

Erme dopo Prometeo: la “quasi analitica esistenziale” di Bernard Stiegler

PIETRO PRUNOTTO

(Conorzio FINO)

Hermes after Prometheus: Bernard Stiegler’s ‘Quasi-Existential Analytic’.

Abstract: The following article aims to outline the relationship between Hermes and Prometheus for Stiegler, that is, between hermeneutics and the philosophy of technology. In order to do this, I will use as a guiding thread an expression that Stiegler uses to describe the myth of Prometheus: a ‘quasi-existential analytic’. The analysis of this expression will require to look carefully at the comparison made by the French philosopher firstly with Heidegger and secondly with Derrida. This will ultimately serve to return directly to Stiegler, and in particular to his reading of the myth of Prometheus, in order to highlight the relationship between hermeneutics and the philosophy of technology.

Keywords: Stiegler, Derrida, Heidegger, technology, hermeneutics, dwelling.

1. *Introduzione*

Bernard Stiegler è indubbiamente uno degli autori contemporanei che maggiormente è ricorso al mito greco, leggendolo non tanto come cornice del suo apparato teorico, quanto come suo vero e proprio cuore e fondamento. La

lettura stiegleriana del mito greco, in particolare di quello di Prometeo ed Epimeteo, permette così di affrontare alcune questioni poste dal presente numero: in che modo si può leggere il rapporto tra Prometeo – ed Epimeteo, come nel caso di Stiegler – ed Ermes? In altri termini, che rapporto intercorre tra filosofia della tecnica ed ermeneutica? Come si vedrà, come il mito parla di un continuo raddoppiamento (prima tra i due Titani, e poi tra questi ed Ermes), così il filo conduttore scelto per giungere alla discussione di questo punto si sdoppierà a sua volta nei due grandi confronti attuati da Stiegler prima con Heidegger e in seguito con Derrida.

L'importanza di questa figura del raddoppiamento risulta centrale già a partire dal primo volume della serie *Tecnica e Tempo*, che presenta una struttura doppia, antropologica e fenomenologica, segnalata tipograficamente dalla divisione del volume in due parti. L'intento antropologico si realizza ponendo, con Leroi-Gourhan, la tecnica al cuore dell'ominazione. In questo modo l'ominazione diventa *circolarità* tra uomo e strumento, tra il «chi» e il «cosa», destituendo così la certezza tradizionale che pone l'uomo come «chi» – e quindi in quanto attività formativa – rispetto ad un «cosa» passivo e necessitante di una forma. A questo primo piano d'indagine, Stiegler pone la necessità aggiungerne un altro, quello fenomenologico: attraverso una serrata lettura del primo Heidegger, Stiegler rintraccia la possibilità di pensare «il tempo nell'orizzonte di una tecnicità originaria» (Stiegler 2023: 52), vera posta in gioco del superamento dell'esclusione – tanto storica quanto teorica – della *techné* dall'*epistémè*.

Tuttavia, Stiegler nota che il passaggio da un livello all'altro non è immediato: tra i due c'è una discontinuità che non può essere sormontata con un «salto improvviso» (ivi: 223), pena l'impossibilità di proseguire nell'elucidazione del rapporto tra tecnica e tempo. Ecco che per colmare, o superare, il divario che sembra aprirsi tra il primo e il secondo piano di indagine, Stiegler pone la necessità di prendere in considerazione il mito di Prometeo ed Epimeteo, che funge da termine medio per tradurre i risultati del primo momento all'interno del secondo. La discussione sul mito è così inserita nel primo capitolo della seconda parte dell'opera, *Il fegato di Prometeo*, ma di fatto non è più solamente antropologica né già fenomenologica, poiché *riguarda il loro punto di connessione, una co-originarietà di uomo, tecnica e tempo*.

Questa co-originarietà è ciò che emerge dall'interpretazione di Stiegler del mito come un gioco di ritardo e anticipazione che svuota l'origine dell'uomo del suo valore sostanziale e normativo, rileggendola come difetto d'origine: «all'origine ci sarà stato solo il difetto, che è appunto il difetto d'origine e l'origine come difetto» (228). Questo capitolo è il vero fulcro dell'opera, tanto

spazialmente quanto soprattutto teoreticamente: da esso la prima parte ottiene un chiarimento e una delimitazione, mentre la seconda, poggiando su di esso, può affrontare la sfida di ripensare il legame tra tecnica e tempo. Data l'importanza di questo capitolo per l'intero percorso stiegleriano (Vignola 2023), vale la pena dunque di soffermarsi sul modo in cui esso viene introdotto.

A tal proposito, è fondamentale l'introduzione del concetto di «quasi analitica esistenziale» (Stiegler 2023: 225), che servirà come filo conduttore per discutere le questioni indicate in apertura. A tal fine, si partirà dalla seconda parte dell'espressione, in chiaro riferimento all'analitica esistenziale di Heidegger, per poi dirigersi in seconda battuta al «quasi», che sarà letto in relazione a Derrida e al quasi trascendentale.

2. *La tecnica alla fine della metafisica: Heidegger*

Il lungo confronto con Heidegger è sintomo di una necessità tanto programmatica (inscritta nella genesi di *Tecnica e Tempo* fin dal titolo) quanto schiettamente teorica, e accompagna Stiegler in tutto il suo sviluppo, come dimostrato da una rinnovata discussione del filosofo di Meßkirch nel quarto volume, ancora inedito in Italia, della serie (Vignola 2023: 16ss).

Heidegger è il filosofo che per Stiegler ha posto in questione la grammatica stessa della metafisica occidentale, connettendo la possibilità del suo superamento con la questione della tecnica, riabilitata a questione centrale per il pensiero. Non si comprenderebbe l'essenza della tecnica, sottolinea Heidegger, qualora la si pensasse solamente secondo la sua «definizione strumentale e antropologica» (Heidegger 1976: 5), cioè come un puro mezzo per un fine – definizione che per Stiegler è un tutt'uno con la genesi della filosofia come esclusione della *techné* dall'*epistémè*. Commentando l'*incipit* della *Fisica* di Aristotele (B1), in cui compare la distinzione tra enti per natura ($\varphi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$), che hanno la causa in sé, e prodotti ($\delta\iota\text{'}\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\varsigma\ \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$), che hanno la causa fuori di essi, Stiegler afferma: «nessuna causalità interna anima gli enti tecnici, ed è a partire da questa ontologia che la tecnica è analizzata in termini di fini e mezzi, che significa anche che *nessuna dinamica appartiene di per sé agli enti tecnici*» (Stiegler 2023: 49). Sul testo aristotelico avremo modo di tornare a breve; tuttavia va notata la sintonia tra Heidegger e Stiegler nel sottolineare l'insufficienza della definizione strumentale della tecnica, nonché la sua sotterranea alleanza con il pensiero metafisico. Tale definizione, ritracciabile in tutta la storia della filosofia a partire dai suoi albori, è considerata da Heidegger, secondo uno dei gesti più ricorrenti del suo argomentare, come soltanto «esatta» (Heidegger 1976: 6), cioè statica e oggettivante, incapace cioè di mostrare la sua

Wesung, il movimento stesso della sua origine. Rispetto a tale parzialità emerge dunque la necessità di radicare la questione della tecnica nell'ontologia, pensandola conseguentemente come un modo del disvelamento, cioè strettamente connessa con la verità.

Seguendo Heidegger, una simile rivalutazione doveva costituire il punto archimedeo per superare la metafisica della presenza, cioè la completa staticizzazione e positivizzazione dell'ente, tale da oscurare l'*Es gibt*, cioè la dinamica del suo venire alla presenza. Tuttavia, come nota Stiegler (2023: 244ss), nonostante queste radicali premesse, Heidegger ricade nelle opposizioni tradizionali in cui la tecnica è sempre stata compresa, lasciando "interrotto" il sentiero che prospettava un definitivo superamento del ruolo deterioro che da sempre accompagna la tecnica. Per il filosofo tedesco, *la tecnica non è il punto archimedeo per superare la metafisica, quanto la sua stessa matrice*. In questo modo, la tecnica non può scalzare la metafisica, in quanto ne è da sempre intima alleata, sua definitiva coerentizzazione nella storia dell'essere come *Gestell*.

L'ambiguità della tecnica discussa in *La questione della tecnica* perde così il suo effetto potenzialmente distruttivo della logica metafisica: sottolineare l'ambiguità – e non la neutralità – della tecnica significherebbe slegarne l'essenza dalle categorie metafisiche e dal loro carattere irriducibilmente oppositivo e duale. Rispetto ad una logica dell'opposizione, l'ambiguità che attraversa il tecnico si pone come un *tertium datur*: con esso si apre la possibilità non tanto di pensare la tecnica come mezzo opposto ad un fine, come azione di un soggetto padrone su una materia inerte (e cioè la definizione strumentale discussa da Heidegger stesso), quanto di analizzare appunto la *Wesung* di queste opposizioni. Tale direzione, indicata in *La questione della tecnica*, riguardo la possibilità di ritrovare ciò che salva, *das Rettende*, all'interno del pericolo della tecnica, sarà disattesa: *l'ambiguità viene scissa, e quindi neutralizzata*, attraverso la separazione tra arte e tecnica, dove la prima è «istituzione» (Heidegger 1968: 46) di un mondo, mentre il *Gestell* sembra assumerne solamente l'aspetto distruttivo¹. Di fronte ad una tecnica che si mostra soltanto come funzione di dominio, l'arte, o la *Dichtung*, assume un carattere di salvazione, un ruolo cosmogonico in contrasto con quello distruttivo della tecnica.

¹ Pur non essendo il luogo per una discussione approfondita, tuttavia va fatta a riguardo una precisazione. Tale discrasia, pur non esaurendo l'orizzonte del pensiero della tecnica di Heidegger, resta uno degli aspetti più problematici del suo pensiero (Sloterdijk 2024: 64 n. 37; Ihde 2010), e va letto come risultato del lungo confronto attuato con Jünger e in generale con il fenomeno della Rivoluzione conservatrice weimariana (Morat 2007; Prunotto 2023).

La conseguenza di tale discrasia è la perdita del carattere ambiguo della tecnica, nonché l'allontanamento dall'unità offerta dal concetto greco di *techne*, da cui, nonostante ciò, era partito Heidegger. In tal modo, non resta per Heidegger che volgersi verso un «disvelamento concesso più originariamente» (Heidegger 1976: 26). Tale originarietà appartiene alla natura, che Heidegger oppone radicalmente al disvelamento tecnico, introducendo così – *in actu exercito* – una *verticalità*, e quindi un'assiologia, che la domanda sull'essere – *in actu signato* – avrebbe dovuto abbandonare a favore di un' *orizzontalità dei diversi modi del venire alla presenza*.

La prova di quanto affermato finora è rintracciabile nel lungo commento di Heidegger a *Fisica B1*, in cui la distanza dalle intenzioni di Stiegler si fa patente. Qui Heidegger segue Aristotele nel sottolineare la contrapposizione tra tecnica e natura, insistendo sulla superiorità di quest'ultima, grazie alla sua *auto-refenzialità eziologica*, rispetto all'*esteriorità* dell'artefatto. La natura è «ciò che è *più* alto di rango rispetto a ciò che è *più* basso» (Heidegger 1987: 218), cioè la tecnica. Quest'ultima viene dunque letta nel suo tentativo di *sostituirsi* all'autentico *wesen* della natura, cercando di invertirne l'ordine:

La τέχνη può soltanto venire incontro alla φύσις, può [in analogia con l'arte medica] favorire più o meno il risanamento, ma, come τέχνη, *non potrà mai sostituirsi* [c.n.] alla φύσις [...]. Ciò potrebbe avvenire solo *se la vita come tale divenisse un artefatto* [c.n.] producibile “tecnicamente”, ma, se ciò avvenisse, in quello stesso momento non ci sarebbe più salute, né nascita e morte. [...]. Se ciò riuscirà, l'uomo avrà fatto saltare in aria se stesso, cioè la sua essenza come soggettività (211).

La necessità di tale separazione pertiene di conseguenza anche al pensiero. Come affermerà molto chiaramente Heidegger, ci sono due modalità per il pensiero: «il pensiero calcolante [*das rechnende Denken*] e il pensiero meditante [*das besinnliche Nachdenken*]» (Heidegger 1989: 30), separati l'uno dall'altro da un abisso, senza possibilità di un rapporto che non sia la più strenua opposizione. Ecco che il ritorno all'originario, ricercato ancora più esplicitamente nella filosofia presocratica, serve a rintracciare un ambito del pensiero *non ancora minacciato dalla tecnica*. Riprendendo le figura utilizzate all'inizio, si può quindi dire che in Heidegger Ermes e Prometeo – cioè l'ermeneutica come pensiero dell'essere e la tecnica – rimangono, come nella versione eschilea del mito, in lotta tra di loro.

3. La tecnica all'inizio dell'umano: Stiegler

La colpa di Epimeteo si muove dunque all'interno di questo orizzonte problematico, cercando di evitare l'*aut-aut* posto dal pensiero heideggeriano tra il pericolo della tecnica come coerentizzazione dell'oblio dell'essere e la salvezza del salto verso l'originario, ossia la natura come «essenza abissale di un essere che si rifiuta a ogni τέχνη, perché quest'ultima rinuncia a sapere e a fondare la verità come tale» (Heidegger 1987: 213).

Nel lungo passaggio di Heidegger analizzato sopra emergono i contorni di una tecnica che insidia la natura, e che cerca di sostituirsi ad essa. A ciò, Heidegger aggiunge che una vita tecnica cancellerebbe i contorni della vita, come la nascita, la morte e la salute stessa. Tale citazione rende esplicita la mossa di Stiegler, volta a sottolineare come la posizione stessa di questo problema *presuppone che la vita sia da sempre costitutivamente tecnica*: il problema di una vita in mano alla tecnica è certamente acuito dalla novità posta dalla tecnica moderna; tuttavia, esso riguarda per Stiegler una tecnicità della vita umana che è tale *ab origine*. Proprio la possibilità di parlare di una tecnicità costitutiva dell'uomo consentirà di raggiungere un rapporto tra Ermes e Prometeo diverso da quello heideggeriano.

Il compito, dunque, non diventa quello di rispondere a un'origine priva di tecnicità con un pensiero che eviti la sua caduta a strumento. Data infatti l'originaria tecnicità posta da Stiegler, esso ripeterebbe il gesto platonico che pone l'*episteme* filosofica al riparo dalla *techne* sofistica². Stiegler ritiene, piuttosto, che *il pensiero non possa che nascere da questo intreccio*. L'intento, il cui fulcro è rappresentato la rilettura del mito dei due Titani, è dunque «pensare *in un unico movimento* (l'"origine" della) tecnica e (l'"origine" dell') uomo» (Stiegler 2023: 175). Ciò, tuttavia, non esautora l'importanza di Heidegger, relegandolo a momento solamente critico: del resto, il mito stesso è descritto come un'analitica esistenziale. Al contrario, le criticità evidenziate da Stiegler servono per ritornare più radicalmente a *Essere e Tempo*, cioè al punto in cui si

² Come si vedrà meglio nel prosieguo, le critiche rivolte da Stiegler a Heidegger sono debitorie, nel bene e nel male, dal maestro Derrida. Si potrebbe riprendere a riguardo il “ragionamento del calderone” derridiano – derivante dalla *Traumdeutung* freudiana e utilizzato dal filosofo francese nella lettura del Fedro platonico (Derrida 1989: 143ss) – per riassumere gli aspetti discussi finora: 1) il modo di disvelamento della tecnica è *esterno ed inferiore* a quello dell'arte e della φύσις, che quindi ne rimangono intatte; 2) la tecnica è dannosa e nociva per questi modi “autentici” della verità, che li infetta nella loro stessa essenza. *Senza la tecnica l'uomo non sarebbe senza mondo*; 3) inoltre, se ci si è riferiti alla perdita di mondo e alla tecnica, non è per il loro valore: la tecnica *non ha effetto* sulla “verità più originaria” della φύσις e dell'arte.

palesa la biforcazione tra la strada percorsa da Heidegger e quella non ancora percorsa di un diverso pensiero della tecnica³.

In *Essere e tempo* si rintraccia così la possibilità di invertire la direzione presa da Heidegger, ponendo la tecnicità al cuore stesso della comprensione dell'essere e pensando «la relazione tra essere e tempo come *una relazione tecnologica*» (Stiegler 2023: 175). L'analitica esistenziale diventa quindi il fulcro filosofico della proposta stiegleriana come «*questione della protesicità*» (ivi: 223), cioè come rinnovamento del suo stesso orizzonte concettuale e delle domande che la elicitano. Questa nuova analitica della protesicità non potrà più fondarsi, come in Heidegger, sulla favola di Igino, che rintraccia nella *Cura* la costituzione fondamentale dell'esserci (Heidegger 1971: §42), bensì sul mito di Prometeo, e in particolare sulla figura del fratello Epimeteo. Il risultato di questa mossa pienamente – ma non soltanto, come si vedrà – decostruttiva consente di sottolineare il ruolo duplice dell'analitica heideggeriana nell'economia del discorso di Stiegler. Da un lato essa è il luogo in cui la riduzione dello strumento a mezzo risulta patente, dall'altro però questo aspetto non preclude il posizionamento stesso di un nuovo modo di intendere la tecnica. Questa duplicità può essere intesa nel seguente modo: per Heidegger, l'analitica esistenziale rappresenta il punto di partenza per ridestare la domanda sull'essere; per Stiegler, invece, l'analitica esistenziale è il terreno per superare la riduzione del tecnico a semplice exteriorità, ponendo quindi le basi per un diverso rapporto tra Ermes e Prometeo.

La mossa compiuta da Stiegler consiste nell'indicare la genesi dell'analitica esistenziale come genesi stessa dell'uomo e della tecnica, dove quest'ultima, intesa come «continuazione della vita con altri mezzi rispetto alla vita» (Stiegler 2023: 64), richiede di pensare non più tanto la contrapposizione tra tecnica e natura, tra soggetto e oggetto, quanto il loro *differimento*,

³ Ciò, tuttavia, non è l'unico esito a cui sembra portare il pensiero di Heidegger. A riguardo, il corso del 1935, *Introduzione alla metafisica*, offre una direzione diversa da quella presa da Stiegler, che non considera tale testo. Qui Heidegger, commentando il primo stasimo dell'*Antigone* (vv. 332-375) tratta il tema dell'ambiguità dell'uomo, connettendola alla plurivocità del termine δεινόν come sua definizione. Definito in questo modo, evitando cioè di «attribuirgli una qualità specifica» (Heidegger 2014: 159), Heidegger ne chiarisce l'elemento in-quietante (*Unheimlich*), cioè il suo il costitutivo movimento di uscita da ogni ambiente familiare, da ogni *Heimat*. Questa fuoriuscita è sinonimo della violenza che sempre lo accompagna, e che si rivolge costitutivamente verso la natura, la prima *Heimat* da cui l'uomo fuoriesce. Tale movimento, commenta Heidegger, «costituisce l'intero campo della macchinazione (τὸ μηχανόν) affidatagli» (166), mostrando così una maggiore vicinanza a Stiegler di quanto molti dei testi presi in esame dal filosofo francese possano far pensare.

recuperandone così l'ambiguità che ora viene posta nella genesi stessa dell'umano. Il collegamento tra tecnica e temporalità è la mossa teorica compiuta da Stiegler a tal fine. Il tempo rappresenta infatti il *privilegio teorico* di una soggettività da sempre formata, naturale e pura, la cui interiorità è da sempre slegata con l'esteriorità degli oggetti tecnici. La decostruzione di questo privilegio presente in *Essere e tempo* è l'obiettivo esplicito di *La colpa di Epimeteo* e porta con sé, parallelamente, un ulteriore passo. Tale privilegio è rappresentato in Heidegger dalla primazia del futuro come rapporto con la propria finitudine, mentre quella legata all'esteriorità dell'oggetto tecnico – si pensi alla discussione heideggeriana dell'orologio (Heidegger 1998) – è solamente quella del *rechnen*, del calcolare. Questa separazione tra la temporalità del *Dasein* e quella degli enti intramondani è in fondo consustanziale alla distinzione tra «chi» e «cosa», tra *Dasein* ed ente intramondano, che Heidegger separa radicalmente:

Tutti gli espliciti dell'analitica dell'Esserci sono ottenuti in riferimento alla sua struttura essenziale. Poiché essi si determinano in base alla esistenza, diamo ai caratteri d'essere dell'Esserci il nome di *esistenziali*. Essi vanno tenuti *rigorosamente distinti* [c.n.] dalle *categorie*, che sono le determinazioni d'essere degli enti non conformi all'Esserci (Heidegger 1971: 63).

Tale distinzione è fondamentale e netta a tal punto che la modalità del suo disconoscimento è l'inautenticità, cioè lo scadimento dell'esserci al piano dell'ente. Proprio in questa distinzione si può rintracciare la biforcazione a cui si è accennato prima: l'appiattimento del *Dasein* a ente intramondano, la caduta del «chi» al rango del «cosa», è proprio il pericolo rappresentato dal *Gestell* come ultima figura della metafisica.

Il movimento di Stiegler non consiste tanto, e solo, nel cancellare questi due poli (cioè il «chi» e il «cosa»), appiattendoli su un'identità priva di differenze, quanto nel rileggere il loro rapporto – da qui il riferimento a Derrida. Questa diversa dinamica permette di raggiungere uno dei punti più dirimenti della rilettura attuata da Stiegler su Heidegger, consentendo così di avanzare nella comprensione del suo pensiero come una “quasi analitica esistenziale”. Se per Heidegger il «salto del fenomeno della mondità» (Heidegger 1971: 87) rappresentava uno dei motivi dello sviamento della metafisica dalla questione ontologica, la rivalutazione della tecnica compiuta da Stiegler porta ad affermare che «la struttura originaria di ogni mondità, è il mondo *tecnico*» (Stiegler 2023: 54). Supportato da un rivolgimento della struttura dell'analitica

esistenziale, l'oblio dell'essere diventa *oblio della tecnica*: la temporalità è possibile in quanto originariamente tecno-logica, cioè da sempre legata alla tecnicità degli enti intramondani. La sostituzione della favola di Igino con il mito dei due Titani rappresenta questo dislocamento del *Ci* heideggeriano, cioè dell'*apertura del senso*. Questa apertura non riguarda più soltanto il *Dasein* – la conseguenza di ciò sarebbe leggere l'intramondano come mero rischio dell'inautenticità –, quanto la sua connessione originaria con gli enti: questi non sono più solamente il supporto della significatività del mondo, ma la loro stessa condizione di possibilità.

4. *Una différance tecno-logica*

Per Heidegger, l'analitica esistenziale aveva valore trascendentale, in quanto «ogni aprimento dell'essere in quanto *transcendens* è conoscenza *trascendentale*» (Heidegger 1971: 54). Il dislocamento attuato da Stiegler produce effetti anche sullo statuto dell'analitica esistenziale. Ma qual è lo statuto di questa rinnovata analitica esistenziale? Per tentare di fornire una risposta a questa domanda occorrerà riferirsi ad un secondo autore, a cui rimanda proprio l'espressione presa in esame: Jacques Derrida.

Derrida, supervisore del lavoro dottorale di Stiegler, di cui i primi due volumi di *Tecnica e Tempo* sono il risultato, ha avuto un'influenza difficilmente trascurabile. Del resto, il tema stesso dell'esclusione metafisica della tecnica è pienamente derridiano (Chiurazzi 1992), come anche il tenore delle critiche ad Heidegger⁴. Stiegler si muove inizialmente in questo solco, adottando una strategia di lettura dei testi filosofici a tutti gli effetti decostruttiva. Ad esempio, leggendo Rousseau, già ampiamente presente in *Della grammatologia*, Stiegler conclude:

Il racconto rousseauiano dell'origine ci mostra *per antitesi* come tutto ciò che è dell'ordine di quello che di solito si considera propriamente umano sia immediatamente e irrimediabilmente legato a un'improprietà, a un processo di “supplementazione”, protesizzazione o esteriorizzazione, in cui nulla è immediatamente a portata di mano, dove tutto è mediatizzato e strumentalizzato, tecnicizzato, disequilibrato (Stiegler 2023: 174).

⁴ In *Ecografie della televisione*, scritto insieme a Stiegler, leggiamo: «Heidegger resta forse, a un dato momento, tentato dal rendere in qualche modo secondaria la tecnica rispetto ad un'originalità pre-tecnica o a una *physis*. [...] Qui si ricostituirebbe forse una presenza, un'essenza presente o presentificabile, un essere come presenza della *physis* non solo prima di ogni tecnica nel senso moderno del termine, ma prima di ogni *techne*» (Derrida, Stiegler 1997: 149).

La mossa di Stiegler non è mimetica rispetto a Derrida: la sua originalità si innesta nell'interpretazione del modo in cui Derrida tratta il rapporto tra *différance* e vivente. Detto schematicamente, Derrida rintraccia la questione della tecnica al livello della decostruzione dell'opposizione tra pura vita e morte, sottolineando la porosità di questo confine come effetto della traccia al livello di ogni *programma* genetico (Derrida 2021a), un'archi-scrittura radicata nel cuore stesso della vita (Vitale 2020). Di conseguenza, l'apertura di questo orizzonte teorico rendeva impossibile tutta una serie di opposizioni metafisiche come vita e morte, organico e tecnico (o tra Ermes e Prometeo). Stiegler segue il maestro nel pensare «la necessità, o quasi la fatalità di una *contaminazione*» (Derrida 2010: 20), ma inserisce la *différance* non tanto all'interno del vivente in generale, quanto nella costituzione stessa dell'umano come difetto d'origine (Prunotto 2024). Come si mostrerà meglio nel prosieguo, il punto di Stiegler non è tanto quello di negare una presunta vitalità all'umano, quanto di sottolineare come la sua genesi sia propria di un particolare tipo *différance*, quella tecno-logica, tale da rendere peculiare il suo rapporto con essa.

Tale posizione, eterodossa rispetto al maestro, è ciò che consente di leggere il lavoro svolto da Stiegler su Heidegger non solo come un'originale e accurata operazione decostruttiva, quanto più come una vera e propria riproposizione dell'analitica esistenziale, e quindi dell'aspetto propriamente ermeneutico del suo pensiero. Se, come detto, il problema centrale dell'analitica heideggeriana era il posizionamento rigido del «chi» e del «cosa», del *Dasein* e dell'ente intramondano, la logica della *différance* permette di pensare – sulla scorta anche di Leroi-Gourhan – la loro origine come risultato di una *différance* tecno-logica:

L'uomo inventa sé stesso nella tecnica inventando lo strumento – “esteriorizzandosi” tecno-logicamente. Ora, l'uomo è qui l'”interno”: non c'è esteriorizzazione che non designi un movimento dall'interno all'esterno. Tuttavia, l'interno è inventato da questo movimento: non può quindi precederlo. Interno ed esterno si costituiscono perciò in un movimento che li inventa entrambi: un movimento in cui si inventano l'uno nell'altro, come se ci fosse una maieutica tecno-logica di ciò che chiamiamo l'uomo (Stiegler 2023: 184).

Viene così rintracciato nella genesi dell'analitica esistenziale l'aspetto costitutivamente ambiguo: l'esteriorizzazione presuppone un interno, già formato, da cui si muoverebbe tale processo. La rilettura della logica derridiana entra così in gioco per pensare un movimento in cui i due termini, interno ed

esterno, «chi» e cosa», non risultano tanto come poli già formati e organizzati secondo una primazia ontologica o cronologica di uno sull'altro, quanto come simultanei o, come direbbe Heidegger, *co-originari*. La decostruzione diventa così la strada da intraprendere per rintracciare nell'analitica esistenziale ciò che da sempre la eccede e la rende possibile, cioè questa dinamica di genesi simultanea di uomo e strumento. Il supplemento derridiano diventa qui la protesi, risultato dell'esteriorizzazione della memoria umana tanto nella sua temporalizzazione, quanto nel suo rendersi spaziale. Tale movimento consente da un lato di pensare il paradosso dell'esteriorizzazione in tutta la sua ambiguità, dall'altro di allontanarsi dalla visione derridiana, che rendeva coestensiva la *différance* e la vita (Vitale 2018), per inserirla più specificatamente nel paradosso della vita da cui si genera l'uomo. Proprio la questione della vita in Derrida consente di avvicinarsi all'idea di uno statuto "quasi trascendentale" della rilettura di Stiegler:

La filosofia trascendentale, nella prospettiva di Derrida, non è in grado di pensare la differenza tra il trascendentale e l'empirico perché non ha messo in conto che la vitalità del trascendentale non sta dalla parte della trasparenza dei concetti, bensì dalla parte dell'opacità di quel non concetto che è la possibilità della ripetizione; quest'ultima è opaca, impura, spuria, perché fa tutt'uno con la materialità delle tracce che di volta in volta – secondo ritmi, modalità, e spaziature rigorosamente finite – si inscrivono su superfici date, legate in maniera inscindibile alla corporeità dei soggetti (Leghissa 2005: 155).

La promessa che il trascendentale reca con sé è, in fondo, quella di analizzare le condizioni dell'esperienza dalla prospettiva di un pensiero che si vuole puro, cioè da un'interiorità della coscienza che si dimostri capace di salvaguardarsi dalla contaminazione con l'esteriorità – sempre letta all'interno delle metafore della caduta, della mediazione, e quindi della tecnicità. Derrida mostra l'impossibilità di tale promessa nel testo husserliano (Derrida 2021b), rintracciando nella coscienza l'insuperabilità di un supplemento d'origine. Esso è tale da rendere impossibile dominare l'origine in quanto essa non è mai presente, motivo per cui nessun presente vivente può instaurarsi per essere sicuro della purezza del proprio procedere. In questo senso, *quasi-trascendentale* non è tanto la mossa teorica di un empirismo radicale, quanto il tentativo, molto più rischioso, di indicare come l'idealità del senso si costituisca soltanto a partire da ciò che esso ha sempre cercato di escludere. La mossa di Stiegler è quella di assumere tale sfida radicandola nel processo stesso di ominazione.

Tra le numerose definizioni di tecnica fornite da Stiegler, sicuramente quella di *epifilogenesi*, o memoria tecnica, è quella più adatta a valutarne il valore quasi trascendentale. Nella vita pura, la memoria individuale, o epigenetica, viene persa alla morte dell'individuo, mentre si conserva soltanto la memoria genetica a livello della specie. Rispetto a queste, la memoria epifilogenetica emerge dall'intreccio tra uomo e strumento: essa è «l'accumulo ricapitolativo, dinamico e morfogenetico (*filogenesi*) dell'esperienza individuale (*epi*)» (Stiegler 2023: 218). L'epifilogenesi come "quasi trascendentale" non riguarda più una «storia del gramma» (Derrida 1969: 124) come scrittura della vita, ma un raddoppiamento di questa stessa *différance* che introduce una cesura, un nulla di sostanziale, che però rappresenta la condizione quasi trascendentale del senso, e quindi della storicità:

Ora, se il concetto centrale è davvero quello di *memoria epifilogenetica*, nella misura in cui ci permette sia di contestare le opposizioni sia di *descrivere e preservare le differenziazioni*, non ci sembra che trovi un equivalente nelle decostruzioni grammatologiche. [...] Senza tale concetto, ci sembra impossibile specificare la *différance* differita in relazione alla *différance* in generale, che è la storia della vita in generale, né quindi dire cosa l'uomo sia o non sia (Stiegler 2023: 219).

In questo modo, la *différance* è sottoposta alla sua stessa complementarità. Questo secondo movimento permette il «passaggio da una *différance* genetica a una *différance* non genetica, una "*physis* differita"» (ivi: 216), in cui la purezza del trascendentale non viene intaccata tanto dall'impossibilità di escludere la vita in generale, quanto dalla co-originarietà tra uomo e tecnica. Il risultato di questo differimento è lo scarto che conduce all'invenzione dell'uomo, dove il duplice significato del genitivo mette in dubbio la possibilità di chiarire una volta per tutte, e quindi in maniera sostanziale, il ruolo di uomo e tecnica nel rapporto tra il «chi» e il «cosa» di questa invenzione, preferendo piuttosto un rapporto di co-evoluzione tra i due.

5. *Ermes dopo Prometeo: per un'analitica esistenziale della tecnica*

Come accennato all'inizio, il mito di Prometeo ed Epimeteo è il fulcro del primo volume di *Tecnica e tempo*, nonché mediatore tra le diverse prospettive che animano il pensiero di Stiegler. Qui, il mito dei due fratelli rappresenta la messa in scena del paradosso dell'esteriorizzazione, dove la colpa di Epimeteo (che scorda di fornire agli umani le capacità che consentirebbero loro di sopravvivere) anticipa la colpa del fratello Prometeo, il quale cerca di supplire

alla dimenticanza del fratello rubando il fuoco per donarlo agli uomini. Questo dono porta con sé i caratteri del suo donatore: tramite la tecnica l'uomo si costituisce, ed esteriorizzandosi anticipa il proprio tempo, divenendo così consapevole della propria mortalità. In questo gioco di raddoppiamenti il mito pone l'aspetto ambiguo della genesi dell'uomo, la quale:

Si fa strada solo *in contraccolpo*, in ritardo, perché preceduto da un passato che non poteva che essere un fallimento e una dimenticanza. Prometeo ed Epimeteo, inseparabili, costituiscono insieme la riflessione come appartiene ai mortali [...]: è la riflessione come estasi, “nel” tempo, cioè nella mortalità che è anticipazione e *différance*, è la riflessione *come* tempo e il tempo *come* riflessione: sia in anticipo da parte prometeica che in ritardo dal suo rovescio epimeteico – mai in pace, che è il privilegio degli Immortali (Stiegler 2023: 241).

La punizione di Zeus, tuttavia, non ristabilisce l'equilibrio, così come il dono di Prometeo non cancella la colpa di Epimeteo. Piuttosto, tale colpa viene cronicizzata e ripetuta, senza che questa ingiustizia scompaia: l'origine della mortalità, della storia e della tecnica e, quindi, dell'uomo, coincidono con questa rottura.

Epimeteo, colui che “pensa dopo”, figura del ritardo e della dimenticanza, è colui che Heidegger dimentica a sua volta, ravvisando nella temporalità del *Dasein* soltanto il valore prometeico, laddove parla della temporalità autentica in relazione all'essere-per-la-morte. In questo modo, Heidegger può affermare che gli enti intramondani «non possono mai esser detti “temporali” in senso rigoroso» (Heidegger 1971: 492), non riconoscendo così come l'intreccio tra Epimeteo e Prometeo metta fuori gioco la possibilità di opporli ad Ermes, cioè metta fuori gioco «la possibilità di opporre il tempo autentico da un lato e il tempo del calcolo e della preoccupazione dall'altro» (Stiegler 2023: 227). La messa all'angolo di questa possibilità radicalizza il rapporto tra il *Dasein* e gli enti che lo circondano; questi non recano tanto il rischio della sua deiezione – da cui bisognerebbe distanziarsi per un rapporto autentico con la temporalità e la tradizione –, quanto la condizione, quasi trascendentale, della stessa storicità: «la fatalità dell'eredità è il significato profondo della figura di Epimeteo. Come accumulo di colpe e dimenticanze, come eredità e trasmissione, [...] l'*epimetheia* dà anche il senso della tradizione» (ivi: 245). Questo aspetto viene rintracciato nel testo heideggeriano attraverso il concetto del *già-qui*, che rappresenta quel passato esteriorizzato a cui l'esserci può tuttavia partecipare proprio grazie alla sua natura di supporto tecnico alla

memoria: «già-qui come essenzialmente protesico (accidentale), che non si manifesta mai se non come *cosa*, e che *apre* la sua relazione al tempo, lungi dall'esserne lo snaturamento» (ivi: 220).

Quanto appena detto riguarda da vicino il confronto tra Derrida e Stiegler: la decostruzione dell'opposizione tra autentico e inautentico passa attraverso una rilettura della genesi dell'uomo come *différance* della *différance*, cioè come supplemento della vita in generale come storia del gramma. La vicenda dei due fratelli mette in scena il mito dell'esteriorizzazione, condizione quasi trascendentale della storia dell'uomo come co-evoluzione con il supporto tecnico. Da un lato questo rappresenta la separazione dell'allievo dal maestro, dall'altro la preparazione del confronto con l'impianto heideggeriano. Ciò però non esaurisce la definizione del mito come una "quasi analitica esistenziale" così come il rapporto con Heidegger non si esaurisce a momento critico.

Infatti, la dinamica del raddoppiamento non termina con i due fratelli e, quindi, con il porre al centro l'elemento tecnico. Come ricorda il *Protagora* platonico, nonostante il dono di Prometeo, gli uomini non sono comunque capaci di vivere insieme e rischiano di nuovo l'annientamento. Ecco che la scena mitica si chiude – nel senso che lascia spazio alla storia – con l'arrivo di Ermete, dio eponimo dell'ermeneutica. Ermete non può annullare la colpa di Epimeteo, tornare cioè ad uno stato originario in cui la colpa non esisteva. Egli però offre agli uomini una particolare tecnica, quella politica, in modo che questi possano vivere insieme. Entrambi i doni, quello di Prometeo e infine di Ermete, condividono la stessa ambigua doppiezza propria del *pharmakon*. Ciò significa che tra Ermete e Prometeo non corre tanto una strenua opposizione, come nel caso di Heidegger, né soltanto, come in Derrida, una loro decostruzione. Prometeo (ed Epimeteo) ed Ermete sono i termini di un processo che riguarda specificamente la genesi dell'umano come *différance* tecnica:

Riunione (*polis*) significa decisione, decisione significa anticipazione: la *prometheia*, l'anticipo, la cui verità è il dopo, il ritardo, cioè l'*epimetheia*, e nella misura in cui costituisce al tempo stesso (l'*eris*) la possibilità della città e la possibilità della sua distruzione (la sua impossibilità), la *prometheia* come *anticipo* è assunta dall'ermeneutica (a sua volta legata alla tecnica della scrittura) a fondamento della temporalità stessa (Stiegler 2023: 240).

In fondo, l'inseparabilità non è solo tra Epimeteo e Prometeo, ma anche tra questi ed Ermete; quest'ultimo rappresenta l'emersione del senso, e quindi

dell'umano, a partire dall'intreccio tra temporalità, finitudine e tecnica. Con Ermes l'ambiguità di questa origine ottiene un ulteriore contraccolpo: la politica, intesa come spazio umano di senso, e quindi di una storia, che si organizza a partire dal difetto di origine. La necessità di una *polis*, cioè di una comunità, si fa lampante: soltanto in essa il dono di Prometeo può essere messo a frutto e il suo aspetto distruttivo essere limitato. L'alternativa sarebbe impossibile: un'origine priva di tecnica sarebbe un'origine priva dell'uomo.

Ermes è il portavoce della necessità di una «politica della memoria» (Stiegler 2023: 312) – come sarà definita nell'ultima pagina del volume –, cioè della necessità non solo teorica, ma anche, e soprattutto, pratica e politica, di lavorare all'interno della *polis* per gestire il simbolo del nostro difetto d'origine, cioè la tecnica. Questo è lo sviluppo più evidente della fase successiva del pensiero di Stiegler, quella farmacologica (Stiegler 2010), dove la tecnica è assunta esplicitamente nell'ambiguità del *pharmakon*, tentando così di trasformare la tossicità del veleno tecnico in rimedio. Si può, tuttavia, indicare un'altra direzione, in linea con lo sviluppo esplicito della farmacologia e con il filo conduttore scelto.

L'aspetto politico della figura di Ermes non ne esaurisce il valore teorico. La possibilità di una *polis*, e quindi di una politica, deriva dalla possibilità di un senso, di un con-essere, e cioè di un mondo. Del resto, quando Heidegger descrive il modo fondamentale dell'essere-nel-mondo lo definisce come «abitare» (Heidegger 1971: 74), concetto che portava con sé – tralasciando le criticità già espresse da Stiegler – la promessa di uno studio non più verticale, cioè metafisico e volto alla fondazione, proprio di un «essere dentro», bensì orizzontale, di un «in-essere», tale da privilegiare i modi in cui l'esserci si rapporta con gli enti. Nonostante Heidegger abbia ragione nel criticare alla metafisica il “salto del fenomeno della mondità”, egli dimentica che questa stessa mondità è tecnica, da cima a fondo: la spazialità e la temporalità che permettono all'essere umano di esistere, cioè di abitare un mondo, derivano dal rapporto che egli intreccia con l'ente tecnico, cioè l'esteriorizzazione e la spazializzazione della memoria. Si potrebbe allora concludere che Stiegler, quando afferma di «ripet[ere] in qualche modo il gesto di Heidegger» (Stiegler 2021: 39), oltre a riferirsi all'esplicita rilettura dell'esserci come costitutivamente tecnico, apre un'ulteriore questione, fondamentale per l'inizio di una “quasi analitica esistenziale”, e cioè quella dell'abitare⁵. Pensare ciò è una delle tante sfide per il pensiero aperte da Stiegler.

⁵ Pur esulando dagli intenti del seguente articolo, vale la pena di sottolineare come quest'ultimo elemento richiederebbe l'entrata in scena di un ulteriore personaggio: Sloterdijk, la

pietro.prunotto@gmail.com

Bibliografia

- Chiurazzi, Gaetano (1992), *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Derrida, Jacques (1969), *Della grammatologia*. A cura di G. Dalmasso. Milano: Jaca Book.
- Derrida, Jacques (1989), *La farmacia di Platone*, in *La disseminazione*. Traduzione di S. Petrosino e M. Odorici. Milano: Jaca Book.
- Derrida, Jacques e Stiegler, Bernard (1997), *Ecografie della televisione*. A cura di L. Chiesa e G. Piana. Milano: Cortina.
- Derrida, Jacques (2010), *Dello spirito. Heidegger e la questione*. Traduzione di G. Zaccaria. Milano: SE.
- Derrida, Jacques (2021a), *La vita la morte. Seminario 1975-1976*. Traduzione di F. Vitale. Milano: Jaca Book.
- Derrida, Jacques (2021b), *La voce e il fenomeno*. A cura di G. Dalmasso. Milano: Jaca Book.
- Heidegger, Martin (1968), *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*. Traduzione di P. Chiodi. Firenze: La nuova Italia.
- Heidegger, Martin (1971), *Essere e tempo*. A cura di F. Volpi. Milano: Longanesi.
- Heidegger, Martin (1976), *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*. Traduzione di G. Vattimo. Milano: Mursia.
- Heidegger, Martin (1987), *Sull'essenza e sul concetto della φύσις*, Aristotele Fisica, *B, 1*, in *Segnavia*. A cura di F. Volpi. Milano: Adelphi.
- Heidegger, Martin (1989), *L'abbandono*. Traduzione di A. Fabris. Genova: Melangolo.
- Heidegger, Martin (1998), *Il concetto di tempo*. A cura di F. Volpi. Milano: Adelphi.
- Heidegger, Martin (2014), *Introduzione alla metafisica*. Traduzione di G. Masi. Milano: Mursia.

cui trilogia (Sloterdijk 2009) si apre in manifesta opposizione all'analitica heideggeriana. Pur non essendo mai avvenuto un vero confronto tra i due autori, è indubbia la necessità di lavori capaci di porre questi due autori in dialogo (Lucci 2016).

- Ihde Don (2010), *Heidegger's Technologies. Postphenomenological Perspectives*. Fordham: Fordham University Press.
- Leghissa, Giovanni (2005), Quasi trascendentale. *Aut Aut* 327, 149-164.
- Lucci, Antonio (2016), Antropotecnica e Negantropocene: un confronto tra Sloterdijk e Stiegler. *Aut Aut* 371, 105-119.
- Morat, Daniel (2007), *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920-1960*. Göttingen: Wallstein.
- Prunotto, Pietro (2023), Guerra e tecnica nell'epoca weimariana: il contributo di Oswald Spengler ed Ernst Jünger. *Mechane* 5(1), 137-148.
- Prunotto, Pietro (2024), Dalla grammatologia alla grammatizzazione: su Jacques Derrida e Bernard Stiegler. In S. Facione e F. Vitale (a cura di), *Decostruzioni in corso*. Milano-Udine: Mimesis.
- Sloterdijk, Peter (2009), *Sfere I. Bolle*. A cura di G. Bonaiuti. Milano: Cortina.
- Sloterdijk, Peter (2024), *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*. A cura di A. Lucci. Milano-Roma: TLOON.
- Stiegler, Bernard (2010), *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*. Paris: Flammarion.
- Stiegler, Bernard (2021), *L'immunità della filosofia. Riflessioni sulla tecnica e decostruzioni del moderno dopo Derrida*. Traduzione di D. Cecchi. Roma: Castelvecchi.
- Stiegler, Bernard (2023), *La tecnica e il tempo. Vol. 1. La colpa di Epimeteo*. A cura di P. Vignola. Roma: Luiss University Press.
- Vignola, Paolo (2023), *Il ritardo dell'anticipazione*, in B. Stiegler *La tecnica e il tempo. Vol. 1. La colpa di Epimeteo*. Roma: Luiss University Press.
- Vitale, Francesco (2018), *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*. Translated by M. Senatore. Albany: SUNY Press.
- Vitale, Francesco (2020), Making the difference: Between Derrida and Stiegler. *Derrida Today* 13(1), 1-16.

Pietro Prunotto è dottorando di ricerca presso il Consorzio di Filosofia del Nord-Ovest (Fino). I suoi interessi si situano tra ermeneutica e decostruzione, in particolare in relazione alla filosofia della tecnica.