

Marco Russo

*Allevare uomini.*

*Sulla “seconda natura” in Kant*

*Abstract:* The “second nature” formula indicates the distancing from nature through culture, which “raises men” by means of artifices. We compare Sloterdijk’s thesis, according to which culture is exclusively anthropotechnics, with the humanistic thesis, according to which education should use technique also for non-technical purposes. An influential modern humanistic model can be found in the training of the Renaissance courtier outlined by Castiglione. Through various steps, the model flows into the process of civilization that for Kant leads to second nature. The article discusses how this completely artificial second nature is to be interpreted and shows that its *Endzweck* (final end) is moral life, which is irreducible to the technical-practical reason acting in civil society and in the epistemic rationalization of nature.

## 1. Distanziamento

Presento alcune considerazioni sul nesso tra cultura, tecnica e *humanitas*. Il loro collegamento è fornito dal concetto di artificio: un dispositivo che va oltre l’immediatezza naturale. Il dispositivo può essere uno strumento materiale (ascia, penna, nave, abilità fisica) o immateriale (codice simbolico, procedura, abilità intellettuale). Il dispositivo è un’acquisizione e introduce un distanziamento dall’immediatezza. Le modalità del distanziamento hanno presupposti ed effetti che riguardano la storia della cultura, la storia delle interazioni della tecnica con la mente, il corpo, la società. Qui però considero solo lo schema astratto del distanziamento; esso è sufficiente a circoscrivere un *topos* della tradizione umanistica, cioè l’allontanamento dal rozzo stato naturale. Uomini non si nasce ma si diventa, grazie all’educazione che *educe* dall’immediatezza animale. L’educazione è coltivazione; cultura traduce un significato centrale di *humanitas*; e la cultura ha una sostanziale componente tecnica, perché deve essere insegnabile, avere dei contenuti ripetibili, seguire delle procedure, plasmare delle condotte, imprimere segni distintivi. L’esito dell’educazione sarà acquisire una seconda natura, un abito mentale e pratico che crea la persona valente. La seconda natura può essere il compimento della prima natura oppure una sua completa trasfigurazione; in entrambi i casi l’immediatezza naturale è allontanata, sta sotto l’egida dell’artificio<sup>1</sup>.

1 Il tema “seconda natura” ha una tradizione aristotelica, sebbene la locuzione *altera natura* compaia in Cicerone (*De nat. deor.*, II, LX, 152; *De fin.*, V, 74) e non in Aristotele, che

Posto che artificio e cultura indicano uno medesimo processo, c'è una differenza tra artificio tecnico e artificio culturale? Per rispondere commenterò il tema della seconda natura in Kant. Per preparare il terreno partirò dalla lettura che identifica cultura e tecnica; l'uomo è per natura artificiale e la società della tecnica è una variante di qualcosa che è già sempre accaduto. L'educazione umanistica è altresì una variante, che però si è dimostrata debole e inefficace quindi va relegata nel museo delle antropotecniche. Prima di avvicinarmi a Kant, farò ancora un passaggio su un prototipo umanistico, dove compare l'uomo virtuoso, tale perché ha imparato l'arte al punto da renderla nuovamente natura. Kant segue questa linea, ma con diversa consapevolezza, per l'impianto costruttivista della sua filosofia che separa nettamente natura e morale, ragione tecnico-pratica (mondo dei corpi, dei fenomeni) e ragion pura morale (mondo delle idee, dei noumeni). Grazie a questa separazione emerge meglio la discontinuità tra artificio culturale e artificio morale, sebbene all'interno del medesimo processo di acquisizione di una seconda natura (civilizzazione). Il perfezionamento culturale modella la natura con la ragione tecnico-pratica (ragione strumentale); il perfezionamento morale istituisce una diversa mentalità con la ragione pura pratica (ragione comunicativa). Questa diversa mentalità argina, compensa, trascende l'artificio culturale, che resta entro la dimensione naturale e tecnico-pratica. Dunque, in Kant troviamo argomenti innovativi della tradizione umanistica: allevare uomini richiede artificio, tecniche, saperi, ma per un fine ultimo che non è tecnico, né tecnicizzabile. La linea che separa perfezionamento tecnico e perfezionamento morale è sottile ma c'è; la nozione di *humanitas* serve a renderla visibile e praticabile. Senza quella linea, l'allevamento è solo un problema di fattibilità; l'identificazione esatta del problema e della sua soluzione è a sua volta fissato con la ragione strumentale. Questo è il difetto della lettura puramente tecnomorfa della cultura, nonché l'equivoco in cui può incorrere il concetto di seconda natura. Il concetto può essere frainteso nel senso di una natura perfettamente dominata con l'artificio, perché è essa stessa artificio, un programma che noi portiamo a compimento perfezionando la tecnica. Invece con Kant l'acquisizione della seconda natura mira a rimarcare una discontinuità dalla natura, soprattutto di quella addomesticata con la cultura tecnico-pratica, perché è la natura che meno segnala la propria alterità, resa impercettibile. La morale introduce un potere di distanziamento dal distanziamento artificiale realizzato con

comunque usa espressioni simili in correlazione con *ethos* (condotta, costume) ed *hexis* (attitudine, disposizione), due termini chiave per descrivere il comportamento morale (*Eth. Nic.*, VII. 10, 1152 a 30-33; *Rhet.*, I. 11, 1370 a 6-7). Tale comportamento è frutto di esercizio, tramite cui si acquisisce un abito, una condotta che sarà virtuosa se esprime qualità eccellenti. Un problema a lungo discusso è quanto l'*habitus* diventi meccanico e quindi incontrollabile, foriero di passività e pregiudizio (cfr. M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, il Mulino, Bologna 2018). Sul piano teoretico emerge la questione del rapporto tra prima e seconda natura, se unitario o duale, di continuità o di costruzione. La questione tocca inoltre la costituzione di schemi cognitivi e operativi, poi la eventuale differenziazione di tali schemi a seconda del tipo di "materia" cui si applicano e del tipo di razionalità, di facoltà o di competenza che richiedono: scienza, metafisica, arte, politica, morale.

la civilizzazione. Alcuni segni di tale potere sono l'atteggiamento critico, la responsabilità, la libertà di non fare, rinunciare, sottrarsi.

La proposta kantiana viene qui seguita solo come argomento per indicare risposte alternative alla lettura puramente tecnomorfa della cultura. L'allevamento umanistico serve a preservare un'area intangibile – denominiamola pure metafisica, spirituale, esistenziale o con altri vecchi nomi – che si sottrae alla tecnica intesa come eseguibilità, con cui si fissa il parametro di ciò che è degno di svilupparsi.

## 2. Allevare uomini

Rivisitando un argomento tipico dell'antropologia tedesca del Novecento, Sloterdijk sostiene che uomo e tecnica nascono insieme. La tecnica è antropogonia<sup>2</sup>, ovvero "antropotecnica" nel senso che la tecnica fa l'uomo tanto quanto l'uomo, per esistere, deve trasformare l'ambiente in una radura protettiva e manipolabile (una "serra"). L'uso estensivo del termine rende "tecnica" un equivalente di cultura o civiltà (rituali, linguaggio, ruoli sociali, divisione del lavoro, strategie militari, ecc.): "tali tecniche possono chiamarsi così poiché indicano il modellamento diretto dell'uomo attraverso una messa in forma civilizzante: esse raccolgono ciò che tradizionalmente, ma anche nella modernità, viene reso con espressioni come educazione, allevamento, disciplinamento, formazione"<sup>3</sup>. Sicché, "l'*humanitas* dipende dallo stato della tecnica"<sup>4</sup> e l'umanesimo moderno di ascendenza classica è solo una versione elitaria della produzione di uomini addomesticati, la cui sintesi sta nella convinzione che "le letture giuste rendono mansueti"<sup>5</sup>.

Nietzsche ha schernito questa visione, distinguendo tra allevatori di mansueti uomini rimpiccioliti e di superuomini, la quale ultima categoria prevede allevatori consapevoli di poteri assai più vasti e potenti di quelli umanistici. Se le buone lettere selezionavano una piccola élite con ambizioni di comando o almeno di influenza, i moderni mezzi tecnici hanno un raggio planetario e un impatto che arriva sino al materiale genetico, con cui si potrebbe selezionare e produrre il miglior tipo d'uomo immaginabile. Di fatto, nella società di massa ad alta tecnologia il sogno dell'umanesimo deperisce, avendo fallito nel realizzare il nesso tra *bonae litterae* e mansuetudine (basti il solito esempio della Germania patria della filosofia e dei lager) ed essendo di fatto superato da una proliferazione di mezzi di auto-domesticazione. Il punto decisivo è allora chi assumerà la carica di direttore del

2 P. Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp., Frankfurt a. M.; trad. it di A. Calligaris e S. Crosato. *Non siamo ancora stati salvati*, Bompiani, Milano 2004, p. 214. Per coordinate e sviluppi dell'antropotecnica, cfr. A. Lucci, *Un'acrobatica del pensiero. La filosofia dell'esercizio di Peter Sloterdijk*, Aracne, Roma 2014.

3 Ivi, p. 209.

4 Ivi, p. 232.

5 Ivi, p. 320. Si possono infatti allevare uomini con mezzi disinibenti (come le lotte gladiatorie) o inibenti (le buone letture, le buone maniere).

parco tecnologico umano, posto che il sogno umanista è esaurito e che comunque “l’*humanitas* riguarda non solo l’amicizia dell’uomo con l’uomo, ma implica già da sempre, e sempre più esplicitamente, che l’uomo rappresenti per l’uomo la forma più alta di potere”<sup>6</sup>.

La diagnosi di Sloterdijk è lucida ed efficace. Con l’avvento della rivoluzione digitale e dell’intelligenza artificiale essa non perde di efficacia, giacché dietro quella rivoluzione c’è almeno un gruppo di uomini che investe, decide e programma come si dovrà vivere. Ma anche se facciamo un passo ulteriore e preconizziamo una sostituzione della macchina all’uomo, restiamo nella logica perfettiva del miglioramento di cose e uomini. Se la macchina fa meglio dell’uomo e migliora la sua condizione, ben venga. La tecnica fa l’uomo; una tecnica intelligente rende più intelligente l’uomo<sup>7</sup>, innescando una competizione selettiva tra uomini e tra uomini e macchine. Nella cultura ad alta tecnologia, questa corsa selettiva è già largamente in atto. Il punto è se la descrizione sia esaustiva, cioè se l’indubbia affinità tra cultura e tecnica sia una piena coincidenza. Avanzo l’ipotesi che l’umanesimo moderno da un lato confermi l’affinità, dall’altro la eviti, con considerazioni ancora valide. La validità non sta ovviamente in un recupero del sogno umanistico ma nel mostrare che esso non era così sognante<sup>8</sup>. Il contributo umanistico alla costruzione di una società secolarizzata avviene nella crescente consapevolezza dei problemi derivanti dall’equazione sempre più tecnomorfa “sapere = potere”, che aggrava parossisticamente il fatto che “l’uomo rappresenta per l’uomo la forma più alta di potere”.

L’insistenza umanistica prima sulla virtù e sulla capacità di giudizio, poi sull’equilibrio dei poteri, sulla libertà e lo spirito critico, è stata elemento di freno sia rispetto alla documentata tendenza maligna degli uomini, sia alla sua domesticazione tecnomorfa, che già nella nascente società capitalistica mostrava di essere insufficiente e talora più patogena del male da curare. In un certo senso si trattava di rielaborare un sapere che non è potere, una formazione che non fosse mero allevamento, un perfezionamento che non culminasse nella macchina impeccabile. Non perché la macchina, presa come quintessenza della tecnica, fosse pericolosa o

6 Ivi, p. 340.

7 La definizione di intelligenza è materia discussa. In senso minimale è la facoltà di capire e di potere fare cose con minore fatica, ciò che richiede anche una duttile capacità di lettura di un problema, riconfigurandone all’occorrenza gli elementi, in modo da trovare soluzioni e criteri efficaci di azione. Minore fatica e maggiore efficacia danno guadagno di tempo e risorse, che in teoria sono base per una maggiore libertà.

8 Sloterdijk pare sostenere che, oltre ad essere sognante, l’umanesimo sia parassitario, perché opera su creature già dirozzate da antropotecniche arcaiche assai più potenti. “L’umanesimo non è capace, né gli è concesso, di pensare al di là della questione dell’addomesticamento e dell’educazione. L’umanista lascia che l’uomo sia, e poi opera su di lui con gli strumenti di addomesticamento, di addestramento e di formazione, convinto com’è che vi sia un rapporto necessario tra leggere, stare seduto e tranquillizzarsi” (P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati*, cit., p. 336). Caricatura a parte, la conclusione è valida se, ripeto, la cultura è allevamento antropotecnico o se invece contiene fattori che creano o sviluppano aspetti dell’esperienza non tecnicizzabili, in grado tra l’altro di bilanciare il potere tecnico.

patogena, anzi era un vanto prometeico irrinunciabile. Ma perché cominciava ad apparire strumento di smisurato potere in mano ad altri uomini, fomentando la dismisura, occultando o rimuovendo tutto ciò che si sottraesse al suo paradigma. In breve, la pur acuta diagnosi di Sloterdijk è unilaterale, non coglie bene la ricchezza storica dell'umanesimo né alcuni suoi cruciali snodi teoretici.

### 3. Ars est celare artem

Consideriamo un grande prototipo della *paideia* umanistica, dal quale si genera la vasta letteratura sulla civiltà, che è un pezzo importante della cultura moderna, all'incrocio tra etica e politica<sup>9</sup>. Il cortigiano delineato da Castiglione (anno 1524) è infatti un modello di *vir bonus* che via via si "volgarizza" fino ad assumere le sembianze del cittadino del mondo kantiano. Il cortigiano è consigliere e maestro del principe; esso deve avere una serie di qualità e abilità tutte però improntate a una "regola universalissima", avere grazia, inscrivere nell'anima e nel corpo una seconda natura: un'arte fattasi essa stessa natura.

Dopo avere riflettuto onde nasca questa grazia, lasciando quelli che dalle stelle l'hanno, trovo una regola universalissima, la qual mi par valer circa questo in tutte le cose umane che si facciano o dicano più che alcuna altra, e ciò è fuggir quanto più si po, e come un asperissimo e pericoloso scoglio, la affettazione; e, per dir forse una nova parola, usar in ogni cosa una certa sprezzatura, che nasconda l'arte e dimostri ciò che si fa e dice venir fatto senza fatica e quasi senza pensarvi.<sup>10</sup>

La grazia è il punto di incrocio tra una dimensione spirituale, noetica, e un gioco di proporzioni materiali, un'architettura fisica, gestuale. La sprezzatura è disinvoltura, disciplina che scorre fluida, che fluidifica e riassume ogni angolosità, ogni eccesso; infatti, è evidente che "il mostrar l'arte ed un così intento studio levi la grazia d'ogni cosa"<sup>11</sup>. L'affettazione, opposto della sprezzatura, mostra l'artificio, il quale è aborrito sia per la sgraziataggine sia perché fa emergere una doppiezza, qualcosa che si vorrebbe ma non si riesce a nascondere, dando una sensazione di inganno, laddove gli uomini "sempre temono di essere ingannati"<sup>12</sup>.

L'educazione include ogni aspetto mentale e fisico, dall'esercizio della veracità nel giudicare a quello delle buone maniere nel parlare, muoversi, vestire. La virtù, corrispondentemente, riguarda qualità morali (coraggio, temperanza, giustizia, prudenza, clemenza) intimamente intrecciate con l'intero campo delle condotte;

9 Cfr., A. Quondam, *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, il Mulino, Bologna 2010; D. Lines-S. Ebbersmeyer, *Rethinking Virtue, Reforming Society*, Brepols, Turnhout 2013; M. Russo (a cura di), *Umanesimo. Storia, critica attualità*, Le Lettere, Firenze 2015.

10 B. Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, a cura di W. Barberis, Einaudi, Torino 2017, p. 151.

11 Ivi, p. 152.

12 Ivi, p. 170.

la grazia ha un inconfondibile tratto estetico, sottolineato da qualità socialmente riconoscibili e stimabili (*politesse*, affabilità, gusto, buona conversazione) e da abilità pratiche (tirar di spada, equitazione, recitazione, ballo). Proporzione logica e gestuale, mente e corpo si sostengono e perfezionano a vicenda. Le *humanae litterae*, gli “studi che si chiamano di umanità”<sup>13</sup>, saranno uno strumento fondamentale insieme alla presenza di un maestro, che farà da socratica guida per risvegliare i semi del bene sepolti in ciascuno; invero “la radice di queste virtù potenzialmente ingenite negli animi nostri, se non è aiutata dalla disciplina, spesso si risolve in nulla; perché se si deve ridurre in atto ed all’abito suo perfetto, non si contenta, come s’è detto, della natura sola, ma ha bisogno della artificiosa consuetudine e della ragione”<sup>14</sup>. Di qui l’esortazione: “lassate la natura e venite all’arte”<sup>15</sup>.

Tra sublimazione intellettuale fuori del tempo e condotta pratica adatta alle contingenze del tempo, il cortigiano apre la strada alla trattatistica di civiltà che insegna l’arte del governo di sé e della cosa pubblica. L’equilibrio assicurato dalla regola universalissima viene spezzato, e inevitabilmente visto che dalla scena di corte, già luogo di intrighi e soprusi, si passa alla società civile, a una scena decisamente mondana anche nel senso delle grandi entità dei territori statuali in competizione geopolitica sull’intero globo. La sprezzatura va verso la dissimulazione; la prudenza da capacità di retto giudizio e sintesi di una somma di disposizioni morali passa a spregiudicato calcolo mezzi-fini, le virtù sociali ed estetiche si cristallizzano in norme di condotta standard. Nondimeno il codice “artistico” del cortigiano non sparisce; anzi, viene implementato senza più necessità di essere elaborato ed espresso. Esso confluisce nel concetto dinamico di civilizzazione, il quale assume una spiccata declinazione evolutiva, in legame ormai inscindibile col progresso scientifico. L’arte del governo di sé diventa un’appendice della scienza politica, della statistica, delle tecniche di polizia e amministrazione<sup>16</sup>. L’*institutio* umanistica trapassa in un processo di regolamentazione di gruppi e popolazioni, sorretto da conoscenze specializzate e operatori esperti. La trasformazione della filosofia pra-

13 Ivi, p. 173.

14 Ivi, p. 540. Un campo non coltivato inselvaticisce, “e così intervien degli omini, i quali, se di bona crianza sono coltivati, quasi sempre son simili a quelli d’onde procedono e spesso migliorano; ma se manca loro chi gli curi bene, divengono come selvaticchi, né mai si maturano” (ivi, p. 139).

15 Ivi, p. 580.

16 È la tematica foucaultiana che ha inaugurato un ampio filone di studi, e che si aggiunge a quello di ascendenza weberiana sul nesso razionalità-secolarizzazione-capitalismo. Ricordo solo. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard, Paris 2004; trad. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano 2005; Id., *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, Paris 2004; trad. it. di M. Bertani e V. Zini *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005. Se ancora nel Seicento la politica era la disciplina mirante a comunicare la virtù per indicare i modi di agire bene in comune, nel Settecento divenne una scienza speciale applicativa subordinata alla scienza dello Stato, a sua volta fondato sui principi del diritto pubblico. La virtù divenne così affare privato (cfr., M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 135).

tica in tecnologia di governo<sup>17</sup> è in certo modo il trionfo della seconda natura su larga scala, ben evidente nell'idea di una società civile che chiede meno intervento statale "artificioso" per lasciare operare le leggi dell'economia, considerate naturali sebbene siano affatto costruite: regole della concorrenza e del credito, divisione del lavoro, produzione di macchine, apparati amministrativi per garantire il libero mercato. Però, questo trionfo dell'artificio naturalizzato coincide solo parzialmente con l'educazione umanistica. Vi coincide, perché effettivamente l'educazione istituisce l'umanità, allevando uomini migliori, peraltro con grande attenzione agli aspetti performativi della condotta, come si vede già nel buon cortigiano che deve *saper fare* molte cose. Fin da subito questo saper fare riguarda la nobilitazione della vita attiva che include mestieri e arti, la buona conduzione di beni materiali e immateriali. Tuttavia, non vi coincide completamente, perché una quota dell'allevamento umano è riservata ancora allo sviluppo personale, all'affinamento della mente e dei sensi da raggiungere mediante il vecchio strumento degli "studi che si dicono di umanità" e che coprono l'area sfuggente della psicologia, degli affetti, dell'ingegno, del gusto. Vediamo ora cosa dice Kant.

#### 4. Seconda natura

La formulazione della cultura come seconda natura s'inserisce nel quadro della filosofia cosmopolitica della storia. Kant deve dimostrare che la critica di Rousseau alla civiltà resta valida finché non si colgano gli elementi positivi della dialettica sociale (la insocievole socievolezza) che a sua volta prelude alla costituzione di una federazione di popoli giuridicamente regolata. La costituzione cosmopolitica sarà il luogo di attuazione delle migliori disposizioni umane, almeno nella misura possibile qui sulla terra.

La costituzione è frutto di un cammino di libertà, cioè di azioni consapevoli e di decisioni razionali. Il cammino è proprio quello condannato da Rousseau e descritto con altrettanta durezza da Kant. Ingiustizie, soprusi, inganni, sfruttamento sono gli effetti di un antagonismo che tuttavia è anche la spinta che fa germogliare il potenziale creativo e imprenditore; gli egoismi individuali generano una dialettica sociale che da un lato moltiplica i bisogni e le forme di scambio e produzione, dall'altro impone un apparato di norme per la limitazione delle reciproche libertà.

17 Foucaultianamente, le tecniche di governo possono essere suddivise in quattro gruppi principali. Le prime due sono di tipo poietico-semiotico (produzione e manipolazione di oggetti e segni), le altre due sono di tipo etico-politico: "3) tecniche di potere, che determinano il comportamento degli individui, assoggettandoli a determinati fini. 4) tecniche del sé, che permettono agli individui di compiere, da soli o con l'aiuto di altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima, sui propri pensieri, sul proprio comportamento, sul proprio modo di essere, di trasformarsi per raggiungere un certo stato di felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità" (M. Foucault, *Les techniques de soi*, in Id., *Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, Paris 1994, p. 785).

Com'era ormai acquisito dai teorici della società civile, lo spirito del commercio è il grande addomesticatore che tramuta i vizi privati in pubbliche virtù. Kant aggiunge anche la guerra, la cui potenza devastatrice forza ad accettare le leggi civili, poi anche cosmopolitiche, e contribuisce così a raddrizzare il "legno storto" di cui è fatto l'uomo<sup>18</sup>. Le leggi civili sono una componente della vita morale sia nel senso che derivano dalla libera volontà e dunque dall'auto-obbligazione, sia nel senso che attenuano un nodo fondativo: ad addomesticare e obbligare gli uomini sono altri uomini, quindi nulla garantisce della bontà dell'operazione. L'uomo ha bisogno di un padrone<sup>19</sup>, ma questo padrone è un altro uomo che può sempre abusare del proprio potere, anche involontariamente. Il sistema legislativo serve appunto ad attenuare questo rischio, che resta costante perché le leggi sono comunque frutto di arbitrio e consegnate ad un potere esecutivo altrettanto arbitrario. Perciò sarà l'altra componente della morale che andrà sviluppata, quella legata alla virtù personale, all'obbligazione interiore, alla formazione della volontà buona. Kant dice:

Noi siamo, per mezzo di arte e scienza, *acculturati* in alto grado. Siamo *civilizzati*, sino all'eccesso, in ogni forma di cortesia e decoro sociale. Ma per ritenerci *moralizzati* ci manca ancora molto. Infatti l'idea della moralità appartiene anch'essa alla cultura, ma l'uso di questa idea che miri solo a ciò che è simile alla moralità nel senso dell'onore e nel decoro esteriore produce solo la civilizzazione.<sup>20</sup>

È vero che "la morale appartiene alla cultura"<sup>21</sup> ma nell'alveo della cultura civile si articolano leggi e norme *esterne*, peraltro nel caos di scontri statuali continui che rallentano "la lenta fatica dell'interna educazione dell'atteggiamento di pensiero dei loro cittadini"; senza questa educazione mai si arriva alla vita morale, e "tutto il bene che non sia innestato sull'intenzione moralmente buona non è che mera parvenza e miseria brillante"<sup>22</sup>.

La cultura è dunque una condizione necessaria ma non sufficiente per la morale. Questa affermazione può sorprendere, visto che la morale è incondizionata. Bisogna allora chiarire che la cultura, in quanto deviazione dal corso naturale, è già segno del potere morale, di una libertà che si impone regole. L'uscita

18 I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) Akademie Ausgabe [AA], Berlin 1902- Bd. VIII; trad. it. *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 35.

19 *Ibid.*

20 Ivi, p. 38.

21 *Ibid.* Un primo orientamento sul concetto kantiano di cultura in A. González, *Culture as Mediation. Kant on Nature, Culture and Morality*, Olms, Hildesheim 2011; T. Morawski (a c. di), *Kant and Culture*, Sapienza Università Editrice, Roma 2022. Sullo specifico argomento "seconda natura", cfr. C. Cesa, *La 'seconda natura' tra Kant e Hegel*, in M. Veneziani-D. Giovannozzi (a cura di), *Natura: XII Colloquio internazionale*, Firenze, Olschki, TOGLI VIRGOLA 2008, pp. 485-502.

22 Ivi, p. 39.

dallo stato di natura è un imperativo morale, così come l'assetto cosmopolitico è "il grembo in cui si svilupperanno tutte le disposizioni originarie del genere umano"<sup>23</sup>. La logica progressiva e universalistica della moralità rende dunque la coltivazione di sé e della società una condizione necessaria dell'incondizionato morale, ma non sufficiente. La coltivazione non è infatti un fine in sé, ma solo il presupposto storico di una rivoluzione della volontà guidata dall'intelletto<sup>24</sup>. La cultura civile affina, migliora la convivenza, rende ricettivi e sensibili alle ingiustizie, che raffrena con vincoli di vario tipo, ma si ferma lì. La cultura morale costituisce invece un segmento a sé, il più arduo perché si tratta di penetrare nel cuore metafisico della libertà e di operare una rivoluzione copernicana personale e al tempo stesso comunitaria, con al centro la nozione di dovere imperativo. Qualcosa di molto innaturale, benché origine e destino della stessa razionalità. Sul piano della storia empirica Kant ha già osservato che lo stato naturale, anche se fosse idilliaco, sarebbe inerte, inebetito, assomiglierebbe, diciamo noi, al campo selvatico senza agricoltura di cui parlava Castiglione. Uscire da quello stato è senza dubbio una dolorosa fatica, come lo è ogni addestramento; se poi l'addestramento si prospetta interminabile, con obiettivi tarati su epoche e generazioni e dunque oggetto essenzialmente di speranza più che di testimonianza, si capisce che "il ruolo dell'uomo è dunque molto artificiale"<sup>25</sup>.

Uscire dallo stato naturale per rendersi *artefici* della propria destinazione è un dovere iscritto nella natura umana in quanto potenzialmente razionale, cioè libera<sup>26</sup>. Il primo passo della storia umana è stato liberarsi dalla natura, dal giogo degli istinti, cosa che non sarebbe mai accaduta se l'uomo non avesse assaporato

23 I. Kant, *Idee per una storia universale*, cit., p. 41.

24 Tale rivoluzione morale è fuori da ogni corso del mondo. La tensione tra rivoluzione (incondizionata) e progresso (condizionato e condizionante) è un tipico paradosso kantiano: "queste due cose non si possono conciliare se non dichiarando necessarie, e quindi anche possibili per l'uomo, la rivoluzione del modo di pensare e la riforma graduale del modo di sentire (che oppone ostacoli a tale rivoluzione)" (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793], AA Bd. VI; trad. it. di G. Riconda, *La religione nei limiti della semplice ragione*, Mursia, Torino 1989, p. 100). In Dio, l'infinità del progresso morale è un'unità, invece nell'uomo si scinde tra tempo storico della lotta civilizzatrice e intemporalità del sommo bene. Se scopo finale della rivoluzione morale è la fondazione di una società etico-civile (o repubblica morale), è vero che "gli uomini non la potrebbero formare senza il fondamento di un'altra società politica già costituita" (ivi, p. 134).

25 Ivi, p. 36.

26 In analogia con lo stato di natura giuridico, Kant parla di uno stato di natura etico "dal quale l'uomo naturale deve cercare di uscire il più presto possibile", e ciò costituisce "un dovere d'un genere speciale, non degli uomini verso altri uomini, ma del genere umano verso se stesso" (I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 136). L'uscita non è un atto unico, ma coincide con la storia umana, che perciò ha carattere progressivo, di universale cultura civilizzatrice. La disposizione razionale impone all'uomo di vivere in società "e in essa di coltivarsi con l'arte e con le scienze, a civilizzarsi, a moralizzarsi", invero "l'uomo ha bisogno di essere *educato* al bene" (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798] AA Bd. VII; trad. it. di A. Vidari, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 220).

i paradisi artificiali di questa elusione. La prima volta che in un congetturale primordio l'uomo si sottrasse al nutrimento che l'istinto gli indicava e ne provò un altro, si scoperschìò un abisso<sup>27</sup>. Questa piccola deviazione dal corso naturale fece passare dal meccanismo di un bisogno fisso soddisfatto da un oggetto fisso, al mare di desideri indefiniti soddisfatti da oggetti infiniti. La deviazione dall'istinto segnò l'alba di un corso storico diverso dal ciclo naturale. In questo corso la deviazione si raffinò, scoprendo il potere della rinuncia; invece di consumare all'istante un pasto o un atto sessuale l'uomo imparò a rinviare. Il differimento del desiderio produsse un piacere diverso, la sublimazione dal piacere fisico in quello intellettuale e artistico; "la *rinuncia* fu l'artificio [*Kunststück*] che condusse da stimoli solo percepiti a stimoli ideali"<sup>28</sup>. La rottura dell'immediatezza produsse una nuova temporalità capace di attesa del futuro, di progettualità, corrispettivo della "emancipazione dal grembo della natura"<sup>29</sup>, il passaggio dalla tutela della natura allo stato di libertà. Passaggio molto pericoloso; sullo sfondo dell'infinitesimezza dei desideri e dei mondi possibili, l'uomo dovette imparare a fare di sé qualcosa, insieme e contro i suoi simili. L'antagonismo civile è in certo modo lo specchio del conflitto originario tra natura e ragione, necessità e libertà. La ragione civilizzatrice ci fa giudicare negativamente gli istinti, che di per sé non lo sono essendo appunto naturali; ciò rende più acceso e multiforme il conflitto, irretito tra prepotenza naturale e sua disapprovazione, crescita del desiderio e crescita della sua regolamentazione. Il progresso culturale è la storia di questo rinnovantesi conflitto, finché non arriverà la moralizzazione: "sinché la perfetta arte non diventi di nuovo natura: ciò che è la meta ultima della destinazione morale del genere umano"<sup>30</sup>.

Ecco dunque il *topos* della seconda natura, l'artificio che diventa fisiologia mediante l'auto-addomesticamento. L'artificio è la cultura presa globalmente come capacità di porsi fini arbitrari<sup>31</sup>. Essa si articola così<sup>32</sup>: sfera dell'abilità tecnica (*Geschicklichkeit*, *technische Anlage*) per una svariata gamma di obiettivi determinati; sfera della civiltà, cioè della prudenza pragmatica (*Klugheit*) come capacità di usare gli altri per i propri obiettivi; sfera della moralità, cioè della capacità di agire secondo leggi del dovere, dove l'altro è sempre anche fine e mai solo mezzo. La sfera della tecnica è collegata alla dotazione corporea, che già nella sensibile mobilità della mano rivela l'idoneità a compiere i più diversi lavori. La sfera pragmatica è la più diretta discendenza della tradizione

27 I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) AA Bd. VIII; trad. it. *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 106.

28 Ivi, p. 107.

29 Ivi, p. 108.

30 Ivi, p. 111.

31 Più precisamente la cultura è "produzione [*Hervorbringung*] dell'idoneità di un essere razionale a qualsiasi fine in generale" (I. Kant, *Kritik der Urteilkraft* [1790] AA Bd. V; trad. it. *Critica del Giudizio*, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2014, p. 577).

32 Cfr. I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., pp. 217-220.

umanistica dei manuali di civiltà che insegnano come formare gli uomini adatti alla società<sup>33</sup>. Il lessico kantiano rispecchia l'avvenuta tecnicizzazione delle virtù civili: la ragione pragmatica è *Kunstausübung*, *technisch-praktische Vernunft*, *Geschicklichkeit* (o *Kunstvermögen*)<sup>34</sup> nella condotta per esercitare influenza sugli altri e avere in proprio potere le inclinazioni degli altri uomini. Questa tecnica sociale s'intreccia con la "cultura dell'educazione"<sup>35</sup> e dell'ammaestramento nelle buone maniere. La coltivazione è a sua volta preparazione per il terreno dell'esercizio morale.

Sarebbe però affrettato concludere che la moralizzazione sia semplice evoluzione della cultura, compiuto artificio ottenuto con la definitiva emancipazione dai vincoli fisici, ormai armoniosamente integrati nelle leggi del dovere. Sarebbe un'interpretazione a metà tra idealismo organicista e antropotecnica, dove l'intero cammino civilizzatore appare l'odissea di uno spirito demiurgico finalmente a casa nel tecnocosmo. Ci tocca fare allora un altro passo e dare uno sguardo al sistema teleologico della natura per capire se Kant miri a questa lettura tecnomorfa.

## 5. Tecnica naturale

La logica della finalità è notoriamente il tema peculiare della terza *Critica*. Parte del tema è trovare una soluzione al problema del conflitto ragione-natura, con i rischi che esso cresca esponenzialmente proprio a misura che cresce la civiltà. Della vasta trattazione qui interessa solo il segmento terminale, dove si discute del fine definitivo (*Endzweck*) della natura. L'idea fondamentale è che per spiegare l'immensa varietà della natura, nonché la specificità dei corpi biologici, occorra il principio di finalità. Il corso naturale prevede solo cause meccaniche che procedono ciecamente; le leggi naturali determinano i nessi quantitativi e dinamici che danno regolarità ai fenomeni. Si può tuttavia pensare che la natura operi anche secondo scopi, con una causazione finalistica ossia artistica<sup>36</sup>, giacché la materia viene composta intenzionalmente, secondo un disegno conforme

33 È una lettura che ho suggerito in M. Russo, *Cosmologia e umanesimo in Kant*, Palermo University Press, Palermo 2020; Id. *Between Duty and Contingency. On some figures of the humanistic tradition in Kant*, in N. Dmitrieva, R. Hanna, V. Chaly (a cura di), *Kant and the Ethics of Enlightenment*, SHS Web of Conferences, 161, 2023, <https://doi.org/10.1051/shsconf/202316102002>

34 I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., pp. 62, 162, 87. I precetti della prudenza pragmatica sono "imperativi tecnici, cioè imperativi dell'arte" (I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, trad. it. *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, in I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 712). Sono tali perché determinano il fine dell'azione e individuano il mezzo per conseguirlo.

35 I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 577. L'espressione è "*Kultur der Zucht*", dove *Zucht* è anche allevamento, disciplinamento, addestramento.

36 Ivi, p. 499.

a un fine. Tale tipo di causa consente di parlare di una “tecnica della natura”<sup>37</sup>, di una “ragione tecnica”<sup>38</sup> che la attraversa e le conferisce unità nei più minuti dettagli e nelle più sorprendenti variazioni. È certo un principio soggettivo di interpretazione, ma reca una serie di vantaggi esplicativi sia al livello scientifico sia per ricongiungere uomo e natura.

Come sistema interconnesso che opera finalisticamente, la natura deve però avere uno scopo definitivo che colleghi inizio e fine del suo accadere, dandole un senso, cioè trama e direzione. Il fine definitivo – quello “che non ne richiede alcun un altro come condizione della sua possibilità”<sup>39</sup> e quindi è condizione necessaria e sufficiente di tutti gli altri – può solo essere l’uomo considerato non come specie naturale ma come specie culturale, e precisamente come specie morale.

Noi abbiamo soltanto un’unica specie di esseri nel mondo la cui causalità sia teleologica, cioè orientata a fini, e tuttavia, nel contempo, costituita in modo tale che la legge secondo la quale essi devono determinarsi i loro fini è rappresentata da essi stessi quale incondizionata e indipendente da condizioni naturali, ma come necessaria in sé. L’essere di questa specie è l’uomo, considerato però in quanto noumeno.<sup>40</sup>

Il punto decisivo è che la morale fa sporgere l’uomo oltre la natura. Il fine morale spezza la stessa concatenazione finalistica interna alla natura, prevedendo un salto logico e pratico nel soprasensibile. Salto logico, in quanto il pensiero morale non è deducibile dalla natura; salto pratico, perché l’azione morale si sottrae al determinismo degli interessi individuali. Se non s’interrompesse la logica mezzofine, allora il fine definitivo sarebbe una conseguenza dell’evoluzione naturale che

37 Ivi, p. 141, 171; è significativamente un’espressione che ricorre in tutto il volume. In senso proprio l’arte non è mero saper fare, abile operazione, ma disporre di un progetto. Un alveare è certo frutto di abilità, ma manca l’intenzionalità che consente di riflettere sulla conformità parti-tutto, mezzi-fini (ivi, pp. 297-301). La teleologia è argomento impegnativo – difficile da dimostrare – proprio in quanto la tecnica naturale è fondamentalmente meccanica, ivi compresa l’area dei corpi viventi. Si noti che anche la logica deterministica che sottende buona parte delle operazioni epistemiche, è una meccanica razionale, ed è ciò che ne garantisce la certezza legiforme trascrivibile in formule matematiche. Per il retroterra della riflessione kantiana sul rapporto arte-tecnica, dove si mostra la preponderanza dell’interesse del filosofo più per il lato estetico (le *beaux arts*) che per quello baconiano di tecnologia, cfr. W. Seibicke, *Technik. Versuch einer Geschichte der Wortfamilie um τέχνη in Deutschland vom 16. Jahrhundert bis etwa 1830*, VDI-Verlag, Düsseldorf 1968.

38 I. Kant, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, cit., p. 777. Cfr., F. Aigner, *Kant and Technics: from the Critique of Pure Reason to the Opus Postumum*, Kingston University Press, London 2024; S. Klingner, *Technische Vernunft. Kants Zweckbegriff und das Problem einer Philosophie der technischen Kultur*, de Gruyter, Berlin-Boston 2013.

39 I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 396.

40 Ivi, p. 585. In quanto potenzialmente libero, l’uomo ha la “facoltà soprasensibile” di determinare fini indipendenti dalla causalità naturale e congiungerli nell’idea di sommo bene morale. Pertanto, è inutile chiedersi a che scopo esiste l’uomo, essendo esso latore di scopi assoluti che valgono in se stessi e danno così significato al concetto di finalità, la quale collega *ex ante* ed *ex post* l’intera serie dell’accadere.

passa per una catena di mediazioni culturali e giunge al compimento, il quale somiglierebbe a una mirabile *machina mundi* spiritualmente vivificata, dove però la specificità umana (ragione come scelta e libertà rischiosa) verrebbe meno.

Il costante monito a non considerare oggettivamente ma solo soggettivamente il principio di finalità non ha solo valore critico-metodologico, ma risponde anche all'esigenza di rimarcare lo iato tra sensibile e soprasensibile, fenomenico e noumenico. Il finalismo colma lo iato fornendo strumenti per cogliere il potenziale esplicativo, ermeneutico e pratico che deriva dall'idea di un collegamento sistematico tra uomo e natura. Lo colma per sollecitare un modo di pensare che infine faciliti l'istituzione di una vita pienamente morale, la quale affaccia su un altrove (la libertà) che non è direttamente tracciabile nel mondo empirico. Non a caso la discussione dello *Endzweck* procede con la postulazione dell'esistenza di Dio, preso nella figura di autore morale del mondo e sommo artista<sup>41</sup>.

Certo Kant si esprime spesso in modo da acconsentire a un finalismo lineare ad ascensionale. Egli dice per esempio che la cultura è il fine ultimo che la natura assegna al genere umano<sup>42</sup>, poiché la cultura è l'ambito dei fini arbitrari e di ciò che l'uomo può liberamente fare di se stesso. Nella cultura scorgiamo "una tendenza conforme al fine della natura a un perfezionamento che ci rende ricettivi per fini più alti di quelli che può fornire la natura stessa"; così, tipicamente, la cultura è un distanziarsi dal dato naturale, "il fine della natura consiste nel ridurre sempre più la rozzezza e la violenza di quelle inclinazioni che più appartengono all'animalità in noi, e che più si oppongono al perfezionamento della nostra destinazione suprema (cioè inclinazioni del godimento), e di far posto allo sviluppo dell'umanità"<sup>43</sup>.

Perciò bisogna sempre ricordare che la ragione pratico-tecnica è diversa dalla ragion pura pratica, che la cultura resta sostanzialmente dimensione della prima e non della seconda: dimensione della *Geschicklichkeit* e della *Klugheit*, non della *Weisheit* (la saggezza come prototipo della condotta morale)<sup>44</sup>. La ragione pratico-

41 Ivi, p. 591. Nel giro di queste considerazioni, Kant nota che se cerchiamo prove di finalismo solo nella natura non arriveremo mai a concepire il suo fondamento puramente razionale, che poi porta all'idea di sommo artefice. Il finalismo naturalistico lascia cogliere solo un intelletto d'artista (*Kunstverstand*) per fini disparati; il finalismo etico-teologico lascia invece cogliere la saggezza, che in Dio è precisamente unione indissolubile di arte e bontà, potere demiurgico e potere morale.

42 Ivi, p. 577.

43 Ivi, p. 581.

44 "In noi la ragione pratico-morale [è] essenzialmente differente, secondo i suoi principi, dalla ragione pratico-tecnica" (ivi, p. 629). Sicché "se il concetto che determina la causalità è un concetto della natura, i principi sono pratico-tecnici; se è invece un concetto della libertà, essi sono pratico-morali [...] i primi rientreranno nella filosofia teoretica (come dottrina della natura), mentre gli altri, ed essi soltanto, costituiranno la seconda parte, cioè la filosofia pratica (come dottrina dei costumi)" (ivi, p. 13). La ragione pratico-tecnica (in cui rientrano le abilità tecniche e pragmatiche) appartiene all'area della ragion teoretica, che presiede alla determinazione dei meccanismi naturali, alla loro configurazione oggettuale e alla coerenza dei loro rapporti causali.

tecnica è ragione strumentale e i suoi progetti sono promossi all'interno della società, luogo dell'egoismo competitivo guidato dalla ricerca del benessere. Ricerca via via più raffinata proprio grazie allo sviluppo tecnico-culturale, ma raffinata parallelamente anche negli inganni e nei mali, nelle forme di conflitto. Qui la natura si ibrida con la razionalità, ma resta prevalente; la felicità, massimo benessere, se non è dono gratuito della morale è una rappresentazione alimentata da istinti e moltiplicata dai desideri artificiali della civiltà.

Quando asserisce che il fine della natura non è la felicità ma la cultura, Kant non sembra del tutto conseguente o chiaro nell'esposizione, giacché la cultura si sviluppa nella competizione per il benessere. Più esatto è allora intendere quell'affermazione nel senso che nella cultura si gioca anche la partita della moralizzazione; con l'ausilio della disciplina e degli *humaniora* la cultura apre il varco ad una mentalità diversa. Tale mentalità mostra l'irrazionalità della compulsiva ricerca della felicità, la quale è un concetto indeterminato, che ciascuno interpreta a modo proprio e coi mezzi disponibili. La mentalità morale è conquista ardua, che va di passo con l'affinamento personale e con quell'autentica rivoluzione<sup>45</sup> che è la scoperta di una libera causalità razionale, la quale comincia in concreto con il potere di non fare, di autolimitarsi.

Naturale o umana, la tecnica è delineazione di un problema e ricerca della sua soluzione; ha un taglio progettuale che collega scopo e mezzo, problema e soluzione. Dunque, un fine in sé che non sia risposta a un'esigenza precisa e che dunque non abbia un altrettanto preciso mezzo risolutivo, esula dalla tecnica. Il kantiano contrasto frontale con le etiche utilitarie, empiriche, precettistiche e infine eudaimonistiche si basa proprio sul fatto che esse confondono, e perciò fraintendono, il fine morale con tutti gli altri fini<sup>46</sup>. Tutti essi hanno una causa precedente (fisica, psicologica, sociale), meno il fine morale, che deriva da un ragionamento e da una volontà originariamente liberi. Ciò implica che non contano la fattibilità e la convenienza, i mezzi e le abilità, ma se un obiettivo abbia valore proprio. Esso ha un proprio valore se si dimostra che è universalizzabile; la dimostrazione risulta comprensibile, e ciascuno la adotterebbe come guida della propria ragion pratica, a patto che sia stato deposto l'interesse egoistico e il ragionamento strumentale. Nella morale i mezzi vengono *dopo* il fine, che è tecnicamente imprevedibile, incalcolabile e disinteressato. Qualcosa di affatto innaturale anzi *sovrannaturale*, incompatibile anche con una natura pensata finalisticamente, una natura che ha un progetto "artistico" e ha quindi i mezzi per realizzarlo, presto o tardi. La teleologia presa in senso lineare e ascensionale ha un sapere di troppo e finisce con l'essere una progettazione che tocca solo imitare sempre meglio. Non può essere questa la lettura adeguata della teleologia kantiana.

45 La conquista del carattere morale è una nuova nascita (*Wiedergeburt*) simile ad una esplosione (*Explosion*; I. Kant, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 186).

46 Cfr. almeno I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785) AA Bd. IV; trad. it. di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1980, parte seconda.

## 6. Conclusione

La lettura tecnomorfa della cultura sembra aderente al tema moderno della seconda natura. Nella versione antropotecnica l'artificio è fisiologia; nella versione umanistica l'artificio *diventa* fisiologia. Se c'è una differenza, non sta nella scala temporale, perché l'essenziale sta nel fatto che la cultura è produzione di distanza. La differenza sta piuttosto nell'interpretazione del distanziamento, se esso sia un unico procedimento tecnico di cui le culture sono variazione o se sia un procedimento tecnico che riserva una parte della cultura a qualcosa che non è né individuabile né realizzabile con la tecnica.

Il cortigiano di Castiglione padroneggia il corpo e la mente con tecniche che hanno un fine imponderabile e sfuggente, cioè diventare saggio, colui che trova i giusti modi per fare il bene comune. Questo bene non ha una misura esatta, è legato a innumerevoli variabili, che solo la virtù porta a sintesi. La tecnica porta alla virtù, ma la virtù si esercita dopo e oltre la tecnica; è un'abilità legata ai mille volti dell'esistenza in comune. Anche l'uomo buono di Kant è un prodotto della cultura; il culmine di questa produzione è una seconda natura che non coincide col design tecnico sviluppato per l'auto-controllo dell'antagonismo sociale. Questo design è improntato al calcolo mezzi-fini, mentre la seconda natura moralizzata elabora fini senza mezzi, fini che solo dopo la loro determinazione puramente pratica, cioè secondo libertà, dovranno trovare attuazione con mezzi adeguati. Rispetto al saggio umanista, il cittadino kantiano è già inserito in un contesto tecnicizzato, che si radica fin nella costruzione categoriale e schematica dell'esperienza. Anche la forma imperativa della morale sta in analogia con le leggi di natura, ha la stessa apoditticità, tesa a razionalizzare il chiaroscuro dell'esistenza e i rischi della libertà. Eppure la ragion pratica si incontra ancora con la saggezza, su di un piano noumenico che è fuori dell'ordine e scompiglia il finalismo tecnomorfo della natura, gli assegna compiti incalcolabili, a malapena decifrabili con la "ragione tecnica". I nomi dell'incalcolabile sono per esempio sommo bene, regno dei fini, mondo intelligibile, Stato cosmopolitico, e poi proprio "umanità". La cultura morale è così il segmento non tecnicizzabile della cultura; le tecniche ci sono, ma sono quelle della ragione comunicativa, sono gli studi di umanità irriducibilmente indeterminati rispetto al fine da conseguire e sono perciò tecniche *sui generis*, che non predefiniscono cosa e come fare. Esse si limitano a preparare le menti per compiti che restano imprecisabili al di fuori dell'esistenza personale e della prassi collettiva.

Il direttore del parco umano è stato e sarà un esperto – manager, ingegnere o architetto politico; l'allevamento di uomini si è fatto e si farà con la civiltà della tecnica. Ma fin quando residuano fini senza mezzi, mezzi che non portano ad un fine esatto, ma solo a perfezionamenti indefinibili, l'umanista avrà ancora un piccolo ruolo. E un nucleo di umanità, qualunque cosa significhi esattamente, resterà dov'era, *out of joint*.