

LORENZO DE STEFANO*

MITSEIN, TECNICA E LINGUAGGIO
IL FONDAMENTO ECOLOGICO DELL'UMANO

Abstract: *Mitsein, Technology and Language. The Ecological Foundation of the Human Being*

The Aim of the essay is contextualizing Heidegger's views on technology and language in the light of contemporary anthropological theories of Tomasello and Malafouris. Starting from the well-known dichotomy between man and animal in relation to the world, as exposed in the 1929-30 work *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, we will discuss Heidegger onto-anthropological framework in relation with Tomasello's category of intentionality. In this context, we test if Heidegger's discontinuity between man and animal is still actual and analyze how the concept of *Mitsein* could still be considered an essential category for anthropology. An ecological theory will emerge about the origin of language and technology, considered beyond the subject-object scheme of western metaphysics.

Keywords: Anthropology, Heidegger, Language, *Mitsein*, Technology

1. Introduzione: Con arte e ragionamenti

Il presente contributo intende proporre una genealogia ontogenetica e filogenetica del gesto tecnico e del linguaggio attraverso la rielaborazione di alcuni concetti fondamentali della riflessione filosofica heideggeriana su tecnica e natura.

A partire da alcuni concetti e dicotomie fondamentali della riflessione heideggeriana sull'uomo e sulla tecnica, quali povertà/ricchezza di mondo, radura, *Mitsein*, come esposti nel corso del 1929-30 *I concetti fondamentali della metafisica*, si tenterà di delineare un perimetro antropologico generale in cui attualizzare l'ontologia heideggeriana del *Dasein*. Si tratterà, pertanto, di de-ontologizzare e ri-antropologizzare il pensiero heideggeriano facendolo reagire con le antropologie di Tomasello e Malafouris.

Sebbene tale operazione sia assai poco ortodossa da un punto di vista di filologia heideggeriana, in quanto la sua ontologia non può essere assolutamente scambiata per una antropologia¹, è altrettanto vero che Heidegger stesso non lesinava il confronto con le scienze empiriche, come testimonia la celebre discussione delle tesi di Roux e von Uexküll² per ricalibrare alcune intuizioni filosofiche, pur tuttavia mantenendo il primato dell'analisi esistenziale e delle sue strutture. Leggere Heidegger a partire dalla antropologia può *de facto* storicizzare o naturalizzare alcuni suoi concetti, in quanto se è vero il primato del *Dasein* dal punto di vista fenomenologico ed ontico-ontologico, l'uomo di cui il *Dasein* è struttura ontologica è pur sempre il risultato di una ontogenesi, di una filogenesi e di una storia naturale.

Il confronto sarà instaurato con le ultime ricerche della *Max-Planck-Gesellschaft* di Leipzig, in particolare con le tesi di Boesch e Tomasello e con la *Material Engagement Theory* (MAT), per vedere in che misura l'interpretazione del nesso tra tecnica e natura, a partire da una prospettiva discontinuista tra uomo e animale, possa ancora ritenersi fondata e attuale.

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

¹ Heidegger a tal proposito è chiaro: la possibilità di una antropologia che prenda in considerazione la differenza uomo-animale poggia sempre su una fondamentale struttura ontologica del *Dasein*, "l'essere trasposto in altri", che già di per sé segnala una differenza decisiva rispetto agli altri enti. In sostanza è possibile una antropologia, una zoologia, una scienza a partire da una precisa struttura del *Dasein* che il non-umano non possiede (cfr. Heidegger, 2008, p. 270 e ss.).

² Heidegger (2008), p. 277 e ss. Sul tema vedi anche Giannetto (2010).

Heidegger, così come da prospettive diverse l'antropologia filosofica novecentesca, ha interpretato il rapporto tra natura e tecnica nell'uomo sulla scorta del grande altro, quell'animalità che costituisce l'altro da sé, la *discriminatio* che individua, per differenza, le specificità della nostra specie. Lo stato dell'arte attuale nella paleoantropologia, tuttavia, ha rimesso in parte in discussione tali tesi³ a causa della scoperta di un linguaggio e di un'arte rappresentativa nel nostro parente più prossimo, il Neanderthal, e addirittura di alcune pratiche culturali materiali e simboliche negli scimpanzé allo stato brado⁴. In generale, l'ipotesi gradualista sembrerebbe aver ridimensionato la prospettiva della metafisica occidentale che vedrebbe la specificità dell'uomo declinata a partire da una differenza/superiorità rispetto all'animale in base a un caratteristico portato spirituale⁵. La tesi heideggeriana, radicalmente discontinuista, come dicevamo, pare essere messa in discussione in sede scientifica a favore di una impostazione antropologica volta a inquadrare la specificità del fenomeno umano a partire da una differente relazione che esso ha con lo spazio abitato (*oikos*) che è sempre spazio condiviso a un tempo con umani e non umani. Possiamo parlare di un passaggio a una prospettiva che risolve la differenza ontologica in una ecologica⁶ ed etologica. Il processo di ominazione, che è sempre connaturato alla contemporanea fuoriuscita di linguaggio e tecnica dall'alveo della natura, è segnato dalla conquista dello spazio, dal graduale aprirsi della radura, sia dal punto di vista ecosistemico a partire dall'abbandono della foresta e dalla conquista dello spazio esteso⁷, sia a partire da un processo di liberazioni meccaniche e di affrancamento dal suolo⁸. Inoltre, la spazialità gioca un ruolo fondamentale anche nella relazione con lo spazio condiviso, e abitato (*oikos*)⁹. Conquista e domesticazione dello spazio, affrancamento dai vincoli del suolo con lo sviluppo della statura eretta e apertura di uno spazio condiviso geografico, sociale e simbolico sono le modalità in cui il *sapiens* ha plasmato la sua nicchia ecologica. Questa nuova modalità di abitare lo spazio, e quindi di essere-nel-mondo ed esserci-con-gli-altri, è sempre anche formazione e istituzione di nuovi spazi non solo analogici, ma oggi ancor di più anche simbolici e virtuali¹⁰. La categoria della costruzione di mondo per individuare il fenomeno umano di ascendenza

³ Ian Tattersall, una delle più illustri voci nella antropologia contemporanea, rimane tuttavia scettico riguardo all'ipotesi gradualista, ipotizzando un "salto simbolico" della nostra specie rispetto agli altri esponenti del genere *homo* verificatosi ben dopo l'acquisizione della nostra struttura biologica; si tratterebbe pertanto di un saltazionismo culturale. Tale evento sarebbe dovuto probabilmente a una innovazione di tipo strutturale a livello del DNA verso la fine del Pleistocene, ossia la comparsa del gene FOXP2 congiunto a un abbassamento della laringe per la fonazione. Questa capacità, secondo l'antropologo, deve esser rimasta nascosta finché non si è presentato il decisivo stimolo culturale, un evento, che ha trovato una parte biologica pronta ad accoglierlo. Si noti come tale impostazione da un lato sia assimilabile al concetto di *exaptation* di Gould-Vrba (2008), ma anche alla impostazione heideggeriana che determina la differenza uomo/animale a partire da un evento che garantisce diverso accesso al senso dell'essere. Cfr. Tattersall (2013), pp. 235-254.

⁴ Cfr. Boesch (2012), pp. 56-74.

⁵ È noto come tale concezione sia presente già in Aristotele, nel pensatore che ha informato e inventato le categorie di pensiero della metafisica occidentale, che sono sempre le categorie in cui l'uomo occidentale si è autointerpretato nel corso dei secoli. A tal riguardo si rimanda al celebre passo della *Metafisica* 980a-981b in cui lo Stagirita afferma che il portato specifico dell'uomo sta nel condurre la vita con «arte e ragionamenti» ossia con *technè* e *logos*.

⁶ In questo frangente uso i termini "ecologico" ed "ecologia" nella loro etimologia greca originaria ossia come modalità di domesticazione e organizzazione dello spazio e non secondo l'accezione culturalmente sedimentata che il termine assume nel dibattito contemporaneo come la scienza delle relazioni tra uomo e ambiente.

⁷ Cfr. Chelazzi (2013).

⁸ Cfr. Leroi-Gourhan (1977), pp. 140-167.

⁹ Cfr. Tomasello (2014).

¹⁰ Ogni epoca è segnata da una determinata conquista spaziale elementare; Schmitt, nel suo *Terra e mare* (1986) fu il primo a sottolineare come ogni civilizzazione è caratterizzata da un determinato dominio su una regione dello spazio e su un determinato elemento. Per un interessante aggiornamento e discussione delle tesi di Schmitt nell'epoca della globalizzazione si rimanda a Vegetti (2017). Ancora, le recenti analisi di Floridi (2017) sull'infosfera come corrispettivo virtuale-informazionale della biosfera di cui l'uomo in quanto *inforg* (ente informazionale) è oramai sempre più partecipe, al punto da far decadere il confine tra reale e virtuale, seguono lo stesso paradigma spaziale; dopo aver conquistato i tre elementi terra, acqua e mare, lo *homo sapiens* è partito alla conquista ed edificazione di nuovi mondi virtuali. A ben vedere la storia della evoluzione umana può esser letta come storia dell'appropriazione e formazione di sempre nuovi spazi.

heideggeriana resterebbe quindi, a ben vedere, un valido criterio ermeneutico, soprattutto nell'era dello Antropocene.

La conquista della spazialità non basta, tuttavia, a spiegare l'ominazione come un singolare processo di integrazione tra natura e tecnica; accanto alla conquista dello spazio, vi è infatti un'importante modalità di relazione al tempo che determina l'essenza del gesto tecnico tipicamente umano e di un particolare tipo di intenzionalità. Si è osservato che la particolare capacità di realizzazione di artefatti nel *sapiens* sia da ascrivere allo sviluppo di una immaginazione creativa e della cosiddetta memoria di lavoro avanzata¹¹, che permette, assieme a metodi di trasmissione della cultura più efficaci come ad esempio l'insegnamento¹², la realizzazione di artefatti assai più complessi rispetto a qualsiasi specie di *homo* precedentemente apparsa, grazie al ricordo e alla presentificazione di sistemi di correlazione complessi. È anche emerso con irrefutabile evidenza che tale memoria complessa sia associata allo sviluppo di un linguaggio a sua volta complesso¹³. Al fattore ecologico-spaziale e cognitivo si aggiungono, come le ricerche di Tomasello hanno denotato, nuovi modi di declinare l'intenzionalità che segnano il passaggio dalla dimensione individuale, a forme più complesse di intenzionalità congiunta e collettiva¹⁴. Ciò permetterebbe, sempre secondo l'antropologo, il rimbalzo continuo dalla dimensione individuale a quella sociale e culturale dell'essere con gli altri, che permetterebbe la permanenza temporale e la conservazione di conoscenze e procedure. Pertanto, capacità tecnica, linguaggio, intenzionalità congiunta e formazione di nicchie segnatamente culturali sarebbero fenomeni intimamente connessi. In termini heideggeriani, il progetto del *Dasein*, che è sempre formazione di mondo, desume sempre nel suo essere gettato in un mondo con gli altri e nella apertura al *logos* il suo orizzonte di senso.

L'emergere della cultura si avrebbe a partire da una particolare modalità del *Mitsein* per cui ogni esistere nell'uomo è sempre un con-esserci aperto all'altro, intenzionalmente, culturalmente e storicamente situato. Conquista dello spazio, temporalità, tecnica e linguaggio costituiscono il portato antropico specifico che caratterizza il nostro essere-nel-mondo come specie: come sosteneva Aristotele «il genere umano vive [invece] con arte e con ragionamenti»¹⁵.

Analizzeremo successivamente nello specifico tale concezione.

2. La questione del vivente in Heidegger tra povertà e formazione di mondo

Come è noto, Heidegger non lesinava il confronto con quelle che erano le scienze empiriche del suo tempo per perimetrare gli ambiti propri del discorso ontologico fondamentale rispetto a quello biologico e antropologico; si pensi ad esempio alla discussione della tesi di Karl Ernst von Baer sulla *Umwelt* dell'uomo, che offre ad Heidegger l'opportunità di interrogarsi su cosa vuol dire "avere" un mondo o ancora il confronto con Hans Driesch, Emil Ungerer e von Uexküll nel già menzionato corso del 1929-30¹⁶. Certo, in via preliminare, occorre ribadire che Heidegger afferma che ogni scienza in quanto tale presuppone più o meno consapevolmente un piano teoretico, dei concetti operativi che regolano i concetti tematici e si muove già sempre all'interno di una ontologia, ovvero di una data precomprensione dell'essere e dell'ente storicamente determinata. Tuttavia, la filosofia riceve anche dalla scienza risultati, esiti e orizzonti, che possono indirizzare la ricerca filosofica. Dunque, sebbene in Heidegger sia esplicitamente sostenuta una superiorità dell'ontologia sulle scienze che si occupano dell'ente nella sua semplice presenza, è anche vero che la discussione dei loro concetti tematici apre nuove prospettive e sentieri all'indagine ontologica.

¹¹ In questo contesto non possiamo discutere diffusamente tale concetto senza l'introduzione della teoria della mente modulare, pertanto si rimanda all'articolo Haidle (2010).

¹² Cfr. Boesch (2012), pp. 232-233.

¹³ Haidle (2010), p. 16 e ss., anche Leroi-Gourhan (1977), p. 278 e ss.

¹⁴ Cfr. Tomasello (2015).

¹⁵ Aristotele (2000), pp. 26-27.

¹⁶ Cfr. Illetterati (2002).

Coerentemente a tale impostazione, per Heidegger la struttura ontologica dell'uomo, il *Dasein*, ha sempre un primato ontologico, ontico e gnoseologico in quanto ente che pone il problema stesso della (sua) esistenza¹⁷. Ciò significa che l'uomo può porre la questione circa la storia evolutiva sua e di altri esseri, della genesi del cosmo e della origine e dissoluzione di tutte le cose solo sulla scorta di una determinata relazione con l'essere che è la premessa di ogni domanda sul senso e sull'origine.

Un chiaro esempio di quanto sostenuto è possibile individuarlo in *Essere e Tempo* dove l'idea di privazione è centrale nella declinazione della differenza tra il vivente in generale e l'uomo. Le differenze biologiche, ontogenetiche e filogenetiche che insisterebbero tra uomo ed altri viventi sarebbero quindi secondarie rispetto a una determinata modalità di relazione del *Dasein* al *Sein*. Morte e finitudine sono la cifra di tale relazione, in quanto solo il *Dasein* può propriamente morire (*Sterben*) autenticamente perché è conscio della sua finitudine, mentre il vivente semplicemente-presente per ovvie ragioni non può morire, ma termina (*verendet*)¹⁸. Da qui si evince che la determinazione del vivente avviene solamente *privativer*, rispetto al *Dasein*, a cui solo sarebbe concessa una esistenza propriamente autentica.

La contrapposizione tra *Dasein* e semplicemente vivente in *Essere e tempo* ha un ruolo marginale, mentre costituisce l'ossatura per lo sviluppo della differenza ontologica tra ente inanimato, animale e uomo nella *Vorlesung* del 1929-30. Qui il mortale è colui che esperisce la propria morte in quanto morire, in quanto possibilità ultima, al contrario il morente animale non è propriamente mortale perché gli è precluso l'accesso all'autentico senso della morte in quanto possibilità autentica. Il disontinuisimo antropologico heideggeriano tra uomo e animale assume i crismi di un vero e proprio salto ontologico basato sul depotenziamento dell'altro dall'uomo, inteso sia come ente inanimato semplicemente-presente sia come il vivente¹⁹.

Per Heidegger sia il vivente che è conscio della sua finitudine – il *Dasein* – che il semplicemente-vivente hanno una relazione strutturale col mondo, essi hanno come costituzione d'essere fondamentale l'essere-nel-mondo. La pietra, al contrario, è priva di accesso (*Zuganglos*) e di conseguenza non ha mondo. Il modo di essere del vivente che chiamiamo vita ha una sorta di accesso anche se non declinabile come vera e propria apertura; in un certo senso, l'animale ha e non ha mondo perché è in relazione con le cose (mai con gli enti) del mondo e non lo ha in quanto non ha accesso, come il *Dasein* all'essere nella serie di rimandi e significazioni, scanditi dagli esistenziali *Befindlichkeit*, *Reden* e *Verstehen*. Diremo da questo punto di vista che l'animale abita il mondo, ma non il dominio dell'essere, è *Weltlos* in quanto *Denklos* o privo di *logos*.

Tale impostazione, semplicemente accennata in *Essere e tempo*, guida invece la lezione del 1929-30 dove Heidegger si sofferma sul concetto di organismo e di strumento, per guadagnare una via d'accesso privilegiata alla questione del vivente:

Anche se l'organismo non può venir concepito come strumento e neppure come macchina, la caratterizzazione dell'essenza del mezzo e della macchina offre tuttavia una possibilità di delineare più precisamente l'organismo differenziandolo da questi altri tipi di enti²⁰.

¹⁷ Cfr. Heidegger (2005), pp. 28-33.

¹⁸ Cfr. Illetterati (2002), pp. 73-76.

¹⁹ Una proposta interpretativa sarebbe considerare la determinazione del vivente per via negativa come lo stigma dell'appartenenza di Heidegger, almeno in questa fase del suo pensiero, alla metafisica cristiana di stampo medioevale, secondo cui l'uomo è tale perché si può rapportare al senso dell'essere inteso come *Verbum*. L'uomo può interpretare la creazione e sostanzialmente esistere in prossimità di Dio perché condividerebbe, almeno in parte, la sua sostanza spirituale. Tale impostazione che vede nella filosofia di Agostino di Ippona il suo momento germinale rimane pressoché invariata fino a Descartes per cui l'uomo in quanto *res cogitans* partecipa, in quanto libero, dell'ordine spirituale. Il *Dasein* in Heidegger vive, in quanto formatore, nella pienezza dell'essere e nella libertà per il proprio poter essere autentico, mentre animale e pietra, ne abitano la periferia.

²⁰ Heidegger (2008), p. 276.

Come Aristotele nella *Fisica*, anche Heidegger determina l'essenza dell'ente naturale a partire da analogie e differenze con l'ente tecnico; tecnica e natura sono due ambiti che nella metafisica occidentale appaiono irrimediabilmente immorsati. L'organismo è innanzitutto un ente che possiede organi²¹, ma *organon* è appunto la parola greca che significa strumento, un "che" che è preposto a una determinata funzione. L'organismo è totalità di organi preposti a una funzione. In questo è simile al mezzo; il mezzo, inteso come utensile tecnico, e l'organo sono ciò che è "utile per". In generale, l'organo sembra condividere con l'ente tecnico lo "a che" della sua funzione. Questo rivela una determinata precomprensione insita nel concetto di organismo. Quando si parla della vita a partire da questa impostazione, la si pensa sempre sub *speciae machinae*; la natura e la vita sono già da sempre nella precomprensione moderna interpretate in analogia al meccanismo (*scilicet*: all'ente tecnico) come un che di semplicemente-presente, funzionale, disponibile, questo lo ritroviamo oggi ad esempio nelle scienze cognitive e nell'approccio alla A.I.²², così come allora Heidegger leggeva tale concezione di organismo nella *Meccanica dello sviluppo* di Roux e nella nozione di von Uexküll di macchina come "organismo imperfetto"²³. Occorre quindi riguadagnare, secondo Heidegger una nuova via di accesso "ontologica" all'organismo e alla vita, che prescinda dall'alternativa tra vitalismo e meccanicismo²⁴. Rispetto allo strumento con cui condivide la struttura del "servire a", l'organo è del tutto interno all'organismo, non sussiste per sé come lo strumento. Lo strumento è "pronto a", ha una sua *Fertigkeit*, l'organo in quanto ente naturale ha una *Fähigkeit* che è propria del vivente e in cui l'organo è radicato. L'organo, a differenza del mezzo, non è pronto per, ma "capace di". Gli organi hanno una capacità in quanto appartengono all'organismo, che nasce e muore con essi, che è connessa alla loro *entelechia*; organismo è una struttura che fabbrica da sé i propri organi ovvero quel modo di essere che produce se stesso, contraddistinto da autoproduzione, autodirezione e autorinnovamento, mentre l'ente tecnico ha bisogno di un che al di fuori – *l'architecton* – che lo metta in atto²⁵. L'organismo, che articola le capacità senza essere tuttavia distinto da esse, non può essere spiegato meccanicamente, non si può «spiegare il fuggire e l'inseguire dell'animale per mezzo di alcuna meccanica teorica e di alcuna matematica per quanto complicate esse siano»²⁶. Insomma, l'animale è capace di comportarsi (*sich benehmen*), ha un qualche tipo di intenzionalità anche se differente dal relazionarsi (*sich verhalten*) dell'uomo. *Sichbenehmen* e *Sichverhalten* costituiscono la coppia concettuale che articola la differenza tra lo stare al mondo dell'animale e lo stare al mondo dell'uomo sulla scorta di una differenza tra l'ente inorganico sia esso tecnico – lo strumento – o naturale – la pietra. Il *sich benehmen* è comportamento istintuale (*trebhaft*) anche nelle catene operazionali più sofisticate, un "esser sospinti verso", mai un fare e agire (*Tun und Handeln*) che invece sono tipici del comportarsi/relazionarsi dell'uomo. L'esser capace dell'organismo ha una sorta di intenzionalità differente: è un *Benehmen*. In questo consiste la povertà di mondo

²¹ Ivi, p. 275.

²² Su questi temi esiste una letteratura sterminata, per una critica alla interpretazione macchinica dell'intelligenza da una prospettiva post-fenomenologica si rimanda all'ormai classico testo di Dreyfus (1972). Particolarmente interessante è la ricostruzione critica della interpretazione del carattere strumentale della mente umana e del comportamento nella scuola comportamentista americana di Skinner e Meyer che Zuboff offre nel suo *Il capitalismo della sorveglianza*. In questo contesto l'autrice evidenzia come il tentativo di sviluppare una tecnologia del comportamento sul modello e precisione delle scienze fisiche e biologiche è sottesa sin dall'inizio a una interpretazione meccanicistica dell'ente naturale e della mente umana (cfr. Zuboff, 2019, pp. 370-392).

²³ Heidegger (2008) p. 277.

²⁴ Per una analisi di tale posizione anche in relazione alla filosofia di Kant si rimanda a Illetterati (2002), pp. 94-104.

²⁵ È noto come questa ancora sia una nozione aristotelica (cfr. Aristotele, 2011).

²⁶ In realtà questo è esattamente ciò che ha sempre provato a fare oggi come allora l'impostazione meccanicistica, si prenda ad esempio nelle scienze cognitive la teoria della mente modulare di Fodor che leggerebbe il comportamento come esito di *pattern* naturali innati secondo differenti gradi di complessità e funzioni specifiche. Per una prospettiva sull'argomento cfr. Kanwisher, Duncan (2003) pp. 57-78, e il già menzionato Haidle (2010).

(*Weltlosigkeit*) dell'animale. La *Benommenheit* è tradotta come stordimento o irretimento²⁷ ed è un concetto chiave per capire il senso proprio di tale nozione nello Heidegger della *Vorlesung* del 1929-30. L'animale si comporta in una *Umgebung* (ambiente o meglio ambito circondariale), non un mondo-ambiente *Umwelt*. Tale differenza comporta una differente apertura nei confronti del mondo, all'animale è sottratta l'apprensione del qualcosa in quanto qualcosa, dell'ente in quanto sussistente, l'ente non è manifesto come presente all'animale e tuttavia non è nemmeno un integrale esser chiuso. L'animale è uno *Zwischenwesen* tra la chiusura totale del mondo della pietra e l'apertura all'essere dell'uomo. L'alterità non gli si manifesta come tale, ma l'animale è irretito in essa che gli si manifesta essenzialmente come lotta per la propria sussistenza e conservazione, in quanto privo di un rapporto di significazione mediato dal *logos*, quindi aperto all'essere. Naturalmente questa tesi sembrerebbe la riposizione sotto altra veste del primato spirituale dell'uomo tipico della metafisica cristiana, che, almeno in questa fase caratterizza il pensiero heideggeriano²⁸.

Quel che ci pare importante qui denotare è che per Heidegger la relazionalità all'essere che avviene nell'esistenza, che la qualifica in quanto esistenza, è fondata sul *logos*, ovvero su un elemento di significatività che, essendo negato all'animale, qualifica il suo essere al mondo come irretimento in una *Umgebung*; all'animale è precluso il contatto con l'ente inteso come altro da sé, quindi anche con l'utilizzabile in quanto strumento. Da questo punto di vista, il servirsi di un mezzo da parte dell'animale non rientra secondo Heidegger nel saper fare tecnico come modo della *poiesis*.

La povertà di mondo dell'animale (*Weltarmut*) è così contrapposta alla ricchezza di mondo del *Dasein* in cui domina la svelatezza dell'aperto (*das Offene*) come conseguenza del dischiudere, dello svelare e del formare. Heidegger riprenderà questi concetti nelle lezioni del 1942-43 su Parmenide²⁹ nella diade *offen* e *offenbar*, ossia tra l'accessibilità animale e l'aperto umano che ha nella svelatezza (*Unverborghenheit*) la sua cifra, nella manifestatività (*Offenbarkeit*) la sua attuazione e nella libertà (*Freiheit*) la sua essenza³⁰. Il mondo è quindi vincolato all'esser colto dell'ente o alla sua possibilità, al coglimento del qualcosa in quanto qualcosa, nasce pertanto dalla relazione tra uomo ed essere; in questo senso, in quanto animale costruttore di senso e di artefatti, l'uomo ha un mondo.

I caratteri fondamentali del fenomeno mondo sono «1. La manifestatività dell'ente in quanto ente, 2. l'"in quanto", 3. la relazione con l'ente come lasciar essere e non-essere, la condotta in rapporto a..., atteggiamento e ipseità»³¹. La preconditione affinché ci sia mondo è quindi che l'ente sia manifesto, ma per esser tale esso deve essere individuato in quanto

²⁷ Si noti come tale nozione sia simile a quella gehleniana di irretimento, che non permette all'animale di avere un rapporto comunicativo con il mondo e di aver a che fare con un qualcosa come l'oggetto. Senza l'allontanamento dai vincoli ambientali che Gehlen chiama l'*Entlastung* (esonero) tipica dell'uomo, non è possibile una oggettività propriamente detta che è sempre originata da uno essere opposto dell'oggetto (*Gegenstand*) e nemmeno un linguaggio che disallontani a partire dalla simbolizzazione percettiva il mondo. L'esonero dai vincoli ambientali libera l'uomo per prestazioni di tipo superiore. Da notare, rispetto ad Heidegger, Gehlen ascrive a una diversità bio-psichica e non ontologica la differenza tra uomo e animale, laddove Heidegger propende, secondo chi scrive, per una soluzione di tipo spiritualista come Scheler. Per una ricognizione del concetto gehleniano di esonero si rimanda a Gehlen (2010), pp. 100-125.

²⁸ Da questo punto di vista, Jonas sulla scia di Nietzsche e in opposizione a questo approccio *spiritualizzante*, arriverà a rovesciare il ragionamento heideggeriano, in quanto, proprio perché partecipe di questo movimento, l'organismo è libero e partecipa dell'essere in tutti i sensi. Per Jonas, che può essere considerato il padre della prospettiva continuista tra organismo e uomo, l'evoluzionismo cancella la linea divisoria tra uomo e vita, pertanto, considerare i fenomeni psichici e spirituali come l'irruzione di un evento o di un senso dell'essere come elemento ontologico estraneo è da escludere, piuttosto è più probabile che sin dai primi passi del vivente sia in via infinitesimale presente la dimensione interiore. La teoria della evoluzione consentirebbe, pertanto, l'estensione della interiorità all'organismo in generale in base al principio di continuità del vivente. Jonas pone l'equazione tra tale interiorità e la libertà che in via di principio informerebbe l'organismo metabolizzante. La libertà sarebbe dunque ciò che caratterizzerebbe il modo di essere del vivente che lo distingue dalla morta materia (cfr. Jonas, 1999). Su tali temi, vedi anche Russo (2005).

²⁹ Cfr. Heidegger (1999).

³⁰ Heidegger (1999), p. 256.

³¹ Heidegger (2008), pp. 350-351.

questo e non altro. Individuare è sempre atto del *logos* che riunisce la molteplicità dispersa nel regno della individuazione. Nel regno animale domina invece la singolarità, un particolare esser-trasposti storditi in cerchi ambientali. L'uomo invece non è irretito in un mondo, ma è in grado di formarlo, per lui esiste, un mondo comune come *oikos*, come spazio domesticato. Per Heidegger la dimensione della *poiesis* e del *logos* si danno sempre nella relazione con l'essere nella sua totalità. Ma attenzione, Heidegger tiene a specificare che «non è che l'uomo esista e poi tra l'altro un giorno gli venga anche l'idea di formare un mondo, bensì la formazione di mondo accade solo se nel suo fondamento può esistere un uomo»³². Il *Dasein* forma il mondo, lo produce, lo domestica, dà nella rappresentazione una immagine di esso, ossia lo rappresenta, lo costruisce come ciò che lo circonda e lo abbraccia³³. La formazione dipende da una specifica prestazione del *logos* che è il coglimento dell'"in quanto", pertanto, il linguaggio e la tecnica, intesa come attività poetica, uniti alla rappresentazione, costituiscono una indissolubile unità come modi dello *alethes*. Detto in altri termini, solo l'uomo ha un mondo perché solo uomo è lo *zoon logon echon* in cui volta per volta l'apertura si costituisce.

Il tentativo heideggeriano è demarcare, in sintesi, un invalicabile abisso tra umanità ed animalità. Questo si spiega almeno in Heidegger con una reazione rispetto all'impianto meccanicistico e riduzionista tipico del positivismo della sua epoca, che tendeva a schiacciare ogni specificità umana in un riduzionismo evolucionista, che costituiva anche lo sfondo epistemologico tipico delle teorie della razza. Se tale impostazione appariva allora legittima, oggi sembra che il dibattito tenda a integrare la specificità umana all'interno di un paradigma continuista circa il rapporto tra organismo e uomo.

3. Il mondo come essere-assieme e l'origine della cognizione umana

La formazione di mondo è apparsa essere risultato di una apertura in cui tecnica, pensiero, linguaggio e rappresentazione risultano indissolubilmente legate. L'uomo è formatore perché rivolge la parola al mondo.

Heidegger ritornerà su questi temi nei *Beiträge zur Philosophie* dove radicalizzerà la concezione di *Weltlosigkeit* nella *Erdunkelung* (oscuramento) come assenza di mondo e preclusione della *aletheia* che fa da contraltare alla *Lichtung* (radura). La *Erdunkelung* in questa fase del pensiero heideggeriano corrisponde in prima istanza alla chiusura dell'animale, ma anche all'adombramento del mondo tipico dell'epoca tecnica inteso come massificazione dell'uomo. Il salvataggio (*Bergung*) è invece ciò che si opporrebbe a questo movimento, custodendo in una latenza ed inattingibilità originaria ciò che nella *Lichtung* è aperto³⁴. Il salvataggio accade innanzitutto come procurarsi (*Be-sorgung*) di cui la fabbricazione di utensili, l'installazione di macchinazioni e creazione di opere, gli atti istitutivi di stati e finanche il sacrificio speculativo sono espressioni³⁵ in cui in gioco è sempre un determinato installarsi della verità. La stessa scienza non è altro che una propaggine della nostra capacità di formare utensili via via più sofisticati³⁶. Il salvataggio è anche la misura del nostro incontro con l'ente animato (vegetali e animali) e inanimato (minerale) nell'abitare il mondo tra cielo e terra.

La questione che sorge ora, alla luce delle recenti scoperte dell'etologia e della paleoantropologia è se la scoperta di un comportamento comunicativo negli animali e nelle

³² Ivi, p. 365.

³³ *Ibidem*.

³⁴ In questo frangente, condivido la traduzione Adelphi del termine *Bergung* con salvataggio. Tuttavia, è importante sottolineare che *Bergung* è anche sin da *Essere e Tempo* rifugio, in quanto ascosità originaria di cui ogni fenomeno è manifestazione e che costituisce la possibilità del suo stesso *phainomai*. Essa tradurrebbe quindi il termine greco *lethe* come oscurità che è sempre custodia della latenza. *Bergung* è la radice etimologica, ma anche ontologica, di *Verbergung* ed *Entbergung* formando una costellazione che dona una particolare ambiguità alla nozione di verità. La verità in quanto *Unverborgenheit* non può fare a meno della *Verborgenheit* e *Unverborgenheit*, come momenti costitutivi di una latenza che è sempre salvataggio, riserva ed eccedenza dell'essere che sfugge alla semplice-presenza, e che pertanto salverebbe il disvelarsi dell'essere e l'autenticità dell'ente dalla macchinazione tecnica.

³⁵ Heidegger (2007), p. 81.

³⁶ *Ibidem*.

specie di *homo* precedenti al *sapiens* non possano mettere quanto meno in discussione questo paradigma radicalmente discontinuista e considerare l'apertura una caratteristica comune del vivente che si differenzia per modalità ed intensità³⁷. I relativamente recenti studi di Michael Tomasello hanno evidenziato come la specificità delle prestazioni linguistiche, tecniche e cognitive umane poggi su stati inferiori conquistati in precedenti fasi della nostra evoluzione: «Da un punto di vista evolutivo il pensiero umano non è un monolito, ma un miscuglio – e avrebbe potuto benissimo essere diverso da come è»³⁸. La specificità umana consisterebbe più che in una facoltà spirituale superiore, nel comprendere gli altri come agenti intenzionali. Nel suo *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero* Tomasello sostiene che la principale differenza con le grandi scimmie antropomorfe consista non tanto nella capacità di utilizzare strumenti o nel linguaggio, o almeno non originariamente, ma in una sorta di apertura condivisa al mondo e all'altro da sé che abiliterebbe queste funzioni. Mentre l'animale, in questo caso le grandi scimmie antropomorfe, sarebbe dotato di una intenzionalità individuale, e qui Heidegger sulla scia di von Uexküll ha ragione quando afferma che l'animale è irretito nel suo sé, per gli esseri umani la cooperazione è tutto. È importante sottolineare come per Tomasello non vi sia qui alcuna discontinuità, ma un passaggio da forme di pensiero ad altre con differenti caratteristiche. Pertanto, Tomasello scinderebbe pensiero e linguaggio in senso stretto, facendo cadere l'unità semantica del termine *logos*; la scimmia antropomorfa avrebbe quindi un pensiero complesso, ma non un linguaggio³⁹.

Due sono le tappe fondamentali in questa lenta ma graduale diversificazione cognitiva: la prima – il raggiungimento di una intenzionalità congiunta, la seconda – il raggiungimento di una intenzionalità condivisa. Alla base di queste due transizioni vi sarebbe uno stesso processo, un cambiamento etologico che induce a nuove forme di collaborazione, che a loro volta richiedono nuove forme di comunicazione cooperativa per il loro coordinamento. È quindi sempre a partire dall'evento del mondo comune (*Mitsein*) che il *logos* ottiene la sua dimensione⁴⁰. L'intenzionalità congiunta, a cui corrisponde il pensiero in seconda persona, è uno stadio probabilmente già raggiunto nel pensiero prospettico di altri rappresentanti del genere *homo* e rappresenterebbe una sorta di cooperativizzazione dei modi di vivere e pensare delle grandi scimmie antropomorfe⁴¹. La formazione di un mondo condiviso poggerrebbe essenzialmente sulla struttura primaria dell'essere-nel-mondo con gli altri, nel percepire l'altro come polo intenzionale. Tuttavia, ciò non basta per avere ancora una convenzionalizzazione e una istituzione di pratiche socio-culturali complesse e di un pensiero che nella simbolizzazione abbracci tutta la realtà. Ciò che istituisce la cultura come tale e la possibilità di trasmissione di tecniche e informazioni è la trasmissione diacronica di conoscenze tra una generazione e l'altra. È così che il mondo comune e lo spazio ecologico condiviso si estendono nel tempo al di là del qui ed ora e permettono all'uomo di divenire animale storico. Questa forma di trasmissione sociale che è presente in embrione già in alcune comunità di scimmie antropomorfe allo stato brado⁴², nel *sapiens* fa il definitivo salto di qualità nella trasmissione culturale. La cultura delle grandi antropomorfe non è assolutamente paragonabile alla cultura umana secondo Tomasello, in questo l'antropologo sembra sostenere se non una discontinuità, quanto meno una unicità del fenomeno umano. Tale passaggio, di fatti, è stato reso possibile solo dalla mediazione intermedia in *homo* della vita cooperativa, che trasforma l'apprendimento sociale delle antropomorfe in apprendimento culturale. Il linguaggio verbale interverrebbe a questo punto sulla scorta del linguaggio deittico⁴³, a partire da schemi di base basati su un solo elemento, per poi

³⁷ Una risposta positiva in tal senso al di là dello schema fondamentalmente spiritualista della metafisica è stata tentata da Agamben (2002).

³⁸ Tomasello (2014), pp. 198-199.

³⁹ Su questi temi vedi anche Di Martino (2017), pp. 11-27.

⁴⁰ Cfr. Tomasello (2014), pp. 48-49.

⁴¹ Ivi, p. 110.

⁴² Cfr. Boesch (2012), pp. 142-154.

⁴³ Cfr. Tomasello (2009), pp. 59-99.

complessificarsi attraverso le interazioni linguistiche sulla scorta di una “pressione comunicativa” dell’altro, dovuta alla sollecitazione a fornire sempre maggiori informazioni. Da qui l’espressione linguistica convenzionalizzata che si è data essenzialmente nella forma del giudizio apofantico $X \text{ è } Y$. La comunicazione si fa così astratta e diviene la principale fonte della produttività linguistica convenzionale e della produttività concettuale. Nasce così il dialogo in cui i comunicatori abitano un condiviso universo linguistico-simbolico, in cui è possibile prendere decisioni condivise. Se le inferenze dei primi ominidi erano causali e quelle del genere *homo* strutturate ricorsivamente, le inferenze di *Homo sapiens* dischiudevano nuove prospettive in materia di ragionamento: divennero possibili inferenze formali e pragmatiche, normative, oggettive, il dare giustificazioni, chiarimenti, ma anche una autocoscienza come ragionamento interiore. Si viene così a creare il bisogno di verità nella corretta designazione che permette una corretta informazione nella comunità da cui scaturisce l’argomentazione cooperativa. Il fatto che un senso sia dato, aperto e disponibile all’interno della comunità è necessario per prendere decisioni comuni, e, in ultima analisi, è la garanzia stessa del sussistere di tale comunità. Si creano così reti di credenze in cui i pensieri si sostengono e giustificano reciprocamente, fondando di fatto la possibilità di interiorizzare tale comunicazione cooperativa nella comunicazione riflessiva. La comunicazione riflessiva consente l’autoregolazione normativa come interiorizzazione dei processi di regolazione cooperativa in base a cui l’uomo diviene autotrasparente a se stesso, divenendo soggetto in senso proprio. In poche parole, l’esistenza del noi è la preconditione affinché ci sia un io, in conformità al primato temporale che Heidegger assegna all’ontico rispetto all’ontologico, dell’essere-nel-mondo rispetto alla coscienza autentica del *Dasein*. Resta ora da comprendere, conformemente a questa impostazione come nasca l’oggettività come correlato proprio a questo tipo di soggettività. Abbiamo visto precedentemente come per Heidegger la comparsa dell’oggettività risiedeva nella possibilità, innanzitutto linguistica, di cogliere il qualcosa in quanto qualcosa, ossia di individuare l’ente a partire dalla totalità del mondo, questo comportava già da sempre una distanza prospettica dall’oggetto dovuta a una struttura ontologica fondamentale. In Tomasello, la comparsa di rappresentazione cognitiva, inferenza e automonitoraggio fanno sorgere la credenza in un mondo oggettivo, uguale e comune, neutrale rispetto all’agente in quanto persistente ed autosussistente in sé, di una oggettività proveniente da “nessun luogo”⁴⁴. L’oggetto è ciò che tutti possono intuire a partire dall’apertura di un terreno cooperativo comune; dunque, in termini heideggeriani risulta dipendente da un lato dal fatto che nella cooperazione l’uomo partecipa di una apertura, di una realtà comune, che è innanzitutto rete di senso, rimandi e significazioni, dall’altro che questa apertura genera degli stati (*Stimmungen*) comunicabili e condivisibili linguisticamente. Secondo Tomasello oggettività, intesa come totalità dei contenuti oggettuali, dipende dalla possibilità di pensare un mondo aperto per lo “sguardo di chiunque”, sguardo che appunto forma il mondo condiviso; in questo senso, l’uomo è propriamente formatore di mondo, e non condivide questa caratteristica con nessuno degli altri viventi. Come si vede i punti di arrivo di Heidegger e Tomasello convergono, sebbene la base di partenza sia, come è ovvio, radicalmente differente.

Secondo grande passo cruciale per il processo di ominazione è risultato essere la collettivizzazione e oggettivizzazione del pensiero cooperativo e prospettico dei primi *homo* secondo quello che Mead chiamava l’“altro generalizzato”. A questo punto il pensiero umano non è più un affare individuale, l’uomo esce dall’irretimento della “soggettività” animale, per entrare in un processo “ecologico” di configurazione dello spazio comune in una dimensione cooperativa e intersoggettiva. Cultura e linguaggio convenzionalizzati hanno dato origine a tutti i complessi meccanismi di pensiero tipici dei *sapiens* moderni il che ha permesso, sempre secondo Tomasello, l’evoluzione culturale cumulativa da cui provengono una serie di abilità cognitive complesse e forme di pensiero culturalmente caratterizzate. In sintesi, i processi linguistici e culturali non sono possibili senza una

⁴⁴ Cfr. Tomasello (2014), p. 164.

infrastruttura sociale cooperativa preesistente che entra in gioco per risolvere problemi adattivi. Le nostre infrastrutture biologiche e cognitive, inoltre, pare si siano evolute inizialmente per assolvere a delle funzioni e si trovino oggi ad assolverne altre secondo la dinamica della *exaptation*⁴⁵. È probabile che la differenza tra l'uso animale di strumenti e la tecnica umana risieda nella stessa natura cooperativa e sociale della cognizione umana, così come il linguaggio differisce dalle precedenti forme di comunicazione.

4. La costituzione ecologica della tecnica

Se nel paragrafo precedente ci siamo soffermati sulla ricontestualizzazione della nozione heideggeriana di *Mitsein*, occorre ora soffermarci sulla relazione tecnica-linguaggio. Abbiamo già accennato come linguaggio e tecnica sembrano seguire una storia evolutiva comune e come essi siano stati considerati sia in sede antropologica che da Heidegger come due strutture affini ed immorsate. Un recente studio apparso su *Science*⁴⁶ appare confermare questa tesi, brillantemente preconizzata in antropologia già da Leroi-Gourhan⁴⁷. Nello studio si afferma che sintassi e uso di oggetti condividono le stesse risorse cerebrali. Il pool di scienziati ha riscontrato, attraverso risonanze magnetiche, che piccole porzioni della ganglia basale agiscono come substrato comune neurale per la sintassi e l'uso/fabbricazione di oggetti. Ciò è stato confermato anche da un esperimento in cui si è dimostrato che l'apprendimento di nuovi compiti che comportano l'uso di oggetti, migliorerebbe anche le prestazioni linguistico-espositive. L'uso di un oggetto richiama una struttura complessa che incorpora l'uso dell'oggetto all'interno di un processo sensomotorio. Ciò aggiunge una serie di passaggi gerarchici al piano motorio della azione manuale. Strutture incorporate (*embedded structures*) esistono anche nel linguaggio e la sintassi opera secondo la medesima struttura gerarchica delineata dall'azione "tecnica" nella forma proposizionale.

Se noi prendiamo ad esempio la frase "il poeta, lo scienziato legge, commenta l'articolo scientifico", stiamo introducendo livelli gerarchici alla forma proposizionale principale X VERBO Y in maniera simile rispetto all'aggiunta di passaggi operazionali intermedi nella realizzazione di un artefatto o di una operazione implicante il ricorso a una serie di strumenti. La memoria di lavoro verbale e manuale condividono, pertanto, le stesse risorse neurofunzionali, gesto tecnico e linguaggio inferenziale complesso sembrano figli dello stesso processo ontogenetico e filogenetico. È facile da qui inferire come essi affondino le loro radici in una evoluzione culturale cumulativa e in una intenzionalità cooperativa. L'antropogenesi è quindi frutto di un sofisticato processo che, come sosteneva Günther Anders, inizia dai piedi, dal raggiungimento della struttura eretta, che permetterebbe all'*homo* una visione spaziale e circondariale, la liberazione della mano, e uno sviluppo caratteristico della scatola cranica⁴⁸. Ancora, come a tal proposito sostenuto da Leroi-Gourhan, contrariamente a qualsiasi teoria dell'evoluzione cerebrale, sarebbe il cervello ad essere risultato di uno sviluppo locomotorio, abbastanza fortuito⁴⁹. La comparsa dell'utensile segna una particolare frontiera dell'umanità⁵⁰, poiché secondo l'antropologo francese quando lo zinjantropo (oggi australopiteco) scheggia la prima pietra lo fa già presupponendo la forma finale del chopper, ossia dispone già di un fare consapevolmente orientato. Il famoso "a che", che caratterizza per Heidegger il carattere del mezzo, è già

⁴⁵ L'*exaptation*, già citata in nota 3, necessita qui una breve illustrazione: è un concetto introdotto dal biologo Stephen Jay Gould e dalla paleontologa Elisabeth Vrba per descrivere un processo evolutivo in cui una caratteristica o un adattamento che ha avuto origine per un particolare scopo viene successivamente reclutato per svolgere una nuova funzione per un vantaggio selettivo. L'*exaptation* avviene quando una caratteristica evolutivamente sviluppata per un determinato scopo viene successivamente utilizzata in modo vantaggioso per una funzione altra, diversa da quella per cui è stata originariamente selezionata. Questo può avvenire attraverso modifiche casuali o opportunità che permettono all'organismo di sfruttare una caratteristica preesistente in modo nuovo e vantaggioso (cfr. Gould-Vrba, 2008)

⁴⁶ Thibault *et. al.* (2021).

⁴⁷ Cfr. Leroi-Gourhan (1977), p. 221 e ss.

⁴⁸ Cfr. Anders (2004).

⁴⁹ Leroi-Gourhan (1977), p. 140 e ss.

⁵⁰ Ivi, p. 107.

presente, conformemente a questa impostazione, nell'operare delle australopithecine. Tale processo è anche insegnabile, come ci testimonia lo standardizzarsi dell'industria litica e di ogni industria in generale, probabilmente già a partire dallo *homo erectus*. L'ingresso in un mondo culturale di conoscenze tramandate e con un universo simbolico e culturale strutturato sarebbe, come sostenuto precedentemente, un processo che coinvolge il genere *homo* nella sua intera storia evolutiva di specie. Entra così sulla scena il lavoro, quella peculiare capacità di costruire strumenti. Tale processo è segnato dalla comparsa della mano, lo strumento degli strumenti, e di cui ogni strumento è in qualche modo estensione.

Il carattere protesico dello strumento può essere sia, come sosteneva Ernst Kapp⁵¹, proiezione dell'organo, sia disattivazione dello stesso o di una funzione come sosteneva Paul Alsberg⁵². Ma potenziamento ed attivazione non sono le uniche due direzioni in cui andrebbe la mediazione tecnica, così come quella linguistica. Ma vi sarebbe anche l'azione di modificazione dell'ambiente e l'effetto retroattivo di modificazione stessa dell'uomo. Se è vero che noi creiamo e modifichiamo le tecnologie e con esse il mondo e gli ecosistemi, è altrettanto vero che la tecnica ci modifica costantemente retroattivamente; in questo senso essa è un *destino*. Come sosteneva Sloterdijk nel saggio *La domesticazione dell'essere*⁵³, l'uomo è l'unico ente che, addomesticando il tempo e lo spazio, ha già da sempre addomesticato se stesso. È interessante notare come tali suggestioni siano state recepite e sviluppate nella *Material Engagement Theory* di Lambros Malafouris che prende in considerazione le relazioni metaplastiche tra cervello, corpo e cose nello sviluppo cognitivo umano⁵⁴. L'artefatto materiale ha, come la comunicazione, da sempre una connotazione ecologica, poiché sebbene ogni strumento abbia nell'ecosistema la sua ragion d'essere il suo "a che" e la sua provenienza materiale, è anche vero che esso modifica questo ecosistema stesso. In questo senso, soggetto, strumento e mondo, inteso sia come mondo naturale che mondo sociale, non sono tre poli distinti, ma un sistema integrato di relazioni. La tecnologia, così come il linguaggio, è il risultato di processi di incorporazione ed esternalizzazione⁵⁵. Il limite dove il mio corpo finisce ed il mondo inizia sono assai sfocati. La nostra cognizione sarebbe, quindi, ecologica perché da un lato è sempre dipendente da una intenzionalità cooperativa e congiunta che presuppone l'altro, dall'altro essa è sempre fuori nel mondo e nelle cose.

Contrariamente alla metafisica della soggettività occidentale la soggettività come autocoscienza è una acquisizione solo successiva da un punto di vista antropologico, come sostenuto dalle già citate ricerche di Tomasello. Il pensiero creativo si serve di tracce e simboli che troviamo già da sempre dispiegati fuori di noi in un ambiente, l'azione tecnica si svolge a partire da un sostrato materiale trascendentale, la formazione di mondo si dà sempre perché una determinata apertura è sempre pre-disponibile per l'uomo; in questo Heidegger aveva ragione. L'intelligenza è originata da queste procedure, stimolata dalle forme degli enti fuori di noi, attivata da pratiche cooperative e da esigenze comuni, attualizzate e trasmessa in simboli e consuetudini linguistiche già da sempre dispiegate, che modellano la nostra precomprensione del mondo. Come non vedere in questo una affinità con l'idea heideggeriana di *gettatezza*. Strumento e linguaggio, tuttavia, non sono solo il risultato di una apertura, ma sono strumenti ermeneutico-ontologici che provocano nuove aperture di senso e possibilità nella formazione di mondo. La tecnica, pertanto, non sarebbe una potenza unicamente della *Erdunkelung*, ma sempre anche della *Lichtung* in quanto aperta e aprente una serie di mondi, di intenzionalità condivise, di relazioni ecologiche e materiali.

⁵¹ La teoria dello strumento come proiezione organica (*Organonsprojektion*) è stata introdotta per la prima volta in antropologia filosofica da E. Kapp nel suo scritto del 1877 *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten* (cfr. Kapp, 2015)

⁵² Cfr. Alsberg (2020).

⁵³ Cfr. Sloterdijk (2004), pp. 113-184.

⁵⁴ Malfouris (2016), p. 2.

⁵⁵ Cfr. Ihde-Malafouris (2019), pp.195-214.

Allo stesso modo, la mente, come costituente la soggettività, non è una funzione cerebrale o pura autocoscienza, ma è sempre al di fuori dispersa in una intenzionalità condivisa e operativa nel mondo. Il pensiero è quindi funzione cooperativa e *hylenoetica* perché coinvolge l'altro e la materia del mondo. Le linee che tracciamo per dar forma e trasmettere le nostre parole, gli oggetti che modelliamo, ma anche i progetti, le rappresentazioni fantastiche, i libri che leggiamo, le istituzioni, sono prodotti della vita cognitiva e allo stesso tempo la determinano e la formano. Antropogenesi è quindi frutto di un processo ecologico integrato e aperto tra tecnica, linguaggio, evoluzione meccanica, pressione evolutiva, materia e pensiero, in cui nessun fattore ha una priorità rispetto agli altri. Per descrivere questo intreccio tra mente e materia in cui in qualche modo la dimensione "ecologica" è prioritaria rispetto alla soggettività, l'antropologo greco Malafouris utilizza il termine *thinging*. Invece di pensare (*thinking*), il termine *thinging* indica sempre la reciproca relazione tra cose e pensiero, tra materia e mente. In questo senso si può parlare di una ecologia materiale e di una ecologia cognitiva. *Thinging* non è un processo di internalizzazione e rappresentazione delle cose, ma piuttosto processo dove il polo soggettivo e quello oggettivo, interno ed esterno, pensiero e materia sono sempre ibridati. L'atto creativo non sarebbe quindi creazione a partire da un modello o un progetto presente nella mente, ma si dà in una relazione reciproca tra soggetto, mondo comune e cose.

Oltre che ad essere formatore di mondo, l'uomo è quindi esso stesso formato dal mondo, ma questo, ancora una volta detto con Heidegger, avviene grazie alla sua peculiare possibilità di apertura, frutto di un particolare sviluppo ontogenetico in quanto organismo. Continuità e discontinuità in questo schema, pertanto, si coimplicano nella relazione tra uomo, altri viventi e cose. Uomo e cose co-evolvono.

La MET, dunque, ci permette di ricalibrare alcuni assunti heideggeriani circa la tecnica; in primis la tecnica non sarebbe un evento nella storia dell'essere, ma l'esito di un processo ontogenetico e filogenetico. In secondo luogo, la tecnica, vista la sua inscindibile relazione con lo sviluppo umano prima cognitivo e poi culturale e procedurale mantiene per l'uomo il suo tratto di *destinalità* come inevitabile possibilità propria, ma non in relazione a un senso dell'essere, bensì rispetto a una storia evolutiva che la individua come dotazione propria di un peculiare tipo di essere vivente.

5. Conclusioni

Le analisi di Tomasello e Malafouris ci permettono di ricalibrare alcuni assunti heideggeriani circa il rapporto uomo-animale e la tecnica come elemento distintivo di tale rapporto.

In una prima parte del saggio, abbiamo visto come la prospettiva discontinuista e saltazionista radicale di Heidegger possa apparire inadeguata a spiegare il processo di antropogenesi e l'immorsarsi di tecnica e linguaggio. Per evitare di ricadere in posizioni metafisiche spiritualiste, il discontinuismo deve paradossalmente essere integrato all'interno di una posizione gradualista che ci aiuti a comprendere l'"unicità dell'umano". L'antropologia di Tomasello è apparsa offrire una via mediana tra gradualismo e discontinuismo in cui l'emergere di nuove forme di intenzionalità condivisa segna la peculiarità dell'umano rispetto alle specie di *homo* e più in generale all'animale. Tomasello, dunque, salva la specificità umana pur radicandola all'interno di un processo che, in quanto psico-biologico, non conosce salti e che tiene conto dei processi cognitivi, di ontogenesi e filogenesi. La rifunzionalizzazione e a un tempo la comparsa di nuovi *pattern* cognitivi e comportamentali, in uno schema che sembra richiamare la categoria della *exaptation*, è il presupposto (ontico) della comparsa di un nuovo animale sociale e razionale che ha nell'apertura dell'essere-nel-mondo-con-gli-altri la sua specificità ontologica ed evolutiva.

Così facendo, il confine tra uomo e scimmie antropomorfe è ben tracciato, ma allo stesso tempo garantito in una forma di continuità. Inoltre, questa impostazione ci fornisce una spiegazione coerente della genesi della soggettività, del linguaggio e del mondo comune.

Quel che Heidegger chiama *Mitsein* non è altro che questo abitare dell'uomo un mondo comune in quanto casa e infrastruttura sociale cooperativa preesistente. Esso poggia su una intenzionalità congiunta ed è stato descritto come la premessa per il passaggio dal linguaggio deittico alla comunicazione verbale e simbolica che apre il mondo culturale. In questo senso il *Mitsein* è il fondamento di ogni *logos*, *oikos* e di ogni prassi. Attraverso la comunicazione e la condivisione di significati con gli altri, costruiamo il nostro edificio di riferimenti da cui scaturisce la nostra comprensione del mondo e di noi stessi. Inoltre, questo mondo comune implica che la nostra libertà e le nostre scelte sono influenzate dal contesto sociale in cui ci troviamo immersi. Questo primato dell'ontico sull'ontologico sarebbe ciò che accomuna Heidegger e Tomasello e che rende le loro prospettive armonizzabili⁵⁶.

In secondo luogo, la tecnica, pur rimanendo un portato caratteristico dell'attività formatrice non è un evento nella storia dell'essere, ma è emerso essere l'esito di un processo ontogenetico e filogenetico di conquista dello spazio, che vede la sua origine nello sviluppo di un determinato tipo di intenzionalità cooperativa e in un particolare processo di liberazione biomeccanica. Se la posizione heideggeriana del corso del 1929-30 è metafisica in quanto radicalmente discontinuista, nel secondo Heidegger, tuttavia, è da segnalare che l'uomo appare sempre decentrato rispetto al *Sein*, che si dà nel doppio movimento di *Lichtung* ed *Erdunkelung*. La tecnica qui perde la sua dimensione neutrale e diviene evento destinale della storia dell'essere da cui "solo un dio ci potrà salvare". Questa impostazione di Heidegger ci può offrire un criterio ermeneutico per una riconsiderazione del rapporto tra uomo, tecnica e linguaggio in chiave post-metafisica, a patto di attuare significativi spostamenti di significato. Una proposta per futuri lavori sarebbe quindi provare a rileggere il secondo Heidegger in chiave antropologica. A tal proposito occorrerebbe riconsiderare, forzandola, la nozione di Evento non solo in quanto repentino irrompere o svelarsi del senso dell'essere nella storia, ma anche come ontogenesi e filogenesi, irrompere "exaptivo" di una rifunzionalizzazione organica o cognitiva che dischiude nuove possibilità biologiche ed evolutive da cui tecnica e linguaggio. Solo individuando e ricalibrando la specificità dell'uomo a partire dalla più generale specificità della vita, in quanto organismo frutto di un processo evolutivo, si può oltrepassare la frontiera della metafisica della soggettività e superare la sterile opposizione tra gradualismo e discontinuismo. In questo modo, il processo di ominazione e con esso l'emergere di tecnica e linguaggio, possono essere slegati da ogni impostazione spiritualista, e quindi antropocentrico-metafisica e genuinamente interpretati fenomenologicamente per il loro proprio modo di essere e di darsi, vale a dire una particolare stazione all'interno di una complessiva storia evolutiva⁵⁷. Solo in questo senso si può avere una riappropriazione autenticamente fenomenologica ed antropologica del fenomeno umano.

⁵⁶ Un notevole studio sulla priorità del *Mitsein* rispetto al *Dasein* è stato condotto da Stefano Bancalari nel suo *L'altro e l'esserci: Heidegger e il problema del Mitsein* (1999), a cui si rimanda. In quelle pagine l'autore sottolinea come la questione dell'alterità, almeno nel primo Heidegger sia cruciale per l'individuazione e la descrizione del *Dasein*. Un ulteriore spunto interessante del lavoro è rappresentato dalla scomparsa della nozione di *Mitsein* dopo gli anni '30, a testimonianza di un radicale ripensamento delle sue categorie di pensiero.

⁵⁷ A onore del vero, Heidegger è scettico riguardo al fatto che la biologia può apportare una chiarificazione ontologica al problema dell'uomo e del vivente, nella misura in cui essa è una branca della scienza nell'ambito della macchinazione moderna. Proprio in questo senso la biologia distruggerebbe il vivente e ostacola l'effettivo rapporto con esso, pertanto, secondo Heidegger il rapporto col vivente dovrebbe essere ricercato all'esterno della scienza stessa. A tal proposito cfr. Heidegger (2007), pp. 272-273.

Bibliografia

- Agamben, G. (2002), *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Alsberg, P. (2020), *L'enigma dell'umano. Per una soluzione biologica*, trad. it. a cura di E. Nardelli, Inschibollet, Roma.
- Anders, G. (2004), *Amare ieri. Annotazioni sulla storia della sensibilità*, trad. it. a cura di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino.
- Aristotele (2000), *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- Aristotele (2011), *Fisica*, trad. it. a cura di R. Radice, Bompiani, Milano.
- Boesch, C. (2012), *Wild Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brancalari, S. (1999), *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, CEDAM, Padova.
- Chelazzi, G. (2013), *L'impronta originale. Storia naturale della colpa ecologica*, Einaudi, Torino.
- Descola, P. (2021), *Oltre natura e cultura*, trad. it. a cura di A. D'Orsi, Cortina, Milano.
- Di Martino, C. (2017), *Viventi umani e non umani*, Cortina, Milano.
- Dreyfus, H.L. (1972), *What computer can't do*, MIT Press, New York.
- Floridi, L. (2017), *La Quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta cambiando il mondo*, Cortina, Milano.
- Gehlen, A. (2010), *L'Uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* trad. it. a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine.
- Giannetto, E. (2010), *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e il rapporto con la natura*, Donizelli, Roma.
- Gould, S.J., Vrba, E.S. (2008), *Exaptation il bricolage dell'evoluzione*, trad. it. a cura di T. Pievani, Bollati Boringhieri, Torino.
- Haidle, M.N. (2010), "Working-Memory Capacity and the Evolution of Modern Cognitive Potential", *Current Anthropology*, vol. 51, n. 1, pp. 121-133.
- Heidegger, M. (1968), *Sentieri interrotti*, trad. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze.
- Heidegger, M. (1976), *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (1999), *Parmenide*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger M. (2005), *Essere e Tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. (2007), *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, trad. it a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2008), *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, trad. it. a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (2010), *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, trad. it. a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli.
- Ihde, D., Malafouris, L. (2019), "Homo faber Revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory", *Philosophy & Technology*, n. 32, pp. 195-214.
- Illetterati, L. (2002), *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, il Poligrafo, Padova.
- Inglold, T. (2016), *Ecologia della cultura*, trad. it. a cura di F. Ronzon, Meltemi, Milano.
- Inglold, T. (2019), *Making. Antropologia, archeologia, arte, architettura*, trad. it. a cura di G. Busacca, Cortina, Milano.
- Jonas, H. (1999), *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, trad. it. a cura di A. Patrucco Becchi, Einaudi, Torino.
- Kanwisher, N., Duncan J. (a cura di) (2003), *Functional Neuroimaging of Visual Cognition Attention and Performance XX*, Oxford University press, Oxford.
- Kapp, E. (2015), *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der cultur aus neuen Gesichtspunkten*, Meiner Verlag, Hamburg.
- Leroi-Gourhan, A. (1977), *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio*, trad. it. a cura di F. Zannino, Einaudi, Torino.
- Malafouris, L. (2016), *How Things Shapes Mind*, MIT Press, Cambridge.

- Mazzarella, E. (2002), *Tecnica e Metafisica*, Guida, Napoli.
- Russo, N. (2005), *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli.
- Schmitt, C. (1986), *Terra e mare*, trad. it. a cura di A. Bolaffi, Giuffrè, Milano.
- Sloterdijk, P. (2004), *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, ed. it. a cura di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano.
- Tattersall, I. (2013), *I signori del pianeta*, trad. it. a cura di A. Panini, Codice, Torino.
- Thibault, S. et. al. (2021), "Tool Use and Language Share Syntactic Processes and Neural Patterns in the Basal Ganglia", *Science*, vol. 374, n. 6569.
- Tomasello, M. (2009), *Le origini della comunicazione umana*, trad. it. a cura di S. Romano, Cortina, Milano.
- Tomasello, M. (2014), *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, trad. it. a cura di M. Ricucci, il mulino, Bologna.
- Vegetti, M. (2017), *L'invenzione del globo. Spazio potere, comunicazione nell'epoca dell'aria*, Einaudi, Torino.
- Zuboff S. (2019), *Il capitalismo della sorveglianza*, trad. it. a cura di P. Bassotti, Luiss University Press, Roma.