

# Dall'Epimeteo dimenticato alla politica di Hermes.

## Stiegler e la postproduzione filosofica del mito

PAOLO VIGNOLA

(Pontificia Università Antonianum)

*From the Forgotten Epimetheus to the Politics of Hermes.  
Stiegler and the Philosophical Post-Production of Myth*

**Abstract:** The paper aims to reconstruct Bernard Stiegler's original perspective on the status and role of technique, which the French philosopher develops in *Technics and Time I. The Fault of Epimetheus*, paying particular attention to the original work of reinterpretation of the myth of Prometheus and Epimetheus, both in the light of Leroi-Gourhan's palaeoanthropological analyses, and in function of a deconstruction of the Heideggerian existential analytics. The figure of Epimetheus is thus analysed in its functions of conceptual creation of an unprecedented point of view for philosophical anthropology, i.e. no longer that of the human, nor even that of technique tout court, but of epiphylogenesis as the artificial memory that composes the human organic and the organised inorganic. In this sense, by restoring the most diriment arguments that Stiegler develops in constructing his own perspective, we show how Epimetheus can correspond to what Deleuze and Guattari call the 'conceptual personae' of a philosophical theory. Following Stiegler's reworking of the myth, the opportunity is taken to analyse, through the appearance of Hermes, the political function that Stiegler attributes to hermeneutics as the methodological implant of the 'politics of memory' announced in *Technics and Time I* and realised in the pharmacological phase of Stiegler's thought.

**Keywords:** Epiphylogenesis, Existential analytics, Tertiary retention, Hermeneutics

il già-qui dello Zinjantropo è forse tutto in questo sassolino che riempie la sua mano – ed è il suo povero mondo. Ma non è già più la povertà del mondo di cui

Heidegger parla altrove.

Bernard Stiegler (2023, p. 201)

L'obiettivo generale del primo tomo di *La tecnica e il tempo, La colpa di Epimeteo* (Stiegler 2023), è sviluppare una prospettiva sulla tecnica non strumentale e non antropocentrica, in grado di scardinare una serie di opposizioni — techne/episteme; voce/scrittura, natura/cultura; vita/morte, ecc. — su cui si basano i fondamenti della metafisica occidentale, al fine di mettere in questione l'idea stessa di natura umana slegata da una tecnicità originaria che associa l'uomo alla materia inorganica, sin dalla sua costituzione. Se si pensa alle grandi analisi e riflessioni novecentesche sulla tecnica, da Anders a Gehlen, da Heidegger a Marcuse, la prospettiva di Bernard Stiegler sembra perciò manifestare un tratto di inequivocabile novità nell'affrontare quella che lo stesso Heidegger (1976), senza dubbio intercessore fondamentale di Stiegler, aveva definito «la questione della tecnica».

Il testo si apre con una diagnosi perentoria, di carattere in un certo senso psicoanalitico: «La filosofia ha rimosso la tecnica come oggetto di pensiero. La tecnica è l'impensato» (Stiegler 2023, p. 45). Per provare a pensare la tecnica, dunque, secondo Stiegler è «necessario un cambiamento radicale di prospettiva» (Stiegler 2023, p. 64) che consiste nello sviluppare un'alternativa praticamente a tutta la tradizione filosofica, avvalendosi però evidentemente dei lavori e della metodologia decostruttiva del proprio maestro Jacques Derrida, data la contiguità di temi e autori con *Della grammatologia*, e della già richiamata questione heideggeriana della tecnica. Il ruolo di intercessore maggiore, sul quale o a partire dal quale Stiegler basa le sue tesi principali, è però indubbiamente André Leroi-Gourhan (1977), le cui analisi zooantropologiche sullo sviluppo congiunto dell'evoluzione della corticalizzazione e dell'evoluzione dell'industria litica anteriori alla comparsa di *Homo sapiens* conducono Stiegler a individuare nella tecnica un campo di

studi non riducibile né all'antropologia, né alla biologia, e neanche alla fisica meccanica.

Volendo essere estremamente schematici, due sono i concetti che, messi in rapporto di concausalità, definiscono la comparsa della tecnica, definendo al tempo stesso il processo di ominazione, dunque in una sovrapposizione di antropogenesi e tecnogenesi: *l'esteriorizzazione* da parte degli ominidi di funzioni ed espressioni a seguito dell'emancipazione della mano, e un particolare stato della materia inerte, differente rispetto al "semplice" inorganico, vale a dire uno *stato inorganico organizzato* — organizzato dalla stessa esteriorizzazione, di cui però è condizione materiale di possibilità. «L'invenzione dell'uomo» è il risultato di questa coevoluzione, dove *chi* inventa e ciò che è inventato, uomo e tecnica, tecnica e uomo, si confondono in un unico movimento: «Leroi-Gourhan dice in effetti che è lo strumento, cioè la *techne*, che inventa l'uomo, e non l'uomo che inventa la tecnica. O ancora: l'uomo inventa sé stesso nella tecnica inventando lo strumento "–esteriorizzandosi" tecno-logicamente» (Stiegler, 2023, p. 175).

Tale processo è letto da Stiegler come una particolare ed eterodossa declinazione della *différance* derridiana nell'articolazione dell'organico e dell'inorganico. Se per Derrida (1968) la *différance* come traccia coincide con la storia della vita in generale, Stiegler pensa a una «*différance* della *différance*» quale elemento di rottura in tale storia che emerge con l'esteriorizzazione tecnica del vivente in cui si dà il «passaggio da una *différance* genetica a una *différance* non genetica, una '*physis* differita'» (Stiegler, 2023, p. 216). In quest'ottica Stiegler, a costo di venire meno al protocollo derridiano della decostruzione, pensa a una *différance* che si dà a partire dall'esteriorizzazione tecnica — non prima — e si concretizza nel processo co-evolutivo dell'uomo e della tecnica.

### 1. Il punto di vista dell'epifilogenesi

L'esteriorizzazione tecnica, per quanto rappresenti una rottura con la vita puramente biologica, non implica una separazione dicotomica dalla natura nel senso di un esonero e un'emancipazione da quest'ultima, bensì una organizzazione della vita, del tutto inedita e non programmata geneticamente, che inaugura il processo di organizzazione dell'inorganico, organizzandosi a sua volta attraverso di esso. Ora, in questo processo d'esteriorizzazione come passaggio «da una *différance* genetica a una *différance* non genetica», Stiegler, radicalizzando la prospettiva di Leroi-Gourhan (1977), vede la condizione di possibilità dell'apertura del tempo come risultato dell'anticipazione tecnica,

che si traduce nella dimensione del futuro e nella consapevolezza della finitudine. È l'apertura perciò dell'esistenza presente, tesa verso l'avvenire, la cui condizione di possibilità è tuttavia la sedimentazione del passato mediante una forma di memoria esteriorizzata, che permane nel tempo e garantisce la propria trasmissibilità. In quest'ottica, la selce rappresenta, da alcuni milioni di anni, il primo supporto di memoria e di registrazione dell'esperienza, configurandosi così come condizione materiale di possibilità per la costituzione del passato e per l'anticipazione, quindi, per la costituzione del futuro. Ecco allora la tesi originale di Stiegler: attraverso l'accoppiamento riflessivo della psiche e della materia inorganica a partire dalla selce, si genera una forma di memoria artificiale, né propriamente filogenetica, né semplicemente epigenetica, bensì «epifilogenetica», nel senso della sedimentazione e stratificazione di esperienze e memorie degli individui, o epigenesi successive, conservate dal supporto inorganico, che essa rende trasmissibile attraverso le generazioni, sebbene al di fuori del programma genetico. È questa «la continuazione della vita con altri mezzi rispetto alla vita», l'epifilogenesi, da intendersi come «una rottura con la vita pura, nel senso che nella vita pura l'epigenesi è precisamente ciò che non si conserva» (Stiegler, 2023, p. 183). Tale rottura, come anticipato, non produce una dicotomia tra natura e cultura, bensì una complessificazione della relazione tra i due termini. A differenza dell'antropologia filosofica di Gehlen, la prospettiva tecno-logica di Stiegler non emancipa dialetticamente l'uomo dalla Natura, bensì, attraverso la relazione epifilogenetica dell'umano e della tecnica, dell'organico e dell'inorganico, intreccia ancor più il primo nelle maglie della seconda.

È a partire da questo milieu paleoantropologico che Stiegler intende ripensare l'analitica esistenziale del *Dasein*, provando a portare fino alle estreme conseguenze le considerazioni heideggeriane sul rapporto tra temporalità autentica e tempo misurabile presenti in *Il concetto di tempo* (Heidegger, 1998), che sviluppano un intreccio non riducibile all'opposizione di temporalità autentica e inautentica presente invece in *Essere e tempo* (Heidegger 2005). Ed è questo il tema che non solo dà senso al titolo *La tecnica e il tempo*, dove la prima è condizione per l'apertura della temporalità umana, bensì anche, come vedremo, al sottotitolo, relativo al mito di Prometeo ed Epimeteo, nella misura in cui la tecnica in quanto esteriorizzazione della coscienza sulla materia inorganica è il paradosso di un ritardo (dell'interno che ancora non è definito), rappresentato da Epimeteo, che è al tempo stesso un anticipo (sull'esterno), la cui figura è quella di Prometeo.

Sintetizzando il filo argomentativo della prima parte di *La colpa di Epimeteo*, e selezionando solo ciò che serve alla nostra argomentazione, si può

affermare che Stiegler miri a evidenziare una sorta di vizio cerebralista nel pensare l'origine dell'uomo con cui nasce l'antropologia filosofica di Rousseau e che finisce per riemergere sia nelle tesi di Leroi-Gourhan, sia, *mutatis mutandis*, nell'analitica esistenziale heideggeriana. Il punto di partenza critico, o più precisamente decostruttivo, è allora il *Saggio sull'origine della disuguaglianza*, in cui Rousseau (1972) propone l'idea dell'origine e della «caduta» dell'uomo: vi sarebbe dapprima l'uomo «originario», morfologicamente uguale a noi ma che permane nella purezza dello stato di natura prima della corruzione, a cui succede l'uomo della cultura, della tecnica e della società, che rappresenta una «caduta» dalla prima origine, dettata dall'esteriorizzazione tecnica. Tale caduta è dunque una sorta di seconda origine, che rappresenta anche l'origine della libertà, ma che per il filosofo del *Contratto sociale* è nondimeno il risultato di «un accidente esteriore, che non proviene dalla natura dell'uomo: gli accade e lo distorce» (Stiegler 2023, p. 160). Il punto di vista stiegleriano non può che essere agli antipodi: «il discorso di Rousseau 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» (Stiegler 2023, p. 174). È allora Leroi-Gourhan, in un primo ma decisivo momento, a offrire l'alternativa e, parimenti, a permettere un punto di vista *altro* rispetto a quello dell'antropologia filosofica, vale a dire la prospettiva della relazione che Stiegler definisce epifilogenetica tra l'uomo e la materia. Così, il discorso accantona la finzione originaria del *Saggio sull'origine della disuguaglianza* per immergersi nelle analisi zooantropologiche e neuroantropologiche dell'evoluzione corticale in rapporto all'evoluzione litica, che Leroi-Gourhan (1977) analizza fin dall'apertura plastica della corteccia nell'interazione con la selce da parte dei primi ominidi, per giungere al suo compimento con *Homo sapiens*, quando cioè la corticalizzazione non evolve più. Durante alcuni milioni di anni, l'accoppiamento della corteccia cerebrale e della selce determina una doppia plasticità riflessiva, per cui «la durata della materia minerale informa, e allo stesso tempo è informata, dalla fluidità dell'imateria 'spirituale'» (Stiegler 2023, p. 185). Ora, sebbene Stiegler accolga senza resti questo processo durante tutta la fase di evoluzione corticale, non accetta la separazione oppositiva introdotta da Leroi-Gourhan tra una coscienza puramente tecnica, quella che il paleantropologo rintraccia a partire dallo zinjantropo (i cui resti sono risalenti a circa 3 milioni di anni), e una coscienza propriamente spirituale, che si manifesterebbe solo a partire da *Homo sapiens*

come riflesso del compimento evolutivo della corteccia cerebrale. Tale separazione non condurrebbe infatti ad altro che al ristabilimento delle due origini, dove solo la seconda riguarda l'uomo propriamente tale. La tesi di *La tecnica e il tempo* consiste invece nell'affermare che, dal momento in cui comincia l'epifilogenesi, nel definire la memoria umana non è più possibile separare la corteccia dalla materia che conserva informazione e che predetermina le forme in cui può evolvere l'esteriorizzazione e, dunque, la stessa coscienza, sia essa tecnica o spirituale.

Il difetto di questa logica è della stessa natura di quello che Leroi-Gourhan ha scoperto in Rousseau. Ciò che quest'ultimo vede aggiungersi al fisico era già presente in precedenza della prima origine: l'esteriorizzazione tecnica non è che la continuazione del movimento stesso della vita. Ora, esattamente la stessa cosa si può dire della "seconda origine": non c'è perché la differenziazione tecnica presuppone un'anticipazione piena e completa, sia operativa che dinamica, già nell'australantropo, e tale anticipazione non può che essere un rapporto con la morte, il che significa che anche l'intellettualità simbolica ci deve già essere. L'intellettualità riflessiva non si aggiunge all'intelligenza tecnica. Ne era già la base. Assumendo nuove forme, forme che ci sono familiari, non fa altro che continuare in nuove configurazioni protesiche (Stiegler 2023, p. 204).

L'epifilogenesi è per Stiegler non solo ciò che rende non più necessario l'argomento della seconda origine, ma anche quello di un'origine in quanto tale, un'origine della specie, dal momento che questa memoria non è più specifica. L'anticipazione e l'intellettualità riflessiva si danno a partire da una soglia che non è prodotta unicamente dal cervello, come indicherebbe Leroi-Gourhan, bensì dalla relazione epifilogenetica e, dunque, dall'epifilogenesi come necessario supporto coevolutivo sempre già presente, la cui comparsa è il risultato del riflesso tra la corteccia e la selce. Questo è il punto di vista *altro* che Stiegler adotta, il punto di vista non più dell'uomo come specie, bensì dell'epifilogenesi, dal quale scorge l'opportunità di ripensare il rapporto tra il *chi*, ossia il *Dasein*, e il *cosa*, vale a dire l'artefatto, all'interno dell'analitica esistenziale per decostruirne la logica oppositiva dell'autenticità e dell'inautenticità. In particolare, il salto dall'antropologia all'analitica esistenziale e, più in generale, alla fenomenologia, si produce attraverso un'analogia precisa: allo stesso modo in cui «Leroi-Gourhan separa e fondamentalmente oppone, da un lato, la tecnicità e, dall'altro, il rapporto con la morte e quindi l'intelligenza 'riflessa' [...], Heidegger oppone tempo del calcolo (tempo inautentico della misura, del tentativo di 'determinare

l'indeterminato') e tempo autentico come rapporto alla morte» (Stiegler 2023, p. 220).

Riconoscendo comunque il gap disciplinare di quest'analogia, preceduta del resto da quella tra la «caduta» di Rousseau e la «seconda origine» di Leroi-Gourhan, Stiegler propone come ponte il mito di Prometeo ed Epimeteo, in quanto narrazione dell'origine della tecnica e della mortalità, dunque dell'uomo, nelle versioni di Esiodo, Eschilo e Platone, la cui funzione non è però meramente di raccordo interdisciplinare. Componente tragica, dunque non metafisica, dell'analisi stiegleriana, il mito svolge una funzione decostruttiva nei confronti della natura umana, in quanto discorso sull'origine dell'uomo che rivela in realtà un suo «difetto d'origine» costitutivo, ossia l'impossibilità di stabilirla dal punto di vista sia della filosofia che dell'antropologia. L'operazione consiste nel confermare e affinare la tesi di una tecnicità originaria dietro la pretesa origine dell'uomo, dunque nell'evidenziare quello che il filosofo francese definisce come un «difetto di origine», rappresentato dalla *colpa* di Epimeteo.

## 2. Epimeteo come personaggio concettuale

Nel mito riportato nel *Protagora*, la colpa di Epimeteo risiede nel dimenticare di fornire le capacità agli umani per la sopravvivenza, determinando così un ritardo congenito della specie. Tale colpa anticipa quella di Prometeo, ossia rimediare al difetto di origine dell'uomo con il furto del fuoco, che rappresenta l'invenzione della tecnica, e che fa scoprire all'uomo la propria finitudine. Prima di questa invenzione, non c'è ancora l'uomo e non si può quindi parlare di origine: «All'origine ci sarà stato solo il difetto, che è appunto il difetto d'origine o l'origine come difetto» (Stiegler, 2023, p. 228). Per rimediare alla colpa del fratello, Prometeo dona all'uomo la possibilità di essere fuori da sé, di esteriorizzare, di anticipare e dunque di essere nel tempo, di essere mortali: «Da questo mito in poi, l'"esteriorizzazione" richiama immediatamente la socializzazione come rapporto con la morte, anticipazione» (Stiegler, 2023, p. 224). Tale anticipazione è ciò che Heidegger traduce nell'essere-per-la-fine, dimenticando però, agli occhi di Stiegler, proprio Epimeteo e, attraverso la sua figura, l'*epimetheia*. «Prometeo ed Epimeteo, inseparabili, costituiscono insieme 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» (Stiegler, 2023, 240-241). È questa l'ambiguità tragica, pre-metafisica, per cui l'origine della *prometheia*, dell'anticipo, è il

difetto del ritardo nell'origine, l'*epimetheia*. Ora, come anticipato sopra, Stiegler mostra che Heidegger, in *Il concetto di Tempo*, tentenna su questo rapporto (Heidegger 1998), mentre in *Essere e tempo* finisce per espungere l'intreccio dell'*epimetheia* e della *prometheia*, ossia del ritardo e dell'anticipazione, al fine di evitare che la temporalità autentica dipenda dall'ente intramondano che è l'oggetto tecnico o il supporto di memoria. Ed è precisamente tale intreccio a impedire «di opporre il tempo autentico da un lato e il tempo del calcolo e della preoccupazione dall'altro» (Stiegler 2023, p. 227).

La questione dirimente è lo statuto ontologico del «già-qui», che Stiegler lega alla figura di Epimeteo. Attraverso tale figura, latrice del difetto d'origine che cortocircuita la domanda sull'origine dell'uomo e la rinvia alla tecnicità, Stiegler traduce dapprima l'epifilogenesi nell'*epimetheia* tragica, che si lega alla *tecnicità* e soprattutto si manifesta come conoscenza riflessiva in rapporto alla finitudine e come *eredità*, in un senso assimilabile al mondo in cui si trova gettato il *Dasein*: «*Epi-* porta con sé il carattere dell'accidentalità, della fattualità fattizia, una passibilità primordiale. In quanto *metheia*, cioè *mathesis*, si tratta di un (essere) passato condiviso: la conoscenza è primordialmente trasmissione. *Epimetheia* significa eredità. [...]. *Epimetheia* significherebbe quindi anche tradizione – originata da una colpa già sempre presente, che è la tecnicità stessa» (Stiegler 2023, p. 245). Dato che Epimeteo all'inizio non pensa, non riflette e dimentica, diviene l'espressione dell'*epimetheia* solo in due tempi, che lo conducono dalla distrazione colpevole alla saggezza che riflette sull'esperienza, dunque sul passato.

A questa prima traduzione segue quella che dall'*epimetheia* conduce al concetto fenomenologico ed esistenziale del già-qui, che si presenta come l'eredità del passato nelle forme degli artefatti e di qualsiasi supporto materiale di memoria: «già-qui come essenzialmente protesico (accidentale), che non si manifesta mai se non come *cosa*, e che apre la sua [del *Dasein*] relazione al tempo, lungi dall'esserne lo snaturamento» (Stiegler 2023, p. 220). Il già-qui rappresenta la spazialità protesica del *Dasein*, ossia il suo essere gettato in un mondo di cose significanti che lo precede, che il *Dasein* eredita come il suo passato che tuttavia non è propriamente suo, poiché non l'ha vissuto, al quale attinge necessariamente attraverso la mediazione tecnica — linguaggio, scrittura, tracce in generale — della protesicità: «Questo mio passato è ereditato solo nella misura in cui non è il mio passato: deve esserlo. Lo sarà solo in contraccolpo (nel contraccolpo della “risoluzione”)» (Stiegler 2023, p. 246). Questo contraccolpo è per Stiegler analogo a quello del mito: così come Prometeo raddoppia la colpa di Epimeteo, «il *Dasein* raddoppia il suo passato» (Stiegler 2023, p. 273) nell'anticipare l'essere-per-la-fine. Ed è ciò che il filosofo



francese riscontra in *Il concetto di tempo*, in cui Heidegger descrive la temporalità del *Dasein* come il risultato di un'articolazione di quest'ultimo con l'orologio. In questa articolazione, una forma di tempo calcolato, dunque il tempo tecnologico del *cosa*, sarebbe costitutivo della temporalità del *chi*, ossia del *Dasein* che raddoppia il suo passato appoggiandosi sullo strumento tecnico, sul *cosa*, al punto da fare pensare a Stiegler che «il modo d'essere temporale del *chi* è lo stesso del modo d'essere temporale del *cosa*» (Stiegler 2023, p. 245). In tal senso, l'intreccio dell'anticipazione ontogenetica del *chi* e dell'eredità epifilogenetica del *cosa* «contraddice assolutamente la possibilità di opporre il tempo autentico da un lato e il tempo del calcolo e della preoccupazione dall'altro» (Stiegler 2023, p. 227). Sono però questo intreccio e questo raddoppiamento a finire per essere rimossi da Heidegger in *Essere e tempo*, in cui la temporalità autentica viene scotomizzata dalla temporalità del calcolo e dal rapporto con gli artefatti. Da qui diviene facile constatare che Epimeteo rappresenti l'impensato di Heidegger, il quale nella sua comprensione del tempo finirebbe per caratterizzarlo a partire dall'anticipazione del futuro come essere-per-la-fine, perciò unicamente dal lato di Prometeo.

Non si tratta però di un oblio specificamente heideggeriano, bensì di una sorta di destino filosofico a cui sembra legarsi Epimeteo. Ora, se quest'ultimo è sicuramente colpevole di una dimenticanza originaria, Prometeo lo è per il furto del fuoco, ossia il gesto stesso di invenzione della tecnica. Prometeo raddoppia la colpa di Epimeteo, ma così facendo, nelle interpretazioni filosofiche tradizionali del mito, secondo Stiegler ne innesca anche il processo di svalorizzazione e oblio, se non di rimozione:

Epimeteo non è solo lo smemorato, la figura dell'essenziale distrazione in cui consiste l'esperienza (in quanto ciò che accade, ciò che passa, che, una volta passato, deve essere digerito), è anche il dimenticato. Il dimenticato della metafisica. Il dimenticato del pensiero. E il dimenticato dell'oblio quando il pensiero pensa a sé stesso come oblio. Ogni volta che parliamo di Prometeo, dimentichiamo questa figura dell'oblio che è come la verità che arriva sempre troppo tardi: Epimeteo. È sorprendente che questa figura del dopo, del ritorno dal disfacimento dell'esperienza, di questa *epimetheia* che dà il nome al pensiero stesso, non solo non sia al centro del pensiero fenomenologico della finitudine, ma ne sia addirittura esclusa. [...] La figura solitaria di Prometeo (che si trova, per esempio, nel Discorso sull'affermazione dell'università tedesca) è priva di significato (Stiegler 2023, p. 226).

Ciò che nello specifico interessa a Stiegler è che, una volta espunto dal rapporto con Prometeo nel discorso fondativo sulla tecnica, Epimeteo finisce per essere rimosso come concausa dell'anticipazione tecnica, come ritardo e difetto necessari. Al contrario, e come risposta a questo destino, nell'interpretazione stiegleriana del mito riletto mettendo in primo piano l'operato di Epimeteo, Prometeo è poco più di una comparsa, il comprimario o la controfigura concettuale di suo fratello. Non che non sia presente, lo è sempre, ma paradossalmente cristallizzato, non perché incatenato dopo il furto del fuoco, ma immobile nel gesto dello slancio, nel germe dell'anticipazione che costituisce la *prometheia*. A Stiegler basta quello per creare la relazione tra ritardo e anticipazione. Oltre a ciò, non è difficile notare come nel mito non compaiano, o almeno non con la chiarezza e la perentorietà espresse da Stiegler, gli elementi che quest'ultimo adduce per collegare il rapporto tra i due titani alle questioni della temporalità e dell'epifilogenesi.

In tal senso, sembra possibile vedere all'opera, da parte del filosofo francese, un processo di postproduzione filosofica nei confronti del mito. Attraverso questo processo, la figura mitologica di Epimeteo subisce una metamorfosi che lo conduce a diventare, nel lessico di Deleuze e Guattari, il «personaggio concettuale» più attivo e longevo all'interno della filosofia di Stiegler, nonché il primo e sicuramente il più performante nella prima fase del pensiero stiegleriano. A ben vedere infatti, il modo in cui Stiegler analizza il ruolo del Titano nel mito del *Protagora* corrisponde, per un numero più che sufficiente di elementi, alla definizione che Deleuze e Guattari offrono dei personaggi concettuali, e concretizza anche molti dei compiti e dei tratti essenziali di questi ultimi.

Come è noto, in *Che cos'è la filosofia?* Deleuze e Guattari presentano la filosofia come disciplina la cui funzione consiste essenzialmente nel creare concetti. Questa prospettiva costruttivista, applicata all'intera storia della filosofia, si compone di tre elementi o, meglio, di tre operazioni simultanee: tracciare o instaurare un piano d'immanenza come «taglio sul caos» e punto di vista pre-filosofico<sup>1</sup>, nel senso della condizione preliminare alla creazione dei concetti e come «ciò che spetta di diritto» al pensiero (Deleuze & Guattari 2002, p. 61); inventare i personaggi concettuali atti a tracciare il piano d'immanenza; creare, con l'ausilio dei personaggi, i concetti, articolandone le componenti estratte da un campo d'esperienza, dalle altre discipline o da altri concetti, e

---

<sup>1</sup> «Se la filosofia comincia con la creazione dei concetti, il piano d'immanenza deve essere considerato pre-filosofico [...] nel senso di una comprensione non concettuale cui i concetti stessi rinviano», Deleuze & Guattari 2002, p. 31.

distribuendoli sul piano tracciato. In quest'ottica, ogni pensatore ha il proprio o i propri personaggi, che possono essere dichiarati, espliciti, impliciti o ricostruibili dal lettore. Questi ultimi possono essere inventati direttamente dal filosofo, come l'Idiota di Cartesio o il giudice del tribunale della ragione per Kant, ma sono spesso figure dei miti come Dioniso, della letteratura come Alice, della storia come il borghese e il proletario, o profili generali, come l'amico per l'origine della filosofia. In ogni caso, determinati tratti del personaggio concettuale insistono nell'argomentazione del filosofo, e in particolare tratti dinamici, relazionali, patici, giuridici ed esistenziali. Sono tratti che possono essere già presenti nei personaggi della finzione letteraria o nei tipi psicosociali da cui si estrae il personaggio concettuale, ma vengono ostentati e rifunzionalizzati dal pensatore in base alla sua necessità e al suo obiettivo filosofico.

Se pensiamo alla necessità filosofica di Stiegler, ossia giungere a pensare l'impensato della filosofia, vale a dire la tecnica come apertura della temporalità ed epifilogenesi, ecco allora che Epimeteo smemorato e dimenticato sembra avere tutte le carte in regola per incarnare un personaggio concettuale assolutamente strategico. Ora, volendo applicare le funzioni specifiche dei personaggi concettuali, il punto di vista di Epimeteo è da intendersi come il piano d'immanenza a partire dal quale Stiegler può creare i suoi concetti e su cui distribuirli. E questo punto di vista, questo piano d'immanenza, è quello dell'epifilogenesi, di cui appunto Epimeteo è il personaggio concettuale.

Stiegler seleziona alcuni tratti intensivi di Epimeteo, le cui categorie di riferimento, ancora una volta, possono essere lette in perfetta sovrapposizione con quelle enucleate da Deleuze e Guattari. Così, nella composizione della sagoma filosofica di Epimeteo intervengono tratti patici (difetto della memoria), esistenziali (colpa), giuridici (con che diritto si assume la responsabilità di distribuire le qualità agli esseri viventi) e relazionali (il rapporto con suo fratello, con gli uomini e con gli dei). Oltre ai tratti del personaggio in sé, vi sono quelli già richiamati dell'*epimetheia*: riflessività e saggezza a posteriori, sapere dell'esperienza, tradizione che si radica nella tecnicità originaria. A questi Stiegler vi aggiunge il tratto ricettivo, ossia il fatto che Epimeteo, oltre ad essere lo smemorato, è anche il dimenticato dalla filosofia. L'insieme di questi tratti è così messo all'opera sul piano concettuale, non solo nel commentare il mito e metterlo in relazione con Rousseau, Leroi-Gourhan, Heidegger e Husserl, ma per farne un autentico agente decostruttivo. Il filosofo francese usa infatti la denuncia della rimozione della tecnica, e perciò anche di Epimeteo, come un grimaldello nei confronti dell'ordine del discorso sviluppato dai filosofi che egli via via analizza. Questi ultimi vengono sottoposti

a “perquisizioni” concettuali, a volte più meticolose, a volte più superficiali, miranti a trovare la parola o il filo del discorso con cui la tecnica viene esclusa in favore di un principio trascendente, metafisico, logocentrico o antropocentrico.

Inoltre, quella che può essere intesa come la vendetta di Epimeteo non si arresta con il primo tomo di *La tecnica e il tempo*, ma si manifesta lungo tutto l'arco della produzione filosofica di Stiegler, imbattendosi su altri autori, sia moderni che contemporanei, tutti in qualche modo rei di aver rimosso la questione della tecnica e, con essa, l'epifilogenesi e il paradosso dell'esteriorizzazione da cui per Stiegler occorre sempre partire per sviluppare il pensiero filosofico nelle sue varie declinazioni: teoretico, morale, politico, economico, giuridico, estetico o ecologico.

### 3. *Hermes e la politica della memoria: dall'ermeneia al web ermeneutico (e ritorno)*

Occorre comunque dire che Epimeteo non è il solo personaggio concettuale, nelle fasi successive del pensiero stiegleriano emergeranno altre figure con un'analogia funzione. Oltre a ciò, se è vero che *La colpa di Epimeteo* non erge Prometeo a personaggio concettuale, si assiste tuttavia, come conseguenza della colpa di quest'ultimo, all'emergere di un altro personaggio, sempre proveniente dal mito, ossia Hermes, come supplemento razionale di fronte all'invenzione della tecnica, alla scoperta della mortalità, e alla conseguente necessità della politica per la comunità che sorge dal difetto epimeteico. Se Epimeteo può essere considerato saggio, è solo «saggio a posteriori» in quanto espressione di un sapere riflessivo; tale forma di sapere, per via del difetto di origine che esso scatena, non può svilupparsi da sola ed è in tal senso che ha bisogno di Hermes: «La comunità politica si costituisce solo nella memoria del sacrificio originario indissociabile dalla colpa prometeica, dove si vede anche che religione e polis sono indissolubilmente comprese, nella Grecia arcaica, a partire dalla mortalità come deviazione originaria da ogni origine, cioè come tecnicità, riflesso ambiguo, rubato, fin troppo umano della potenza» (Stiegler 2023: 230). Hermes, messaggero degli dei, incarna cioè l'*ermeneia* come terzo termine tra l'*epimetheia* e la *prometheia*, e come latrice dei sentimenti del rispetto (*aidos*) e della giustizia (*dikè*) in quanto saperi ermeneutici che «nascono dalla *techne* per raddoppiarla», ossia per garantire l'esistenza e la permanenza della comunità:

È Hermes l'araldo che viene a portare *dikè* e *aidos*, questi sentimenti che sono anche conoscenza: sono sentimenti e/o conoscenza ermeneutica. Sia

---

la *dikè* che l'*aidos* devono essere interpretati [...] Il significato di *dikè* e *aidos* non è dato, fa difetto [...]. Ogni volta, in ogni situazione di decisione, in ogni necessità che apre sempre una falla, è necessario inventare il loro significato nell'*ermeneia* – che include indiscutibilmente *prometheia* ed *epimetheia*. L'*ermeneia* significa, nel linguaggio comune, espressione ed elocuzione, traduzione e interpretazione (Stiegler 2023, p. 241).

In questo primo libro di Stiegler, Hermes non soddisfa totalmente le condizioni del personaggio concettuale (tracciare un nuovo piano di immanenza e contribuire alla creazione concettuale), ma lo farà nella fase successiva del pensiero stiegleriano, quella farmacologica, in cui il filosofo francese svilupperà ciò che nello stesso *La colpa di Epimeteo* definisce come «la politica della memoria» (Stiegler, 2023, p. 312). Tale politica verrà infatti affidata anche all'ermeneutica, declinata appunto politicamente e applicata alle tecnologie digitali, con l'obiettivo di porre le basi teoriche, sia filosofiche sia informatiche, per lo sviluppo di un web ermeneutico (Stiegler 2019).

Se per Stiegler non è necessario smettere di interpretare il mondo per passare a trasformarlo, bensì occorre precisamente interpretarlo per poterlo trasformare, tale interpretazione ha dunque una valenza essenzialmente politica: è un'ermeneutica politica. È così che Hermes, i cui tratti concettuali sono presenti ancora solo sullo sfondo nel primo tomo della serie *La tecnica e il tempo*, nella fase successiva diventerà il secondo personaggio concettuale, meno definito esistenzialmente ma in grado di orientare i compiti e le funzioni della farmacologia, ossia della prospettiva teoretica, estetica e politica che pensa la tecnica come un *pharmakon*, nel senso di un vettore al contempo destituente e costituente della realtà umana<sup>2</sup>.

Molto brevemente, gli elementi che costituiscono tale vettore farmacologico sono il processo di *grammatizzazione*, definito come «la storia tecnica della memoria» (Stiegler 2014, p. 89), che consiste nella discretizzazione e archiviazione materiale dei gesti e dei flussi temporali individuali e collettivi attraverso cui si sviluppa l'epifilogenesi e si veicola ogni forma di sapere, e la *ritenzione terziaria*, che della grammatizzazione è l'unità fenomenologica minima e indica la forma esteriorizzata e pubblica della memoria in quanto

---

<sup>2</sup> Sebbene il concetto stiegleriano del *pharmakon* provenga dalla lettura che Derrida (1978) ha fatto del *Fedro* platonico, la proposta concettuale di Stiegler si allontana decisamente da quella del suo maestro. Da agente decostruttore della metafisica della presenza e del logocentrismo, quale è in Derrida, il *pharmakon* stiegleriano, che coincide con la ritenzione terziaria, diventa l'elemento centrale attraverso il quale ripensare la politica, l'economia, la filosofia e la produzione di saperi in generale. Per un'analisi del *pharmakon* in Stiegler cfr. Vignola 2015.

traccia materiale esterna alla coscienza. Rispetto a quest'ultima, la ritenzione terziaria ne rappresenta la condizione di possibilità, in quanto sovradetermina la composizione delle ritenzioni primarie del presente (percezioni) e di quelle secondarie provenienti dal passato (i ricordi propriamente tali).

Se si rende necessaria una politica della memoria è precisamente perché l'effetto della grammatizzazione, attraverso il supporto delle ritenzioni terziarie, consiste nell'orientare i comportamenti presenti e futuri dei gruppi umani, determinando così anche le condizioni di possibilità dei processi di soggettivazione, ossia di ciò che Stiegler, sulla scorta di Simondon (2001), pensa come l'articolazione delle individuazioni psichiche e collettive che compongono il tessuto sociale di ogni società<sup>3</sup>. Nella prospettiva farmacologica, la grammatizzazione può cioè funzionare come supporto dei processi d'individuazione, oppure come un elemento inibente questi stessi processi, il cui effetto collaterale è la perdita progressiva dei saperi che legano gli individui di una società e contribuiscono al suo sviluppo in rapporto alle tecnologie<sup>4</sup>. In quest'ottica, «la questione non è, in fin dei conti, quella di opporsi alla grammatizzazione, [...] bensì di comprendere la misura delle nuove questioni farmacologiche che essa pone» (Stiegler 2014, p. 182).

La ritenzione terziaria è perciò il *pharmakon* su cui si gioca la dimensione economica e politica di una società, da Stiegler concepita come un'organologia generale, vale a dire un sistema aperto e processuale di relazioni trasduttive tra i tre tipi di organi che definiscono la realtà sociale: gli organi psicofisiologici degli individui, gli organi artificiali (le ritenzioni terziarie) e le organizzazioni sociali, intendendo queste ultime all'interno di un bacino semantico che comprende le istituzioni vere e proprie, le legislazioni, i linguaggi, ecc.. In quanto organo artificiale, la ritenzione terziaria rappresenta l'anello di congiunzione tra gli altri due organi, ed è per tale ragione che si tratta sempre di una questione politica, dalla scrittura nella polis greca alla stampa nella modernità, fino alle piattaforme digitali del XXI secolo.

Riguardo quest'ultimo caso sia permessa un'ulteriore digressione, dato che è soprattutto nell'epoca digitale che Stiegler vede la necessità di una riattualizzazione dell'ermeneutica in chiave politica. A partire da *La società automatica* Stiegler (2020) registra il compiersi di uno stadio ulteriore della

<sup>3</sup> Per una ricognizione critica dell'argomento, cfr. Buongiorno 2023.

<sup>4</sup> Per un approfondimento di tale tematica prima ancora della formulazione farmacologica, cfr. Nigrelli 2023. Per una ricognizione relativa alla fase farmacologica e ai suoi sviluppi, cfr. Baranzoni 2016. Per un'analisi degli elementi etico politici in Stiegler, cfr. inoltre Fanciullacci 2016 e Lucci 2023.

grammatizzazione, quello digitale, in cui la discretizzazione dei comportamenti e dei flussi psichici, che avviene mediante il calcolo computazionale, è divenuta estremamente ipertrofica, al punto da esercitare quella che Antoinette Rouvroy e Thomas Berns (2012) definiscono una forma di governamentalità algoritmica tanto totalizzante quanto annichilente nei confronti dei processi d'individuazione psichica e collettiva. Questo tipo di governamentalità, integrata dal capitalismo 24/7 descritto da Jonathan Crary (2013), secondo Stiegler conduce a una «società dell'iper-controllo» che finisce per diventare una «dissocietà» automatica (Stiegler 2019, p. 360), in cui la calcolabilità delle relazioni sociali anticipa e di fatto scongiura ogni comportamento o volontà radicalmente alternativi e azzera le singolarità individuali e collettive che dovrebbero formare e trasformare i saperi e i linguaggi condivisi. Sulla scorta di Nietzsche, il filosofo francese concepisce questo processo come una forma di nichilismo organologico, in cui di fronte all'automazione generalizzata e alla piattaformaizzazione delle istituzioni e di sempre più aspetti della vita, si atrofizzano le relazioni tra i diversi organi che compongono la società, spariscono progressivamente i saperi e si indeboliscono i legami sociali.

La risposta farmacologica a questo fenomeno nichilista è ancora in un certo senso nietzschiana: proprio come Nietzsche, di fronte al positivismo del XIX secolo, aveva proposto come antidoto il prospettivismo dell'interpretazione infinita, per cui «non ci sono fatti, solo interpretazioni», Stiegler intende rispondere al nichilismo digitale con l'ideazione di un web ermeneutico, nel senso di una architettura alternativa del web e di una riformulazione dell'informatica teorica. L'obiettivo consiste nel rimediare all'assolutismo dei Big data attraverso una nuova configurazione della tracciabilità digitale che potenzi nuove forme cognitive e attenzionali, invece di distruggere o cortocircuitare quelle già esistenti. Più in particolare, il web ermeneutico è da intendersi come «uno spazio di pubblicazione delle ritenzioni terziarie digitali dedicato alla formazione di una nuova comunità noetica e politica, fondata sull'imperativo categorico di invertire il processo prepotentemente entropico a carico dell'attuale sistema computazionale, un sistema che serve esclusivamente un capitalismo divenuto esso stesso puramente, semplicemente, esclusivamente e quindi assolutamente computazionale» (Stiegler 2018, p. 253).

Dal punto di vista teorico e politico, questa architettura alternativa del web rappresenta la possibilità di una nuova funzione dell'ermeneutica nell'epoca dell'automatizzazione generalizzata. È con l'idea del web

ermeneutico, nonché con la sperimentazione di dispositivi atti allo scopo<sup>5</sup>, che Stiegler prova a rispondere all'indicazione di Antoinette Rouvroy (2015, s.p.) per cui occorre «reclamare uno spazio per criticare l'ideologia dei Big Data (immanenza ed esaurimento del virtuale), denaturalizzando i dati grezzi [*raw data*] e i *datasets*, portando all'enunciabilità [*speakability*] tutto ciò che non viene facilmente tradotto in dati digitali e che non viene tenuto in conto dalla governamentalità algoritmica». In quest'ottica può essere compresa la valenza politica del web ermeneutico, la cui posta in gioco consiste nel restituire alla ritenzione terziaria il suo «spessore polisemico e plurivoco» (Stiegler 2019, p. 260), promuovendo la noodiversità o differenziazione noetica degli individui e dei gruppi attraverso l'invenzione, lo sviluppo e la pratica sperimentale di dispositivi funzionali alla partecipazione critica e alla contribuzione collettiva nella didattica, nella ricerca e nella vita attiva della politica a tutti i livelli.

Tali tematiche si allontanano tuttavia dalle questioni originarie di *La colpa di Epimeteo*, per cui si rinvia la loro analisi a studi critici precedenti<sup>6</sup>, mentre ci si limita, in queste battute conclusive, a indicare il carattere necessario dell'ermeneutica all'interno della filosofia stiegleriana della tecnica e il rapporto politico tra ritenzioni terziarie ed *ermeneia*. In quest'ottica, occorre innanzitutto segnalare che Hermes, e con lui l'*ermeneia*, sono espressione della necessità della giustizia e della politica per la comunità, e nello specifico del mito, letto da Stiegler, per una comunità che sorge dal difetto d'origine della tecnicità e si trova in balia dell'*eris*, in tutta l'ambiguità di quest'ultima:

L'*eris* umana è ambigua, come tutti i tratti specifici della mortalità, quei quasi “esistenziali” derivanti dalla colpa di Prometeo: complessità e duplicità saranno anche le caratteristiche irriducibili della politica [...]. La religione, la parola, la politica, l'invenzione, tutto questo non è che il colpo essenziale del difetto d'origine. [...] Il logos, come la religione, come la politica, è (fin dalla colpa) tecnico in tutto e per tutto, frutto di un'incompiutezza originaria dell'essere tecnico (Stiegler 2023, pp. 231-234).

Stiegler sottolinea che in questo difetto d'origine costitutivo dell'umanità, l'*eris* rappresenta al tempo stesso la condizione di possibilità della città e «la

---

<sup>5</sup> Per una descrizione del lavoro di sperimentazione territoriale di Stiegler presso l'Institut Recherche et Innovation di Parigi e una articolazione del piano politico e di quello tecnologico, cfr. Gilmozzi 2023. Con particolare riferimento al software *Lignes de temps*, mi permetto di rinviare a Vignola 2016.

<sup>6</sup> Cfr. Vignola 2014; 2015; 2016; Baranzoni & Vignola 2019.



possibilità della sua distruzione (la sua impossibilità)» (Stiegler 2023, p. 241). Al fine di contenere i rischi di tale distruzione, si rende necessaria la *techne* della politica, che per volere di Zeus «sarà condivisa da tutti indistintamente», e che si baserà a sua volta su di un'altra *techne*, quella dell'ermenutica come arte dell'interpretazione.

Ora, se da un lato Stiegler insiste sulla dimensione immediatamente politica dell'ermeneutica, dall'altro lato dedica un'attenzione particolare alla condizione tecno-logica dell'*epimetheia* che sta alla base sia della stessa ermeneutica come forma di sapere che si sviluppa nel rapporto con la tradizione, sia del circolo ermeneutico dell'analitica esistenziale. Nel primo caso, se «la tradizione solleva la questione della trasmissione del sapere», tale trasmissione è per Stiegler (2023, p. 249) sempre «condizionata dalle forme specificamente tecnologiche di registrazione del sapere». Ciò che è valido per l'intera tradizione e per l'ermeneutica come disciplina, nell'ottica del filosofo francese deve allora esserlo anche per ciò che riguarda il circolo ermeneutico, nel senso che la precomprensione deve radicarsi nel passato il cui accesso per il *Dasein* è l'*epimetheia* come già-qui, «la precedenza del suo passato (il passato del *Dasein* lo ha sempre già preceduto)». Tuttavia, come anticipato, secondo Stiegler, in *Essere e tempo* e successivamente, «la fatticità protesica del già-qui non avrà mai avuto alcun carattere costitutivo, non avrà mai partecipato all'originarietà del fenomeno del tempo e, al contrario, si sarà sempre manifestata solo come destituzione d'origine» (Stiegler 2023, p. 243).

Nell'ultima parte di *La colpa di Epimeteo* il già-qui viene concepito come una forma di ricordo materiale — la ritenzione terziaria — attraverso una decostruzione della fenomenologia della coscienza interna del tempo di Husserl (2016), strutturata secondo quest'ultimo in ricordo primario (la ritenzione del presente che accompagna la sua percezione), ricordo secondario (la ritenzione del passato che lo riproduce nel presente), e “coscienza d'immagine”, ossia appunto il già-qui come memoria materiale ed esterna alla coscienza. Per Husserl, mentre la memoria del ricordo secondario si costituisce sempre a partire da un'impressione originaria della coscienza nel suo presente, la coscienza d'immagine è sprovvista di tale impressione. Stiegler mostra invece come quest'ultima incida nella formazione delle altre due forme di ritenzione, primaria e secondaria, al punto che diviene impossibile opporla ad esse nei termini del *chi* e del *cosa*. Decostruendo la fenomenologia della coscienza interna del tempo, Stiegler scorge la possibilità di ritornare un'ultima volta all'analitica esistenziale e alla pretesa temporalità autentica del *Dasein*. L'intenzione del filosofo francese è infatti fare della coscienza d'immagine, ossia il *cosa* che diverrà la ritenzione terziaria, il fondamento della temporalità

*autentica*, che per questa stessa ragione smette di esserla in quanto non può più opporsi all'inautenticità.

In quest'ottica, il *Dasein* è gettato in un mondo che gli preesiste come il suo già-qui epifilogenetico sotto forma di linguaggi, documenti, opere e tracce che costituiscono la «storicità mondana» (*Weltgeschichtlichkeit*) e al contempo rivelano la tecnicità originaria di quest'ultima. Il *chi* è perciò sempre anticipato dal *cosa* attraverso la materialità ereditata del ricordo terziario, mediante la quale può avere accesso al passato che non ha vissuto, e tale accesso è reso possibile unicamente dallo spazio materiale e tecnico del mondo. Per Stiegler, la rinuncia da parte di Heidegger, verso la fine di *Essere e tempo*, ad approfondire il valore ontologico del ricordo terziario per l'accesso alla *Weltgeschichtlichkeit* rappresenta l'ennesima forma di rimozione della tecnica e, parallelamente, del ritardo epimeteico poiché la sua temporalità è unicamente orientata all'anticipazione prometeica dell'essere-per-la-fine. Se nella fase successiva a *La colpa di Epimeteo*, quella appunto farmacologica in cui l'ermeneutica sarà orientata a una politica della memoria, Heidegger rimarrà spesso lontano dal cuore del discorso stiegleriano, sarà anche, se non soprattutto, dovuto alla sua dimenticanza, al suo oblio di Epimeteo.

albengadipaolo@gmail.com

## Bibliografia

- Baranzoni, S. (2016). La funzione della ragione. Per non divenire folli nella società automatica. *aut aut*. n. 371. pp. 61-74.
- Baranzoni, S. & Vignola, P. (2019). "In cammino verso la tecnica. La tappa della società automatica". In: Stiegler, B., *La società automatica I. L'avvenire del lavoro*. Milano: Meltemi Editore, pp. 427-440.
- Berns, T. & Rouvroy, A. (2012). Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'emancipation. *Réseaux*. n. 177, 2012, pp. 163-196.
- Buongiorno, F. (2023). Individuale e collettivo nella teoria delle ritenzioni di Bernard Stiegler: alcune questioni aperte. *Iride. Filosofia e discussione pubblica*. 2/2023. pp. 257-273.
- Crary, J. (2013). *24/7. Late Capitalism and the End of Sleep*. New York: Verso Book.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2002). *Che cos'è la filosofia?*. Torino: Einaudi.

- Derrida, J. (1978). *La farmacia di Platone*. trad. it. S. Petrosino. Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (1968). *Della grammatologia*. A cura di G. Dalmasso. Milano: Jaca Book.
- Fanciullacci, R. (2016). Oltre l'apocalisse. Tecnica, storia e conflitto politico nel pensiero di Stiegler. *aut aut*. n. 371, pp. 46-60.
- Gilmozzi, G. (2023). Farmacologia del divenire iperindustriale. Appunti per «biforcare» dal realismo capitalista. *Iride. Filosofia e discussione pubblica*. 2/2023. pp. 305-320.
- Heidegger, M. (1976). *Saggi e discorsi*. trad. it. di G. Vattimo. Milano: Mursia.
- Heidegger, M. (1998). *Il concetto di tempo*. trad. it. e cura di F. Volpi. Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. (2005). *Essere e tempo*. trad. it. P. Chiodi, F. Volpi. Milano: Longanesi.
- Husserl, E. (2016). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. trad. it. di A. Marini. FrancoAngeli: Milano.
- Leroi-Gourhan, A. (1977). *Il gesto e la parola* (2 voll). trad. it. di F. Zannino. Torino: Einaudi.
- Lucci, A. (2023). Filosofia della tecnica e assiologia. Su antropologia ed etica in Bernard Stiegler. *Iride. Filosofia e discussione pubblica*. 2/2023. pp. 274-288.
- Nigrelli, C. (2023). Figure della sospensione. Una lettura della miseria simbolica. *Iride. Filosofia e discussione pubblica*. 2/2023. pp. 288-303.
- Rousseau, J.-J. (1972). Discorso sull'origine dell'ineguaglianza, in Id. *Opere*. trad. it. di P. Rossi. Firenze: Sansoni.
- Rouvroy, A. (2015) "Algorithmic governmentality: a passion for the real and the exhaustion of the virtual", conference abstract consultabile alla pagina: <https://www.academia.edu/10481275/>
- Simondon, G. (2001). *L'individuazione psichica e collettiva*. trad. it. di P. Virno. Roma: DeriveApprodi.
- Stiegler, B. (2023). *La tecnica e il tempo I. La colpa di Epimeteo*. a cura di P. Vignola. Roma: LUISS University Press.
- Stiegler, B. (2019). *La società automatica. Vol. 1. L'avvenire del lavoro*. trad. it. di S. Baranzoni, I. Pelgreffi e P. Vignola. Roma: Meltemi.
- Stiegler, B. (2018). *The Neganthropocene*, Open Humanities Press.
- Stiegler, B. (2014). *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*. trad. it. P. Vignola. Napoli-Salerno: Orthotes

- Vignola, P. (2014). “La cura dell’intelligenza e l’intelligenza della cura”. In Stiegler, B., *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*. Napoli-Salerno: Orthotes, pp. 9-37
- Vignola, P. (2015). “Il pharmakon di Stiegler. Dall’archi-cinema alla società automatica”. In Cuomo, V. (a cura di). *Medium: dispositivi, ambienti e psicotechnologie*. Napoli: Kaiak. pp. 35-56.
- Vignola, P. (2016). “Mille mani. Scrittura e transindividuale nelle conferenze on line di Bernard Stiegler”. In Pelgreffi I. (a cura di), *Il filosofo e il suo schermo*. Napoli: Kaiak. pp. 61-82.

**Paolo Vignola** è professore invitato di Filosofia della tecnica ed etica del digitale presso la Pontificia Università Antonianum di Roma (2024/2025). Studioso di filosofia francese contemporanea e cofondatore della rivista *La Deleuziana*, dal 2011 al 2020 è stato membro del seminario pharmakon.fr diretto da Bernard Stiegler, e dal 2023 è coordinatore del seminario internazionale Pharmakon Studies. Ha pubblicato numerosi saggi su Stiegler e curato nel 2016, assieme a Sara Baranzoni, il fascicolo 371 di *Aut Aut* a lui dedicato. Ha inoltre tradotto e curato varie opere di Deleuze e Guattari, Derrida e Stiegler. Tra i libri tradotti di quest’ultimo, *La tecnica e il tempo I* e *Prendersi cura*. Tra le sue ultime pubblicazioni, la monografia scritta con F. Domenicali, *Deleuze. Filosofia di una vita* (Carocci 2023).