appetito* dei commensali, viceversa, la discussione e il ragionamento successivi *stuzzicano* il desiderio di cibi e bevande e, quindi, l'*appetito* di cui si parla adesso torna a essere letterale, dopo aver esordito, in precedenza, sul piano metaforico. Il godimento alquanto copioso che infine fa volgere al termine il convito, dando il via alla fase, ricca di *ilarità gioiosa*, sempre bonaria e raffinata, arguta e non mordace⁵², dello

⁵⁰ ID., *Il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 294-308.

⁵¹ KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., pp. 290 s.

⁵² “Una maniera bonaria e insieme raffinata di ravvivare la compagnia è avervi qualcuno che si presti a fare da bersaglio delle arguzie (intese nel senso migliore), purché non siano mordaci (cioè siano burle, ma prive di insinuazioni maligne), e che sappia rispondere, armato del proprio ingegno, a quello degli altri, per ribattervi a tono, e sia così pronto a destare un'ilarità gioiosa”. Si deve evitare, precisa Kant, che al centro di questo teatro dello scherzo vi sia o il semplicitto, o il parassita, o qualcuno che svolga,

Andrea Tagliapietra Tra corpo e spirito. Kant e l'abbozzo di un'antropologia della conversazione

scherzo, in cui la tensione in crescendo delle prime due fasi si distende e si scioglie nella terza⁵³, non può non far pensare al vino e alla possibile intemperanza che esso produce a danno della società nella cui compagnia ci si intrattiene e su cui altre pagine dell'*Antropologia* richiamano alla vigilanza, all'autocontrollo, ma anche al fatto che “il bere scioglie la lingua (*in vino disertus*) – Esso però apre anche il cuore, e costituisce un veicolo materiale di una qualità morale: la sincerità” (*Antropologia* § 29) (*KGS* VII, 171)⁵⁴.

La scena del convito kantiano è, dunque, spalancata e le sue portate, tra corpo e spirito, ora sono in tavola. Lo svolgimento delle sue fasi ci ricorda, osserva Foucault, che “nessuna delle tre grandi funzioni del linguaggio deve essere omessa: enunciato del fatto contingente (*Erzählen*), formulazione, scambio e rettifica del giudizio (*Räsonnieren*), libero gioco del linguaggio su se stesso (*Scherzen*). Di volta in volta, bisogna che queste tre funzioni dominino, in un movimento che è il ritmo proprio di questa forma di riunione: prima la novità dell'evento, poi la serietà dell'universale, infine l'ironia del gioco”⁵⁵.

Alla scansione delle tre fasi o livelli, 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*)”. Queste leggi appaiono senza dubbio qualcosa di inferiore e meno importante rispetto alla pura legge morale, tuttavia, anche se il loro statuto fosse soltanto quello di massime (*Maximen*) o di descrizioni di mere maniere garbate (*Manieren*), esse hanno una funzione strategica nel promuovere la socievolezza e nel costituire quella veste che ricopre proficuamente la virtù. D'altra parte, la virtù non può che apparire distorta al di fuori della dimensione della socialità, come accade in quelle figure-tipo costituite dal *cinico* (*Cyniker*), che ne persegue il purismo, o nell'*anacoreta* (*Anachoreten*), che vive la mortificazione della carne. Entrambi, ponendosi al di fuori della sfera sociale, sono “abbandonati dalle Grazie” e non solo non invitano alla pratica della virtù, ma non possono aspirare a quell'unificazione fra il benessere e la virtù nelle relazioni con gli altri, che costituisce l'*umanità* (*Humanität*) e che è la sola condizione che permet-

per così dire, il ruolo del buffone di corte “per scuotere in modo benefico il diaframma dei personaggi di rango più elevato” condendone di risate il pasto (*Antropologia* § 79 *Ann. Gen.*) (*KGS* VII, 265) (ID., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 273).

⁵³ Già nel testo delle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* Kant scriveva: “Le sensazioni elevate, a cui talvolta si innalza la conversazione (*Unterredung*) in una compagnia ben assortita (*in einer Gesellschaft von guter Wahl*), debbono a tratti distendersi in scherzi giovanili; e le ridenti gioie debbono fare con la ciera appassionata e solenne un bel contrasto, che spontaneamente lasci alternarsi entrambi i tipi di sensazione” (*KGS* II, 211) (I. KANT, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, cit., pp. 297 s.).

⁵⁴ ID., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 164.

⁵⁵ FOUCAULT, *Introduzione all'“Antropologia” di Kant*, cit., p. 76.

te di conseguire il *sommo bene fisico-morale* (KGS VII, 282). “Le regole di un convito di buon gusto (*die Regeln eines geschmackvollen Gastmahls*) che animi la compagnia”, scrive il filosofo,

sono: *a*) scelta di una materia di conversazione che interessi tutti e che dia sempre occasione, a chiunque, di aggiungere qualcosa di adeguato. *b*) Non permettere nessun silenzio mortifero ma far sì che si stabiliscano soltanto pause momentanee. *c*) Non variare l'oggetto del discorso senza necessità per saltare da un tema all'altro, perché alla fine del pranzo – come alla fine di una rappresentazione drammatica (*wie am Ende eines Drama*) (e così è anche per l'intera vita che un essere umano ragionevole lascia dietro di sé) – l'animo è inevitabilmente occupato a ricordare i diversi atti della conversazione, e là dove non sia in grado di trovare un filo che li connetta, si sente confuso e si avvede, contro la propria volontà di non aver fatto alcun progresso nella propria cultura, anzi di essere regredito, – Bisogna quasi esaurire un oggetto di intrattenimento, prima di passare a un altro, e quando il discorso ristagna, senza farsene accorgere si deve cercare di introdurre, nella dimensione conviviale, qualcosa d'altro e affine all'argomento precedente: in questo modo, uno solo della compagnia, senza che ciò venga notato o susciti l'invidia, assume la guida della conversazione (*Leitung der Gespräche*). *d*) Non permettere che si instauri o perduri alcun *puntiglio nell'aver ragione*, né per sé né per gli altri sodali della compagnia; piuttosto, poiché questo conversare non deve essere un'occupazione ma solo un gioco (*nur Spiel*), bisogna stornare quell'attitudine alla serietà introducendo opportunamente uno scherzo. *e*) Se sopravviene un contrasto serio, e tuttavia inevitabile, disciplinare accuratamente se stessi e la propria emozione in modo da tenere sempre desti il rispetto e la benevolenza reciproci: il che peraltro dipende più dal tono (che non deve essere urlato o arrogante) che dal contenuto del dialogo, affinché nessuno degli ospiti sia spinto dalla *discordia* ad abbandonare la compagnia, e a ritornarsene a casa propria (KGS VII, 281).⁵⁶

Le regole della conversazione danno forma al contenuto, ne costituiscono in qualche modo la struttura interna, “quella”, per usare le parole di Foucault, “di una continuità morbida, senza rottura, in modo che la libertà di ciascuno di formulare il proprio parere, di insistervi, o di far deviare la conversazione non sia mai percepita dagli altri come abuso o costrizione”. “Nell'elemento regolato del linguaggio”, prosegue lo studioso francese, “l'articolazione delle libertà e la possibilità, per gli individui, di formare un tutto possono organizzarsi senza l'intervento di una forza o di un'autorità, senza rinuncia né alienazione. Parlando nella comunità di un *convivium*, le libertà si incontrano e spontaneamente si universalizzano. Ciascuno è libero, ma nella forma della totalità”⁵⁷. Le pretese della conversazione non sono quelle della conoscenza intellettuale: non si tratta di avere ragione, ma di consentire a tutti, senza esclusioni né ripicche, di partecipare e di dare un contributo,

⁵⁶ KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., pp. 291 s.

⁵⁷ FOUCAULT, *Introduzione all'“Antropologia” di Kant*, cit., p. 76.

Andrea Tagliapietra Tra corpo e spirito. Kant e l'abbozzo di un'antropologia della conversazione

non si deve aver un obiettivo tematico, ma pragmatico, quello di condurre il flusso del discorso evitando le interruzioni (i silenzi) o la confusione (i salti troppo bruschi da una materia all'altra). Pur non derivando, quindi, da uno schema preordinato dell'intelletto, la conversazione ritrova l'intelletto *a posteriori*, ossia nella memoria finale, nel ricordo che riprende i vari scambi e passaggi del conversare accaduto, e ne riconosce con soddisfazione il filo che li tiene uniti, riassumendoli come un tutto compiuto. La conversazione è, quindi, una regolata casualità che, per lasciare, almeno per un momento, lo scenario del banchetto kantiano, evoca quel procedere particolare dell'improvvisazione, composta dall'intreccio di *forme retrospettive* e di *estensioni creative*, che ritroveremo nel paradigma estetico della musica jazz⁵⁸.

3. *La conversazione e il principio dello spirito*

Ma una volta individuata la collocazione della conversazione nel nuovo spazio disciplinare dell'antropologia, una volta colta la sua peculiare prospettiva sistematica e una volta dispiegati i livelli e le regole del *convito* kantiano, resta da vedere, sulla scorta anche di quanto si è detto, all'inizio, descrivendo i risvolti biografici dell'inclinazione del filosofo per questa pratica sociale, quale ne sia lo specifico ruolo speculativo.

Mentre si sta apprestando, con le dovute accortezze, la tavola imbandita della *Tischgesellschaft* e le portate stanno per offrirsi alla bocca, all'orecchio e, quindi, al pensiero, lo sguardo del lettore dell'*Antropologia* non può fare a meno di cadere sulla figura di un commensale pensoso, che se ne sta in disparte, senza proferire parola. "Mangiare *da solo (solipsismus victoriorum)*", scrive Kant, "non è salutare per un dotto che si occupi di *filosofia*; nel farlo egli non si ristora, bensì (soprattutto quando ciò diviene una *gozzoviglia* solitaria) si esaurisce; è una fatica logorante, non un gioco dei pensieri che vivifica (*belebendes Spiel der Gedanken*). Il *gaudente*, che si consuma nel pensare mentre pranza in solitudine, perde a poco a poco il buon umore, che invece riacquista quando un commensale, con le sue trovate, gli offre per rianimarlo (*zur Belebung*) nuovo materiale che egli stesso non avrebbe saputo trovare" (KGS VII, 279-280).

Dalla scena conviviale, con la sua piccola comunità di parlanti, scivoliamo, all'improvviso, nel silenzio e nella solitudine della scena del pensiero. Al centro sta "colui che *filosofa*". A differenza dello storico e del matematico, avvisa Kant, in una nota preziosissima che, rimbalzando a pie' di pagina del

⁵⁸ Rinvio in proposito al libro di D. SPARTI, *Suoni inauditi. L'improvvisazione nel jazz e nella vita quotidiana*, Bologna, il Mulino, 2005.

testo dell'*Antropologia*, ci apre un illuminante squarcio sull'officina kantiana del pensiero, il filosofo "deve continuamente portarsi appresso i suoi pensieri, per riuscire a trovare, attraverso molteplici tentativi, i principi a cui deve collegarli in modo sistematico, e le idee, poiché non sono intuizioni, quasi gli ondeggiano dinnanzi nell'aria"⁵⁹. Lo storico e il matematico, ma anche, in generale, tutti gli studiosi di qualsivoglia altra disciplina scientifica o umanistica, possono fissare le loro idee innanzi a sé, per così dire, con la penna in mano, e ordinarle empiricamente come fatti, e, una volta stabilito il punto, riprenderlo il giorno seguente là dove l'avevano lasciato. Il filosofo, invece, non può farlo, perché le idee di cui parla la filosofia – e qui Kant pensa, per esempio, al significato trascendentale assunto dalle *idee di ragione* nel sistema delle *Critiche* – non possono essere ricondotte a intuizioni. Così, "il filosofo non lo si può assolutamente considerare alla stregua di un *operaio* che lavora all'edificio delle scienze, cioè come un erudito, bensì lo si deve ritenere un *ricercatore della saggezza*. Egli è la semplice idea di una persona che si pone come oggetto, praticamente e anche teoreticamente (ma sempre in favore del pratico), lo scopo finale di tutto il sapere". Ecco allora che la solitudine del filosofo si scopre costitutiva della sua natura ideale, perché, conclude Kant, "non si può utilizzare il nome di 'filosofo' al plurale, 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" (*KGS VII*, 280, nota *)⁶⁰.

Un convito filosofico non è dunque possibile. La solitudine e il silenzio dell'unico filosofo, prima colto nel gesto solitario del mangiare – un gesto quasi autofagico, che non ristora, ma esaurisce e logora –, poi ricondotto alla singolarità ideale della funzione del pensiero speculativo, ci riportano a un motivo costante dell'opera kantiana, ovvero quello della malinconia e del temperamento melanconico⁶¹ che, come già abbiamo avuto modo di dire,

⁵⁹ Nel *Conflitto delle facoltà* questo esempio tornerà lievemente modificato e pervaso da una tristezza e da un personale senso di caducità: "Per il matematico, che può porre dinanzi a sé nell'intuizione i suoi concetti o i rappresentanti di essi (i segni delle grandezze e dei numeri) e che può essere sicuro che sino a dove è arrivato è tutto giusto, le cose stanno diversamente che per colui che lavora nel campo della filosofia pura per eccellenza (logica e metafisica) il quale deve mantenere il suo oggetto sospeso nell'aria dinanzi a sé e deve rappresentarselo ed esaminarlo, non solo parzialmente, ma sempre anche in una totalità sistematica (della ragion pura). Perciò non vi è nulla da stupirsi se un metafisico diventa *invalido* prima che lo studioso di un'altra disciplina, compresi anche dei filosofi professionisti; eppure vi devono essere alcuni di questi che si dedichino completamente a quella disciplina, perché senza la metafisica non vi potrebbe essere, in generale, assolutamente nessuna filosofia" (*KGS VII*, 113-114) (KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 306).

⁶⁰ ID., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 290.

⁶¹ "L'interesse kantiano per il tema della malinconia costituisce, per così dire, un vero e proprio *basso* continuo delle sue indagini, tanto sul versante etico quanto su quello estetico, nell'intero arco del suo itinerario intellettuale" (P. COLONNELLO, *Melanconia*, Napoli, Guida Editori, 2004, p. 90).

occupa anche diverse pagine dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*. Tuttavia, uno dei primi testi in cui il tema fa la sua comparsa, è lo scritto giovanile *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, dove leggiamo che, nella degenerazione del carattere melanconico, questi “per lo stravolgersi del suo sentimento e la mancanza di una ragione rasserrenata, darà nello *strano*: avrà visioni, sentirà voci... Se l'intelletto è ancora più debole, lo vedrete perdersi dietro le *frottole*: sogni premonitori, vaticini e prodigi. Correrà il rischio di diventare un *allucinato* o un *visionario*” (KGS II, 222)⁶². Benché Kant tenda, successivamente, a ricondurre in prevalenza la malinconia nell'ambito dei comportamenti patologici strettamente intesi – si veda, oltre agli accenni dell'*Antropologia*, il *Saggio sulle malattie della mente*⁶³, scritto nello stesso anno delle *Osservazioni* –, riferendola a uno squilibrio degli stati mentali e delle facoltà conoscitive del singolo individuo, questa discrasia può anche essere riferita alla struttura stessa della conoscenza umana. Si tratterebbe, allora, di quella lotta della ragione con se stessa di cui il filosofo dava conto proprio nelle prime righe, precisamente nel primo capoverso, della *Prefazione* della prima edizione della *Critica della ragion pura*: “La ragione umana, in una specie delle sue conoscenze, ha il destino particolare di essere tormentata da problemi che non può evitare, perché le son posti dalla natura della stessa ragione, ma dei quali non può trovare la soluzione, perché oltrepassano ogni potere della ragione umana” (KGS IV, 7)⁶⁴. La specie di conoscenze a cui fa riferimento il testo kantiano è, com'è noto, quella della disciplina filosofica per antonomasia, che è stata anche chiamata regina di tutte le scienze, ovvero la metafisica. Ma, come sappiamo sin dall'ironia del titolo della più famosa delle opere giovanili di Kant⁶⁵, la metafisica può confondere spesso le sue pretese con i sogni dei visionari, e il filosofo tratteggiato dalla nota dell'*Antropologia*, con le idee che gli ondeggiavano nell'aria, davanti agli occhi, come degli spettri, sembra proprio affetto da quella sindrome malinconica che, secondo la medicina dei temperamenti, si presentava sovente con le sembianze di una furiosa o silente ipertrofia dell'immaginazione.

Ecco, quindi, la necessità di trovare un antidoto per interrompere il delirio solipsistico del dotto che si occupa di filosofia e che rischia di trasforma-

⁶² KANT, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, cit., p. 308.

⁶³ ID., *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764), in KGS II, pp. 257-271; trad. it., *Saggio sulle malattie della mente*, a cura di L. Dottarelli, Bolsena (VT), Massari Editore, 2001.

⁶⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787), ora (ed. 1781) in KGS IV, 1-252, p. 7; trad. it., condotta sull'edizione del 1787, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riv. da V. Mathieu, I, Roma-Bari, Laterza, 1983, p. 5.

⁶⁵ ID., *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, Königsberg 1766, ora in KGS II, pp. 315-373; trad. it., *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, in ID., *Scritti precritici*, cit., pp. 347-407.

re, alla stregua di Swedenborg, le idee della metafisica negli angeli e nei demoni dei visionari.

L'antidoto di primo livello è *dietetico*. Il filosofo, come suggerisce l'*Antropologia* (§ 88), dovrà evitare di mangiare da solo. Nelle pagine della terza parte del *Conflitto delle facoltà*, che riproduce il testo della *Dietetica* inviato da Kant a Hufeland, il maestro di Königsberg affronta il problema del dotto, per cui pensare è l'attività principale, che disturba, con l'ostinazione dei suoi pensieri fissi, sia il mangiare, sia il camminare, vuoi qualsiasi altra occupazione. Il rimedio proposto è, allora, una *dieta nel pensare* (*der Diät im Denken*): "Sentimenti morbosi", scrive Kant, "compaiono quando, durante un pasto senza compagnia, ci si occupa contemporaneamente della lettura di libri o con la riflessione, perché a causa del lavoro della testa la forza vitale viene distolta dallo stomaco, che è disturbato. La medesima cosa avviene quando questa riflessione viene collegata con la fatica spossante dei piedi (nel passeggiare)" (KGS VII, 109)⁶⁶. Bisognerà che la dieta nel pensare rimuova poco a poco i sentimenti morbosi introducendo gradualmente un principio opposto, che consisterà nel circoscrivere il pensiero con le attività che esso, in precedenza, invadeva. È impossibile non ripensare alla meticolosa organizzazione della giornata kantiana e, in particolare, alla ferrea insistenza sulla disciplina dei pasti conviviali e delle solitarie passeggiate pomeridiane – per l'appunto, la regolazione del mangiare e del camminare.

Ma il passo dell'*Antropologia* che esorta il dotto che si occupa di filosofia a uscire dalla sua solitudine autofagica – un antico detto pitagorico descrive i melanconici come coloro che divorano il proprio cuore – per aprirsi alla gioia del *convivium*, ci dice forse qualcosa di più. Qualcosa di più, anche, rispetto a quella necessità di superare la separazione fra *mondo colto* (*learned world*) e *mondo conversevole* (*conversible world*) che David Hume, nel *Sullo scrivere saggi* (1742), ravvisava come uno dei difetti dell'epoca, là dove, cioè, la consuetudine con "le più elevate e difficili operazioni della mente (*the heigher and more difficult operations of the mind*)" aveva spinto le persone colte all'isolamento e alla solitudine sociale e, parallelamente, aveva indotto coloro che erano dediti alla conversazione a sprofondare nel mare della futilità e del pettegolezzo (*gossiping stories*). Gli argomenti di riflessione, proseguiva allora

⁶⁶ ID., *Il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 302 s. In una nota Kant osserva: "difficilmente gli studiosi possono fare a meno di discorrere con se stessi e da soli (*selbst und allein zu unterhalten*) su riflessioni durante passeggiate solitarie. Ma io ho trovato in me e ho anche udito da altri, che ho interrogato su questo punto, che il pensare intensamente *camminando* stanca rapidamente, invece se ci si abbandona al libero gioco dell'immaginazione, il moto è ristoratore. Questo accade ancora di più quando, in questo moto collegato alla riflessione, si tiene allo stesso tempo conversazione (*Unterredung*) con un altro, tanto che ci si vede presto obbligati a proseguire il gioco dei propri pensieri da seduti. Il passeggiare all'aperto ha precisamente lo scopo di *allentare* la propria attenzione su ogni singolo oggetto mediante il cambiamento degli oggetti" (KGS VII, 109 nota *) (ID., *Il conflitto delle facoltà*, p. 303, n. 27).

Andrea Tagliapietra Tra corpo e spirito. Kant e l'abbozzo di un'antropologia della conversazione

Hume, “non bastano per riempire una vita di solitudine; per divenire un esercizio adeguato per la mente (*a proper exercise for the mind*) esigono anche la compagnia e la conversazione dei nostri simili (*the company and conversation of our fellow creatures*); proprio questo spinge gli uomini a unirsi in società, nella quale ognuno può esprimere i propri pensieri e le proprie osservazioni nella maniera migliore, e inoltre dare e ricevere tanto delle informazioni, quanto del piacere”⁶⁷.

Tuttavia, non si tratta solo di questo, né di produrre un adeguato esercizio mentale. Il brano di Kant insinua, in più, l'idea di un rapporto di struttura funzionale fra il buon umore (il *pleasure* di cui parlava Hume), le trovate del commensale che offrono al filosofo nuovo materiale che egli stesso non avrebbe saputo scovare (l'*information* umana), e una sorta di attiva rianimazione (*zur Belebung*) del pensiero, che in questo modo esce dal logoramento della fatica ostinata, che altri chiamerà del concetto, per accedere a un'altra dimensione, quella di un libero gioco dei pensieri che vivifica (*belebendes Spiel der Gedanken*).

L'antidoto che qui si intravede – l'antidoto che potremmo chiamare di secondo livello –, sposta l'attenzione dalla disposizione dietetica di “non mangiare solo”, al risultato dell'interazione con i commensali della *Tischgesellschaft*, ossia alla conversazione e all'effetto che essa produce sull'animo umano (*Gemüt*) come somma delle capacità intellettuali (facoltà di conoscere), della sensibilità (sentimento del piacere e del dispiacere) e della facoltà di desiderare. Il *Gemüt* è, quindi, qualcosa d'altro e di diverso sia dal *Verstand* che dalla *Vernunft*, ossia dall'intelletto e dalla ragione che operano nell'orizzonte conoscitivo e si focalizzano teoreticamente nel punto archimedeo, puramente formale, dell’“Io penso”, ma anche dalla *Seele*, ovvero dall'anima della psicologia razionale e della tradizione metafisica, che si rivelerà, alla prova dei paralogismi della *Critica*, una sostanzializzazione illusoria di quello stesso “Io penso”. Il *Gemüt*, fuori dalla cornice logica e analitica del pensiero che misura e delimita se stesso, è spazio di tensioni e di relazioni, è luogo in cui si sperimenta la natura mescolata e mista dell'essere umano. Il *Gemüt* è, allora, l'orizzonte più proprio del discorso antropologico e, non a caso, i tre libri della prima parte dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, che si prefiggono di essere un'esplorazione esterna e interna dell'essere umano, ripetono la scansione tripartita della facoltà di conoscere, del sentimento del piacere e del dispiacere, e della facoltà di desiderare.

⁶⁷ D. HUME, *Of Essay Writing* (1742) ora in *The Philosophical Works of David Hume*, a cura di T.H. Green e T.H. Grose, IV, London, Longmans, Green, and Co., 1874-75 (rist. anast.: Aalen, Scientia Verlag, 1964), pp. 538-543, pp. 538 s.; trad. it., *Sullo scrivere saggi*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, III, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 533-537, p. 533.

È nell'animo umano, del resto, cioè nel *Gemüt* e nella sua peculiarità di spazio di connessione che articola il rapporto fra mente e corpo, che si registrano gli squilibri e si verificano gli effetti depressivi della patologia melanconica. È sul *Gemüt*, quindi, che agiranno, da direzioni contrapposte, gli influssi che dal corpo raggiungono la mente e che, partendo dalla mente, secondo il "credo" *dietetico* di Hufeland e di Kant, cercano di condizionare il corpo, con le sue abitudini e con le sue malattie. Ma sull'animo umano, l'intreccio delle battute e delle trovate dei commensali, la libera interazione regolata della conversazione, produce soprattutto *effetti di spirito*. Della conversazione, infatti, come di uno scritto, di una dama in società e così via, suggerisce il filosofo, si può arrivare a dire che sono belli, ma *privi di spirito* (*ohne Geist*). L'esempio si trovava già nella *Critica della capacità di giudizio*, dove più estesamente si legge "di certi prodotti dei quali ci si aspetta che essi dovrebbero manifestarsi almeno in parte come arte bella si dice che sono senza *spirito* (*ohne Geist*), sebbene non vi si trovi niente da biasimare per quanto riguarda il gusto. Una poesia può essere proprio graziosa e elegante, ma è senza spirito. Una storia è precisa e ordinata, ma è senza spirito. Un discorso solenne è profondo e al contempo ornato, ma senza spirito. Certe conversazioni (*Conversation*) non mancano d'intrattenere (*ist nicht ohne Unterhaltung*), ma sono però senza spirito; perfino di una donna di può dire che è carina, affabile e garbata, ma senza spirito" (*Critica della capacità di giudizio*, § 49) (*KGS V*, 313)⁶⁸.

"Lo *spirito* (*Geist*)", scrive Kant, "è il principio animatore (*belebende Prinzip*) dell'essere umano", notando, subito dopo, che la lingua francese chiama con un'unica parola, *Esprit*, ciò che il tedesco invece distingue come, appunto, spirito (*Geist*) e la sua espressione soggettiva, ovvero l'ingegno (*Witz*). Lo spirito e tutto ciò che è ricco di spirito (*geistvoll*), aggiunge Kant, devono suscitare interesse, e ciò avviene *per mezzo di idee* (*durch Ideen*) (*Antropologia* § 57) (*KGS VII*, 225)⁶⁹. Lo spirito, cioè, non è né sostanza illusoria, né sintesi trascendentale o empirica e, in questo contesto, non dispiega né un uso regolativo, né una funzione determinante. Ci viene detto soltanto che esso è qualcosa che agisce sull'uomo e lo fa mediante idee. Ecco allora che, qualche decina di pagine più avanti, confrontandolo con la nozione di gusto, Kant ne formula una definizione più completa: "Si dà il nome di *spirito* al principio che vivifica l'animo (*belebende Prinzip des Gemüths*) mediante *idee* (*durch Ideen*) – *Gusto* (*Geschmack*) è una semplice facoltà regolativa di giudicare la forma con cui si unifica il molteplice nell'immaginazione; spirito,

⁶⁸ I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft* (1790), ora in *KGS V*, pp. 165-485; trad. it., *Critica della capacità di giudizio*, testo tedesco a fronte, a cura di L. Amoroso, Milano, Rizzoli, 1995, pp. 442 s.

⁶⁹ ID., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, cit., p. 228.

invece, è la facoltà produttiva della ragione di sottoporre *a priori* all'immaginazione un *modello* per quella forma (*ein Muster für jene Form*). Gusto e spirito: il *primo* produce idee, il *secondo* le delimita, adattandole alla forma idonea alle leggi dell'immaginazione produttiva, e dunque ha la funzione di *plasmare* (*bilden*) (*fingendi*) in modo *originale* (non imitando)” (*Antropologia* § 71 B) (*KGS VII*, 246)⁷⁰.

Ecco allora che il *Geist*, lo spirito, è il principio vivificante del *Gemüt*, ossia dell'animo umano, a cui fornisce lo stimolo per orientarsi e proiettarsi in una prospettiva totalizzante e finale. Questo orientamento gli viene conferito dalle idee che, nella dimensione della vita concreta della mente di cui l'*Antropologia* ci fornisce il riflesso linguistico, non sono quel miraggio trascendentale, ovvero quel concetto necessario della ragione cui non può esser dato, nei sensi, alcun oggetto corrispondente, che viene delineato nelle pagine della *Critica della ragion pura*, ma esse, piuttosto, svolgono il loro ruolo organizzatore – “come rappresentazioni dell'immaginazione che danno l'occasione di pensare molto” (*KGS V*, 314) aveva enunciato la *Critica della capacità di giudizio* –, eccitando la passività dell'animo umano, mettendo in movimento la ragione empirica, non lasciandola mai riposare sul dato. Legandola, come suggerisce Foucault⁷¹, all'infinito che essa le rifiuta e facendola *vivere*, così, nell'elemento del possibile.

Qui, infatti, la rappresentazione dell'immaginazione non si chiude nei limiti di un concetto, ma, anzi, è lasciata galleggiare nella sua levità allusiva ed elusiva, così che “nessun linguaggio può raggiungerla totalmente (*keine Sprache völlig erreicht*)” (*KGS V*, 314), il che vuol dire, al converso, che tutti i linguaggi possono sfiorarla almeno parzialmente, cioè che essa apre e si apre all'in(de)finito intrattenimento della parola. Allora, se nelle idee di ragione (*Vernunftideen*) teoricamente intese il vuoto è dell'intuizione, ovvero della stessa rappresentazione dell'immaginazione, e tutto si blocca, nelle idee che vivificano l'animo umano, ossia nelle idee dello spirito, che sono idee estetiche (*ästhetische Ideen*), la parola e il simbolo, pur dicendo e dichiarando la loro inadeguatezza, non tacciono e continuano a fluire oltre il loro arresto. È la traslazione metaforica del pensiero che avviene nel linguaggio e che ha, nello scambio libero e regolato della conversazione, il suo luogo genetico. Così lo spirito, attraverso le idee, è il principio che *vivifica* l'animo (*beleben-de Prinzip des Gemüths*), alla stregua di quel commensale che, nel convito kantiano, con il suo gioco di pensieri (*belebendes Spiel der Gedanken*), *vivificava* l'animo del filosofo, porgendogli l'occasione per pensare altrimenti.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 251 s. La definizione della *Critica della capacità di giudizio* è leggermente diversa, insistendo sulla sua collocazione: Spirito è detto “il principio vivificante nell'animo (*das belebende Prinzip im Gemüthe*)” (*KGS V*, 313).

⁷¹ FOUCAULT, *Introduzione all'“Antropologia” di Kant*, cit., p. 44.

Il conversare, a questo punto, cessa di essere un semplice godimento ed esce dal recinto di quelle “arti gradevoli” (*Angenehme Künste*) in cui la teneva ancora confinata la *Critica della capacità di giudizio* (§ 44), ritenendo che la scansione tripartita delle fasi o livelli della conversazione⁷², che anticipa quasi alla lettera quella del testo dell'*Antropologia*, sia “cosa destinata solo all'intrattenimento momentaneo (*nur auf die augenblickliche Unterhaltung*), non a fornire un materiale stabile da ripensare e da ripetere (*nicht auf einen bleibenden Stoff zum Nachdenken oder Nachsagen angelegt ist*)” (KGS V, 305). Ma la conversazione è, alla luce della prospettiva teorica dell'*Antropologia*, qualcosa di profondamente diverso dal semplice imbandire e apparecchiare la tavola, dalla musica che accompagna il banchetto e dai passatempi ludici di società che la terza *Critica* accomunava nella stessa categoria delle “arti gradevoli”. In realtà, come abbiamo visto nel corso di questo studio, la conversazione interviene in un punto decisivo della macchina teoretica kantiana, che si è incagliata nello scoramento e nello sconforto del filosofo, nella sua incapacità di reggere la sospensione trascendentale e il suo vuoto di intuizioni senza contestualmente smettere di pensare. La conversazione, infatti, rompendo il silenzio ormai svuotato di meditazione, riannoda il pensiero alla parola, trascinandolo via dalle secche noumeniche di un mondo in sé e inattingibile e restituendolo al mondo per noi dello scambio interumano e del tempo comune, ovvero alle metafore brillanti e argute dei giochi del linguaggio.

Foucault si domandava “se il *Geist*, che si delinea ai confini della riflessione antropologica, non sia un elemento segretamente indispensabile alla struttura del pensiero kantiano: qualcosa che sarebbe il nucleo della ragion pura, l'origine non sradicabile delle sue illusioni trascendentali, il giudice infallibile del suo ritorno alla patria legittima, il principio del suo movimento nel campo dell'empirico ove sorgono continuamente i volti della verità”⁷³. Infatti, se, come ricorrentemente ci ricorda Kant nelle pagine della prima *Critica* (KGS III, 251; B 380; B 739), esiste un'enigmatica “natura della ragione umana (*Natur der menschlichen Vernunft*)” che ci spinge ad abbandonare il suo uso empirico per quello puro, questa non può non rinviare, dal vertice teorico della *Dialettica* della *Ragion pura* e dalle pagine rarefatte della *Critica*, all'ambito antropologi-

⁷² Così vengono formulati i tre livelli nel testo della *Critica della capacità di giudizio*: “Tali sono tutte le attrattive che possono soddisfare una compagnia a tavola, come raccontare intrattenendo (*unterhaltend zu erzählen*), condurre la compagnia a conversare in modo franco e vivace (*in freimüthige und lebhaftige Gesprächigkeit zu versetzen*), accordarla, ridendo e scherzando (*durch Scherz und Lachen*), su una certa tonalità allegra, nella quale si possono fare le chiacchiere che si dicono appunto conviviali e nessuno vuol portare la responsabilità per quel che dice” (KGS V, 305) (KANT, *Critica della capacità di giudizio*, cit., pp. 422 s.).

⁷³ FOUCAULT, *Introduzione all'“Antropologia” di Kant*, cit., p. 46.

Andrea Tagliapietra Tra corpo e spirito. Kant e l'abbozzo di un'antropologia della conversazione

co e ai paragrafi asciutti dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, adombrando la simmetria fra il vuoto teatro metafisico delle illusioni originarie e dei fantasmi ingannevoli della ragione e l'affollato teatro sociale della vita concreta che si dà nel gioco della conversazione e del linguaggio. Qui, infatti, è di scena la possibilità dello spirito che, irrompendo nel convito kantiano, scuote la noia e la melanconia del dotto e dei suoi commensali e, vivificandone l'animo, stuzzica, in tutti, la curiosità e il desiderio di sapere e riaccende, nel filosofo, la possibilità e il coraggio di pensare *ancora*.