

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Diretta da GAETANO CHIURAZZI



Ermes e Prometeo:

Sul rapporto possibile tra
ermeneutica e filosofia della tecnica

a cura di
Pietro Prunotto

Platform &
workflow by

OJS / PKP

Anno XVI Numero 1 • 2024

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GAETANO CHIURAZZI

Anno XVI — Numero 1 — 2024

Ermes e Prometeo:

sul rapporto possibile tra ermeneutica e filosofia della tecnica

A cura di Pietro Prunotto

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Trópos è indicizzata nel Philosopher's Index,
nel Catalogo Italiano dei Periodici (ACNP), nel Philosophy Research Index
e nell'European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)

Direttore responsabile

GAETANO CHIURAZZI

Direttore onorario

GIANNI VATTIMO (†)

Fondatori

GIANNI VATTIMO (†), ROBERTO SALIZZONI, GAETANO CHIURAZZI

Redazione

Alberto Martinengo (segretario)

Alice Iacobone (graphics)

Pietro Prunotto (webmaster)

Emanuele Antonelli, Loris Dutto, Paolo Furia, Gian Marco Galasso, Saša Hrnjez, Giacomo Pezzano, Ivan Quartesan, Davide Sisto, Gregorio Tenti

Comitato scientifico

Luca Bagetto (Università di Pavia) — Alessandro Bertinetto (Università di Torino) — Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) — Carla Canullo (Università di Macerata) — Barbara Carnevali (EHESS, Parigi) — Franca D'Agostini (Politecnico di Torino) — Donatella Di Cesare (Sapienza — Università di Roma) — Jean Grondin (Università di Montréal) — Zdravko Kobe (Università di Lubiana) — Federico Luisetti (Università di San Gallo) — Rebeca Maldonado (UNAM, Città del Messico) — Jeff Malpas (Università della Tasmania) — Teresa Oñate (UNED, Madrid) — James Risser (University of Seattle) — Kristupas Sabolius (Università di Vilnius) — Luca Savarino (Università del Piemonte Orientale) — Alexander Schnell (Università di Wuppertal) — Rita Serpytyte (Università di Vilnius) — Richard Schusterman (Florida Atlantic University) — Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) — Luis Uribe Miranda (Universidade Federal do Maranhão) — Robert Valgenti (Lebanon Valley College) — Laurent van Eynde (Université Saint Louis — Bruxelles) — Federico Vercellone (Università di Torino) — Santiago Zabala (Universitat Pompeu Fabra)

Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica sottopone a procedura di referaggio anonimo tutti gli articoli pubblicati. La valutazione avviene, di norma nell'arco di 3–6 mesi, da parte di almeno due referees. La rivista ha un Codice Etico che è pubblicato sui suoi siti ufficiali.

Indirizzo

Gaetano Chiurazzi

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione — Università degli Studi di Torino via Sant'Ottavio,
20 — 10124 Torino (Italia)

tropos.filosofia@unito.it — <https://ojs.unito.it/index.php/tropos/index>

ISSN: 2036-542X

INDICE

ERMES E PROMETEO: SUL RAPPORTO POSSIBILE TRA ERMENEUTICA E FILOSOFIA DELLA TECNICA

- 5 Introduzione
Pietro Prunotto
- 10 Ermes e Prometeo. Tra “ermeneutica” e filosofia della tecnica, a
partire da Jacques Derrida
Andrea Bizzozero
- 32 Ermeneutica dell’umano, ovvero la tecnica
Carlotta Ciarrapica
- 56 La farmacologia dello spirito di Bernard Stiegler di fronte all’arte
cinematografica. Per una ridefinizione
Riccardo Fanciullacci
- 92 Appunti per un’ermeneutica dei media
Tiziano Fossati Levi
- 116 Proletarianization of the Mind: A Media Theory of Artificial
Intelligence after Simondon and Stiegler
Anaïs Nony

- 137 **Ermes dopo Prometeo: la “quasi analitica esistenziale” di Bernard Stiegler**
Pietro Prunotto
- 154 **Il carattere tecnico delle immagini. Riflessioni sulla relazione tra ermeneutica e iconologia a partire da Horst Bredekamp**
Ivan Quartesan
- 169 **Dal parassitismo alla simbiosi. Alcune considerazioni su tecnica ed ermeneutica a partire dal *Don Giovanni* di Molière e Michel Serres**
Riccardo Valenti
- 185 **Dall’Epimeteo dimenticato alla politica di Ermes. Stiegler e la postproduzione filosofica del mito**
Paolo Vignola

SAGGI

- 205 **L’ambivalenza emotiva nell’ebraismo mosaico. Una lettura comparata di *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses***
Leonardo Arigone
- 221 **Au-delà de la répétition. Deleuze avec et contre Freud**
Sara Cocito

Introduzione

PIETRO PRUNOTTO

(Consorzio FINO)

Tra i miti dell'Occidente, quello di Prometeo spicca per importanza e ricchezza, incentrandosi intorno alla genesi stessa dell'essere umano che, grazie al dono della tecnica, si distingue tanto dal divino quanto dall'animale. In questo senso, l'apporto teorico della figura del Titano, e quindi del mito, starebbe nella delineazione dell'uomo, che ritrova nel dono di Prometeo il suo tratto distintivo, come essenzialmente tecnico. Grazie alla tecnica, che si identifica nel Titano, si assisterebbe all'emersione di un nuovo spazio, in cui si insedia la vicenda storica dell'uomo.

Tuttavia, a tal fine – seguendo il *Protagora* platonico – Prometeo non basta. È necessaria anche un'altra figura: Hermes, dio eponimo dell'ermeneutica. Seguendo la versione platonica, il dono del Titano non salva l'uomo: egli rimane disperso e incapace di vivere in comunità. Sarà soltanto l'arrivo di Hermes che, tramite la tecnica politica, permetterà agli uomini di

vivere insieme e quindi di avere effettivamente storia. Questa è, ad esempio, la lettura offerta da Bernard Stiegler: Ermes rappresenta il carattere propriamente ermeneutico di un pensiero che si interroga sull'origine dell'essere umano. In tal senso, dunque, non sarebbe sufficiente concentrarsi solo sull'aspetto tecnico-prometeico per comprendere l'umano, ma questo andrebbe concepito come intrecciato al necessario momento simbolico, a cui sarebbe connessa la natura storica, e quindi di senso, di ogni produzione umana.

Quello ricordato, però, non è l'unico modo di intendere il rapporto tra le due figure: nel *Prometeo incatenato* di Eschilo, infatti, Ermes compare in prima linea tra gli aguzzini del Titano, cercando di punirlo ed estorcergli il segreto che reca con sé, ma finendo sconfitto in astuzia. In questa versione, Ermes assume il ruolo di custode e protettore di un ordine ormai superato proprio dalla novità e dalla sfida posta dal Titano, rendendo così problematico il rapporto tra ermeneutica e filosofia della tecnica.

Assumendo queste due figure come rappresentanti rispettivamente della filosofia della tecnica e dell'ermeneutica, ciò da cui muove il presente volume di *Trópos* è la domanda circa il loro rapporto: filosofia della tecnica ed ermeneutica possono porsi in dialogo? In che modo? In caso di risposta affermativa, in che modo andrebbero riletti l'aspetto ermeneutico e tecnico dell'umano? Il fatto che Ermes giunga dopo Prometeo indica, al di là della prospettiva stiegleriana, l'impossibilità di una filosofia della tecnica senza ermeneutica? Oppure Ermes rimane, come in Eschilo, strenuo avversario di Prometeo e destinato da questi ad essere sconfitto? Che cosa comportano queste alternative per la definizione e il futuro dell'umano?

Il volume si apre con l'articolo di **Andrea Bizzozero**, *Ermes e Prometeo. Tra "ermeneutica" e filosofia della tecnica, a partire da Jacques Derrida*. Bizzozero argomenta, seguendo Derrida, a favore di un legame costitutivo tra Ermes e Prometeo. Attraverso la lettura di *Psyché. Invention de l'autre* e *No apocalypse, not now: à toute vitesse, septt missiles, sept missives*, Bizzozero invita a problematizzare diverse modalità di intendere il rapporto tra ermeneutica e filosofia della tecnica, dirigendosi verso l'importante legame che sussiste tra tecnologia e retorica.

Il secondo articolo, *Ermeneutica dell'umano, ovvero la tecnica* di **Carlotta Ciarrapica**, si muove anch'esso a partire dalla filosofia francese. In *Ermeneutica dell'umano* è centrale il pensiero di Bernard Stiegler, che Ciarrapica analizza accuratamente a partire da alcune sue categorie. Il fine dell'autrice è di indicare come il rapporto tra umano e tecnica non possa che essere originariamente ermeneutico. Argomentando per una circolarità costitutiva tra questi elementi, il titolo dell'articolo assume così una doppia valenza di significato.

Segue il lavoro di **Riccardo Fanciullacci**, *La farmacologia dello spirito di Bernard Stiegler di fronte all'arte cinematografica. Per una ridefinizione*. In esso Fanciullacci, sfruttando la sua vasta conoscenza del testo stiegleriano, propone un'approfondita e fruttuosa ridefinizione di aspetti centrali del filosofo francese a partire dalla questione fondamentale del cinema. Vengono dunque esaminati i contorni dell'analisi farmacologica, in particolare nei riguardi di alcuni aspetti normativi impliciti in essa; in secondo luogo, Fanciullacci sviluppa il primo punto esaminando le potenzialità “neghentropiche” insite in questa rilettura.

L'articolo successivo, *Appunti per un'ermeneutica dei media* di **Tiziano Fossati Levi**, si muove invece in ambito italiano, più specificatamente torinese. L'articolo si interroga sul ruolo dei media nel processo ermeneutico a partire dai testi di Vattimo e Ferraris. In questo modo, Fossati Levi mira a riflettere sullo status ontologico dei media e sul modo in cui questi, e in particolare quelli digitali, riconfigurino la relazione tra uomo e verità. Viene così proposta la necessità di un'ermeneutica dei media, cioè una nuova alleanza tra Ermete e Prometeo.

Il quinto articolo del volume è scritto da **Anaïs Nony** ed è intitolato *Proletarianization of the Mind: a Media Theory of Artificial Intelligence after Simondon and Stiegler*. Anch'esso, come il precedente, affronta la questione dei media, in relazione però all'intelligenza artificiale, attraverso Simondon e Stiegler. Approfondendo i concetti stiegleriani di supplemento, proletarizzazione e capitalismo entropico, in connessione con il pensiero dell'individuazione di Simondon, Nony illustra e discute il ruolo della mediazione all'interno della nostra società contemporanea sempre più avvolta dall'AI.

Il sesto articolo, *Ermete dopo Prometeo: la “quasi analitica esistenziale” di Bernard Stiegler*, scritto da **Pietro Prunotto**, tenta di tratteggiare il rapporto tra ermeneutica e filosofia della tecnica in Stiegler. A tal fine, viene scelto come filo conduttore l'espressione “quasi analitica esistenziale”, utilizzata da Stiegler per descrivere il mito di Prometeo, analizzandola a partire dai confronti attuati da Stiegler con Derrida e Heidegger. Rintracciando in questi due autori rispettivamente l'aspetto tecnico ed ermeneutico, l'articolo termina affrontando direttamente la lettura stiegleriana del mito di Prometeo ed Epimeteo, sottolineando l'importanza del sopraggiungere finale di Ermete, cioè dell'ermeneutica.

L'articolo successivo è di **Ivan Quartesan**, intitolato *Il carattere tecnico delle immagini. Riflessioni sulla relazione tra ermeneutica e iconologia a partire da Horst Bredekamp*. Quartesan affronta il mito di Prometeo in connessione con quello riportato da Plinio il Vecchio sull'origine della pittura. Tramite questo collegamento, Quartesan tematizza la questione del carattere tecnico delle

immagini, base ineludibile tanto per comprendere il loro valore epistemologico, quanto per sottolineare la necessità dell'ermeneutica a ogni livello dell'artificiale. Infine, l'articolo si conclude offrendo il pensiero di Horst Bredekamp come possibile metodologia che tenga unite l'ermeneutica e l'iconologia sulla base proprio del carattere tecnico delle immagini.

Segue l'articolo di **Riccardo Valenti**, intitolato *Dal parassitismo alla simbiosi. Alcune considerazioni su tecnica ed ermeneutica a partire dal Don Giovanni di Molière e Michel Serres*. Valenti offre una nuova linea teorica per affrontare il rapporto tra Hermes e Prometeo. Centrale in questa interpretazione è il concetto di "parassita", che Valenti rilegge approfonditamente a partire dai lavori di Michel Serres. In questo modo, l'importanza dell'ambito francese, già ampiamente testimoniata nel presente volume, ottiene un'ulteriore sfumatura.

Il nono e ultimo articolo della parte monografica è firmato da **Paolo Vignola** e si intitola *Dall'Epimeteo dimenticato alla politica di Hermes. Stiegler e la postproduzione filosofica del mito*. Qui l'autore, forte dei suoi numerosi lavori sul pensiero stiegleriano, offre un'accurata analisi del lavoro compiuto da Stiegler sul mito di Prometeo. Centrale è la figura del fratello Epimeteo come emersione di un nuovo punto di vista all'interno dell'antropologia filosofica: l'epifilogenesi come genesi tanto dell'umano quanto del tecnico. Riconoscendo a Epimeteo il valore di "personaggio concettuale", Vignola prosegue così nella rilettura stiegleriana del mito, rintracciando in Hermes il valore politico dell'ermeneutica all'interno del programma stiegleriano di una "politica della memoria".

Altrettanto originali e promettenti risultano i due articoli raccolti nella sezione *Saggi* del seguente volume. Il primo è di **Leonardo Arigone** e si intitola *L'ambivalenza emotiva nell'ebraismo mosaico. Una lettura comparata di Totem und Tabu e Der Mann Moses*. Al suo interno, Arigone analizza l'importanza del principio psicoanalitico di ambivalenza emotiva nei confronti della figura del padre nell'ebraismo dei tempi di Mosè. L'autore argomenta a favore della possibilità interpretativa di rileggere *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses* come capitoli di un singolo volume, nonché indicando la struttura bipartita del lavoro freudiano su Mosè. La figura della doppiezza, fondamentale in tutto l'articolo, viene così ricondotta all'ambivalenza emotiva degli ebrei nei confronti del proprio capo Mosè, determinata tanto dal rispetto quanto dall'odio.

In chiusura del volume, troviamo l'articolo di **Sara Cocito**: *Au-delà de la répétition. Deleuze avec et contre Freud*. Come nel saggio precedente, ritorna la centralità della figura di Freud, declinata però a partire dalla critica di Deleuze alla nozione freudiana di ripetizione. La precisa analisi compiuta da Cocito sul ruolo della ripetizione in Freud permette di introdurre la diversa lettura

compiuta da Deleuze in *Differenza e ripetizione*. In questo modo, la vita psichica viene reinterpretata: la dinamica dell'inconscio non rimane più ancorata ad una ripetizione statica, quanto compresa nel suo valore di continua novità e differenziazione, la cui valorizzazione resterebbe mancante all'interno della psicoanalisi tradizionale.

pietro.prunotto@gmail.com

Ermes e Prometeo.

Tra “ermeneutica” e filosofia della tecnica, a partire da Jacques Derrida

ANDREA BIZZOZERO

(Pontificia Università Antonianum)

Hermes and Prometheus. Between ‘Hermeneutics’ and Philosophy of Technology, Starting from Jacques Derrida

Abstract: In the need to find models to think about the relationship between hermeneutics and philosophy of technology this contribution intends to highlight the profound, if not constitutive, link that exists between hermeneutics, understood in a broad sense, and technology. The reading of two papers - *Psyché. Invention de l'autre* and *No apocalypse, not now: à toute vitesse, sept missiles, sept missives* - held by Jacques Derrida in 1984, at Cornell University, allows us to investigate in an original way, both the need to problematize differently the way of posing and understanding the relationship between the two terms, and to recognize the urgency and responsibility of thought, as an effective expression of a conscious taking of responsibility. Through Derrida, we can finally recognize the profound and inseparable intertwining between rhetoric and technology, between fabulous production and technical production.

Keywords: Technique, Rhetoric, Fable, Derrida, Responsibility.

Secondo una certa “prassi” filosofica è richiesto, come primo e introduttivo gesto, chiarire o per lo meno esplicitare i termini del discorso in

modo da scioglierli da ogni possibile equivoco o malinteso, oppure per affermarli all'interno di una chiara cornice metafisica. Nel caso specifico, si dovrebbe, a questo punto, definire e circoscrivere l'ermeneutica e la filosofia della tecnica. Tuttavia, la proposta contiene in sé già un germe che mette in discussione l'imperativo scolastico. Infatti, porre Ermes e Prometeo come sentinelle del discorso o come modelli di quanto viene esemplificato con ermeneutica e filosofia della tecnica, invita a percorrere un'altra strada, rispetto a quella delle definizioni preliminari. Anzi, proprio la presenza di Ermes e Prometeo attesterebbe una intrinseca valenza interpretativa della questione, tanto che per introdurla si è ritenuto necessario invitare due figure non più mitologiche, ma, per dirla con Deleuze, concettuali (Deleuze-Guattari 2002: 5-107).

L'ipotesi che inizia a prendere forma è che, in effetti, la figura della contrapposizione non sia la più adeguata ad affrontare, per semplificare, la questione del rapporto tra ermeneutica e tecnica. I contributi di André Leroi-Gourhan, per un verso, gli studi di Gilbert Simondon, per un altro, avevano già mostrato l'importanza della tecnica quale elemento decisivo nel processo di umanizzazione e di individuazione, emancipandola così da una posizione puramente accidentale o accessoria. La generica tecnica diviene strumento esosomatico dell'umano, "fatto" dell'umano e che fa l'umano, lo costituisce, lo racconta e gli permette di raccontarsi. Da parte sua, in chiusura della ben nota conferenza *La questione della tecnica* (1953), Martin Heidegger affermava che «poiché l'essenza della tecnica non è nulla di tecnico, bisogna che la meditazione essenziale sulla tecnica e il confronto decisivo con essa avvengano in un ambito che da un lato è affine all'essenza della tecnica e, dall'altro, ne è tuttavia completamente distinto. Tale ambito è l'arte» (Heidegger 1976: 27). Tuttavia, anche in questo caso, la questione è quella della *tecnica*, anche se si è appena dichiarato che per coglierne l'essenza si dovrà prestare attenzione anche ad un altro ambito, a quello dell'arte o, più esplicitamente, alla poesia. Ma questi riferimenti sono in sé in grado di mostrare un legame inscindibile tra ermeneutica e tecnica?

In alternativa è da verificare se vi sia una possibilità per pensare al binomio inscindibile di ermeneutica e questione della tecnica e non semplicemente o primariamente, come voleva Heidegger, alla *questione della tecnica* e, se necessario, partendo anche da altro. L'ipotesi, ricostruita attraverso la rilettura di due testi di Derrida, è che ermeneutica e tecnica si inscrivono all'interno di una complessa dinamica di non alternatività e non esclusività, fino a supporre l'esigenza di una problematizzazione volta, più che a verificare il primato di una dimensione sull'altra, a riconoscere l'ambiguità di ogni

tentativo che voglia ridurre il discorso a uno solo di questi due elementi. In effetti, sembrano essere almeno due le sfide: da una parte, l'esigenza di mantenere aperto uno spazio all'altro da sé così da evitare l'imporsi della primazia di un termine sull'altro; dall'altra, evitare di disgiungere a tale punto ermeneutica e tecnica da rischiare di considerare il loro rapporto puramente accidentale.

1. *Par le mot par...*

In *Theorie et pratique*, Jacques Derrida scrive:

“*Par*” [“per”, “attraverso” o “dal”, “a causa di”] è una di quelle piccole parole attraverso le quali, per le quali passerà la maggior parte degli assi della nostra problematica. Che cosa vuol dire che tutto ciò passa per “par”? Non che la soluzione dei problemi sarà verbale o filologica e che sarà sufficiente interrogare una parola, una preposizione, nemmeno un verbo o un nome; non vorrà dire che sarà sufficiente analizzarli per trovare la “soluzione razionale”. No, ma sarà in ogni caso necessario sapere ciò che succede o non succede attraverso l’“attraverso” [par “par”], ciò che succede o non succede nella divisione di questi “par” (Derrida 2018: 43-44).

Derrida sta qui leggendo Kant (Kant 2018: B 833 / A 805, 607), con l'ausilio di Heidegger, per poter individuare percorsi che facciano luce sul complesso rapporto tra ragione teoretica o speculativa e ragione pratica (cfr. Derrida 2018: 38), quindi, sulla relazione tra il “posso sapere” e il “posso fare”, esteso fino al “cosa mi è permesso sperare”. È a questo punto che *Fable* di Francis Ponge viene in soccorso al discorso di Jacques Derrida, per attestare l'impossibilità «di parlare dell’“attraverso” senza passarvi attraverso, senza servirsi della parola di cui si vuole parlare» (Derrida 2018: 44). Per poter parlare, per poter teorizzare e per poter speculare su “par” è sempre necessario “maneggiare”, utilizzare, servirsi di, attraversare un “par”, quale via di accesso alla stessa possibilità del discorso.

Il medesimo riferimento al testo di Ponge lo si ritrova, qualche anno più tardi, in *Psyché. Invention de l'autre* con lo scopo di esplicitare alcuni aspetti del rapporto che intercorre tra l'atto interpretativo e la tecnica. Con riferimento a *Pascal's Allegory of Persuasion* di Paul de Man (cfr. de Man 1981: 1-25), Derrida mette a tema la questione dell'allegoria e dell'invenzione come allegoria (cfr. Derrida 2008: 13), indicando così che la prospettiva della sua lezione, tenuta nell'aprile del 1984 alla Cornell University, sarà di indagare la questione

dell'invenzione dell'altro e l'invenzione della stessa invenzione. Nell'articolazione del discorso, un posto certamente centrale lo ha il riferimento alla favola, sia come genere letterario, sia e prima ancora come testo di Francis Ponge, dal titolo, appunto, *Fable* (Ponge 1964: 144).

Il testo si chiama Favola. Titolo che è il suo nome proprio e che porta, se così si può dire, un nome di genere. Un titolo, sempre singolare come una firma, in questo caso si confonde con un nome di genere, come un romanzo che si intitolasse romanzo, o delle invenzioni che si chiamassero invenzioni. Questa favola intitolata favola e, fin nella "morale" finale, costruita come una favola, tratterà, ci possiamo scommettere, della favola (Derrida 2008: 19).

Dalla ricca analisi, Derrida fa emergere il legame, solo apparentemente insolito, tra verità e allegoria e della verità come allegoria, in quanto, sia la verità, sia l'allegoria sarebbero «invenzioni favolose, cioè invenzioni di linguaggio (fari o phanai, significa parlare, affermare) come invenzioni del medesimo e dell'altro, di se stesso come (dell')altro» (Derrida 2008: 20). Derrida attribuisce all'allegoria lo statuto dell'evento, capace in sé di far avvenire o di rendere presente quella che poi si chiamerà la verità, sottraendo così quest'ultima dall'astrazione concettuale della metafisica. La verità non appartiene al rigore della logica, come è invece per l'esattezza, perché l'ambito in cui si può dare è quello della pratica e della narrazione.

Il testo *Fable* che, come Derrida dirà espressamente, è «allegoria dell'allegoria» (Derrida 2008: 22), apre uno spiraglio anche per una possibile lettura della tecnica o, per lo meno, della filosofia della tecnica o del discorso sulla tecnica. L'intreccio tra i discorsi avviene attorno al termine *inventare* e alla pratica dell'invenzione. Derrida nota che:

All'incirca a partire dalla fine del XVII secolo europeo, ci sono solo due grandi tipi di esempi *autorizzati* per l'invenzione. Si inventano, da una parte, delle *storie* (racconti di finzione o favolosi) e, dall'altra, delle macchine, dispositivi tecnici nel senso più ampio della parola. Si inventa affabulando, con la produzione di racconti cui non corrisponde una "realtà" al di fuori del racconto (un alibi per esempio), oppure si inventa producendo una nuova possibilità operativa (la stampa o l'arma nucleare [...]). Invenzione come produzione in entrambi i casi [...]. *Fabula e fiction*, da una parte, *téchne, epistème, istoria, méthodos* dall'altra, cioè arte o sapere-fare, sapere e ricercare, informazione, procedura ecc. Sono questi, direi provvisoriamente e in un modo in po' dogmatico o ellittico, i due soli

registri possibili e rigorosamente specifici, oggi, per qualsiasi invenzione (Derrida 2008: 22-23).

Se, certamente, sarebbe riduttivo assimilare tout-court la tecnica all'invenzione, è comunque opportuno evidenziare il legame che Derrida riconoscere tra la favola e la tecnica, come co-implicati nell'invenzione. Forse, si potrebbe però anche evidenziare che, in questa esemplificazione della modernità occidentale, emerge un legame inaspettato che intercorre tra la tecnica e la parola narrante, il racconto, la favola. Se è vero che entrambe sono le autrici legittimate delle invenzioni, è altrettanto vero che sono proprio la favola e la tecnica a permettere di costruire quel mondo nel quale abitare, di cui l'invenzione non è altro che la figura emblematica.

Di *Fable* Derrida riconosce la forza intrinseca di raccontar-si e di inventar-si: «Fin dall'inizio si presenta come un inizio, come l'inaugurazione di un discorso e di un dispositivo testuale» (Derrida 2008: 23). Ciò significa che *Fable*, nello stesso tempo e sulla stessa riga, «descrive ed effettua» (Derrida 2008: 23) la propria genesi, il proprio diventare e divenire. Infatti, *Fable*, il testo di Ponge, iniziava recitando «*Par le mot par commence donc ce texte / Dont la première ligne dit la vérité*» (citato in Derrida 2008: 19). Nella lettura di Derrida qui si manifesta tutta la forza di questo racconto, capace di *essere* ciò che cita, recita, constata e descrive, dove il raccontante e il raccontato sembrano coincidere e sovrapporsi, quasi immagine l'uno dell'altro, causa l'uno dell'altro. Il racconto che si dà da leggere nel testo *Fable* non ha altro luogo originario, altro *incipit* o *arché* se non nell'inizio del racconto stesso, vero produttore dell'evento che racconta (cfr. Derrida 2008: 23), ma anche di chi racconta, il quale non può essere se non egli stesso racconto raccontato nel suo raccontare. A questo punto si evidenzia che:

La seconda occorrenza della parola *par* che la stessa tipografia ci ricorda essere una citazione della prima occorrenza, l'*incipit* assoluto della favola, istituisce una ripetizione o una riflessione originaria che, pur dividendo l'atto inaugurale, evento inventivo e, insieme, relazione o archivio d'invenzione, gli permette anche di dispiegarsi per non dire nient'altro che il medesimo, sé medesimo, invenzione desistente e ripiegata del medesimo, nell'istante in cui ha luogo (Derrida 2008: 24).

Detto altrimenti, l'origine che dà vita al racconto, con la sua propria consistenza narrativa e dispositiva della verità, è una citazione di se stesso, quasi una piega di sé che diviene lo *strumento* grazie al quale si dà forma, consistenza e direzione al racconto. Questa piega è, per Derrida, in quanto

citazione, «archivio di invenzione», memoria di un dispositivo atto a plasmare e a dare forma al racconto, anche se si tratta semplicemente di una parola. A sua volta la parola va intesa come strumento tecno-concettuale e archiviazione del passato che si consegna come traccia al presente. Non ci può essere racconto se non grazie all'utilizzo di questo dispositivo che, di fatto, è citazione e memoria di quanto posto come *incipit* del racconto stesso, ma che non sarebbe tuttavia efficace se non ritornasse su se stesso come citazione e memoria di sé, dando vita al racconto che si fa. Per questo si dovrà riconoscere che «l'evento inventivo, è la citazione e il racconto. Nel corpo di un solo verso, sulla stessa riga divisa, l'evento di un enunciato confonde due funzioni assolutamente eterogenee, "uso" e "menzione", ma anche etero-riferimento e auto-riferimento, allegoria e tautegoria» (Derrida 2008: 24).

Giustamente, si potrà ritenere di ricondurre il discorso alle categorie di performativo e di constataativo, evidenziando però che qui «la constatazione è il performativo stesso poiché non costata niente che le sia anteriore o estraneo. Performa costatando, effettuando la constatazione - e nient'altro» (Derrida 2008: 25). Tuttavia, la posta in gioco non riguarda solo la linguistica e non si lascia ridurre all'analisi della *speech act theory*. Da notare sarà, piuttosto, in primo luogo, l'effetto di instabilità conseguente a questa favola; in secondo luogo, la natura e la funzione del dispositivo che rende possibile la realizzazione della favola stessa.

Da una parte, si evidenzia una «instabilità esistenziale» (Derrida 2008: 26) prodotta dalla dinamica del racconto che racconta il suo divenire racconto e che, in quanto instabilità, «costituisce l'evento stesso, diciamo l'opera, la cui invenzione perturba normalmente [...] le norme, gli statuti e le regole» (Derrida 2008: 26), reclamando una nuova teoria, al di là di quella formalizzata dalla *speech act theory*. Dall'altra, si offre la possibilità di leggere, senza temere qualche forzatura, nel *par* e *par* l'allusione ad una dinamica che è più che linguistica o che lo è nella misura in cui l'artificio del linguaggio viene riconosciuto come un dispositivo grazie al quale, per evocare un titolo ben noto, *si fanno cose* (cfr. Austin 1962).

Nella sua lettura di *Fable* Derrida evidenzia l'importanza della parola "mot" posta tra i due "par", quello che pone l'inizio e quello che ne rappresenta una memoria e una citazione. Tra i due, la parola "parola", «l'argentatura che si deposita sotto le due righe, tra l'una e l'altra, è il linguaggio stesso» (Derrida 2008: 33). L'argentatura dice bene un aspetto proprio del linguaggio: di essere deposito di memorie che, se anche lontane dal loro evento originario, rendono possibile il racconto, qui e ora. La parola, se considerata al di là della sua astrazione logico-concettuale e considerata ben oltre la pretesa metafisica di

voler/dover oggettivare la realtà, è da riconoscere come stratificazione di tracce. Nell'immagine di Ponge la "parola", quindi il linguaggio, è il deposito di argento che dà forma allo specchio, permettendo il faccia a faccia, opponendo e relazionando, le due occorrenze di "par", facendole così diventare testo: «Par le mot *par* commence donc ce texte / Dont la première ligne dit la vérité, / mais ce tain sous l'une et l'autre / Peut-il être toléré?». Nella consapevolezza, però, che questo specchio si romperà.

Fable si presenta con uno statuto di invenzione perché:

Propone anche una macchina, un dispositivo tecnico che deve essere possibile, in determinate condizioni ed entro certi limiti, ri-produrre, ripetere, ri-utilizzare, trasporre, impegnare in una tradizione e in un patrimonio pubblico. Ha quindi il valore di un procedimento, di un modello o di un metodo; fornirebbe così regole di esposizione, di manipolazione, di variazione [...]. E questa fattura *a tipo*, che presuppone una prima strumentalizzazione della lingua, è proprio una sorta di *téchne*. Tra l'arte e le belle arti (Derrida 2008: 34).

Il testo, in questo caso *Fable*, dichiara, ormai senza più reticenza, la sua complicità con la tecnica, anzi confessa confessando che è esso stesso, in se stesso, un dispositivo tecnico che permette la realizzazione del racconto e della sua tipizzazione. La dinamica di *Fable* rivela che il racconto ha bisogno del dispositivo, piega e memoria della parola, ma con una funzione e una forza che sembrano dislocarsi in un altrove che non è quello semplicemente costatativo o indicativo proprio della parola. *Par*, come piega e memoria, sposta *par* - la parola - nell'ordine dello strumento che permette alle parole di configurarsi come racconto. Questa è, per Derrida, una «fattura *a tipo*», quindi replicabile o riapplicabile, quasi si trattasse di uno stampo o di un procedimento che si può applicare e replicare, singolare e universale (cfr. Derrida 2008: 34).

È a questo punto che si pone la questione del termine *invenzione* e della sua diffusione, quasi alla moda (cfr. Derrida 2008: 36)¹, alla sua affinità con la pratica della decostruzione (cfr. Derrida 2008: 37)² e alla sua particolare

¹ «La mia questione è altrove: perché la parola "invenzione", questa parola classica, usurata, logorata, conosce oggi una nuova vita, una nuova moda e un nuovo modo di vita? Basterebbe una analisi statistica della doxa occidentale, ne sono certo, a dimostrarlo: nel vocabolario, nei titoli dei libri, nella retorica della pubblicità, nella critica letteraria, nella eloquenza politica, e perfino nelle parole d'ordine dell'arte, della morale, della religione» (Derrida 2008: 36).

² «La decostruzione è inventiva o non è; non si accontenta di procedure metodiche, apre un passaggio, è in marcia e marca; la sua scrittura non è solo performativa, produce regole - altre

fisionomia e correlazione con il venire, il trovare e il trovarsi (cfr. Derrida 2008: 37-41). Sia che la si intenda come oggetto, sia che la si riferisca all'atto, l'invenzione è più simile allo scoprire che al creare *ex nihilo*: «Scopre per la prima volta, svela ciò che già si trova lì, o produce ciò che, in quanto *téchne*, certo non si trova lì ma non per questo viene creato, nel senso forte della parola, ma soltanto consegnato, a partire da una riserva di elementi esistenti e disponibili, in una determinata configurazione» (Derrida 2008: 38). La *Fable* di Ponge si allinea sul medesimo registro, in quanto il suo creare presuppone la strumentazione lessicale e grammaticale, i codici vigenti e le convenzioni del caso, prendendo così le distanze dall'illusione di confondersi con l'atto creativo puro di una qualche divinità. Ma se non crea, ha la possibilità e la forza di dare luogo a un evento, di raccontare una storia fittizia e di produrre, «introducendo uno scarto nell'uso abituale del discorso» (Derrida 2008: 38), una macchina. La favola, nelle parole di Derrida, dà luogo all'evento e produce una macchina: qui la novità che emerge da *Fable* di Ponge, perché offre alcuni strumenti per pensare all'invenzione da un punto di vista che non sia quello della prospettiva tecno-epistemologica che vede al suo centro il soggetto rappresentante (cfr. Derrida 2008: 39). Il riferimento all'umano come soggetto, unico vero inventore del mondo perché né Dio né gli animali lo possono inventare, rievoca la lettura che Heidegger propone in *Holzwege* e la dimensione tecno-epistemologico-antropocentrica che lega tecnica e umanesimo metafisico (cfr. Derrida 2008: 39)³.

Quasi per inciso, un auspicio che vorrebbe aprire un nuovo giudizio e un nuovo rapporto con l'invenzione, in sé prezioso anche per chi prova a indagare il rapporto tra tecnica ed ermeneutica, tra gesto e parola (cfr. Leroi-Gourhan 1964), tra dispositivo e senso:

Se bisogna oggi reinventare l'invenzione, sarà attraverso questioni e performance decostruttive che vertano su questo senso dominante

convenzioni - per nuove performatività e non si installa mai nella sicurezza teorica di un'opposizione semplice tra performativo e constattivo. Il suo passo implica un'affermazione. Quest'ultima si lega al venire dell'evento, dell'avvenimento e dell'invenzione. Ma lo può fare solo decostruendo una struttura concettuale e istituzionale dell'invenzione che abbia cercato di sottoporre a controllo qualcosa dell'invenzione, della corsa dell'invenzione» (Derrida 2008: 37).

³ Heidegger ricorda che l'epoca moderna è caratterizzata dall'aver collocato l'umano nella posizione di soggetto, ovvero nell'avergli attribuito la funzione di «centro di riferimento dell'esente in quanto tale». Nella rappresentazione del mondo, l'umano ha il compito di definirlo come oggetto di indagine-rappresentazione e di specificare il soggetto conoscente e le coordinate essenziali della conoscenza stessa (cfr. Heidegger 2002: 106).

dell'invenzione, sul suo statuto e sulla sua storia enigmatica che lega, in un sistema di convenzioni, una metafisica alla tecno-scienza e all'umanesimo (Derrida 2008: 39-40).

Quindi, possiamo affermare che per “reinventare” la “questione della tecnica”, se da una parte non si potrà prescindere dal confronto con quel sistema metafisico di convinzioni, dove si è stipulato il patto tra tecno-scienza e umanesimo; dall'altra si tratterà di decostruirlo, ovvero di prestare attenzione alla storia dei sistemi di convenzioni che legano la metafisica alla tecno-scienza e all'umanesimo. Come già Heidegger in *Holzwege*, così anche Derrida indica a grandi pennellate alcuni dei tratti salienti che hanno determinato il passaggio da quella che la storiografia nomina come la pre-modernità alla e la modernità. Il focus particolare si riferisce all'invenzione che per la pre-modernità consiste nel “trovare per la prima volta” (cfr. Derrida 2008: 45); mentre per la modernità, specificata come tecno-scientifica e filosofica, è da intendersi «come scoperta produttiva di un dispositivo che si può chiamare tecnico in senso lato, tecno-scientifico e tecno-poetico» (Derrida 2008: 45). A sua volta, il produrre si specifica come la capacità, ingegnosa e tecnica, di mettere in opera «un dispositivo meccanico relativamente indipendente, a sua volta capace di una certa ricorrenza auto-produttiva e perfino di una certa simulazione re-iterativa» (Derrida 2008: 45).

Il passaggio epocale renderebbe conto di una complessa semantica dell'inventare che, nella sintesi, si attesterebbe come, da una parte, scoperta, dall'altra, produzione; quindi, con un senso veritativo e uno produttivo, una verità trovata e una verità prodotta (cfr. Derrida 2008: 46-47). A determinare la svolta che ha condotto dall'invenzione come “scoperta della verità”, quindi di ciò che è già e che si dona, alla verità come produzione, sembrerebbe essere il crescente sopravvento della «proposizione giudicativa, quindi di un dispositivo logico-linguistico» (Derrida 2008: 47), quale vero e proprio dispositivo della verità. Il dispositivo logico-linguistico è la *téchne* più appropriata, il meccanismo più funzionale per poter incominciare a trattare il luogo del mondo come il luogo della produzione.

Tale dispositivo può essere detto *téchne*, anche se in senso lato, perché è in grado di inventare il «dispositivo meccanico da una parte, la narrazione fittizia e poiematica dall'altra» (Derrida 2008: 50). A tal proposito sarà opportuno ricordare che qui per dispositivi si intendono «strumenti semplici o complessi, ma anche procedure discorsive, metodi, forme retoriche, generi poetici, stili artistici» (Derrida 2008: 51). Non si pensa ad un dispositivo puramente e unicamente meccanico, né unicamente linguistico. Il dispositivo,

al di là della sua complessità fattuale, si presenta come realtà che sfugge alla semplicistica classificazione che distingue, scinde e disgiunge lacerando, allontanando, contrapponendo, inimicando lo strumento, il tecnico, il meccanico da una parte e il linguistico, il retorico, il metodico dall'altra. Più opportunamente, il dispositivo va pensato come racconto e come storia o, se si preferisce, come possibilità di una storia (cfr. Derrida 2008: 51).

Per una via differente da quella accennata da Heidegger, la lettura di Derrida prende in considerazione le strutture e i modelli di indagine della modernità, anziché soffermarsi direttamente e in prima battuta ad analizzare le categorie metafisiche che la contraddistinguono⁴. Per tale via, coadiuvato dalla lettura di alcuni passaggi della *Logica di Port-Royal*, Derrida può esplicitare la fisionomia e la fisiologia dell'*ordo inveniendi* e dell'*ordo exponendi*. Si tratta di due metodi per pervenire alla verità: «Il primo per scoprire le verità, che si chiama *analisi*, o *metodo di risoluzione*, e che possiamo chiamare *metodo di invenzione*; l'altro per farla capire agli altri una volta che l'abbiamo trovata, che si dice *sintesi*, o *metodo di composizione*, e che si può chiamare *metodo di dottrina*» (*Logica di Port-Royal*, IV, II, citato in Derrida 2008: 49).

Senza entrare ulteriormente nel merito della questione posta dalla *Logica di Port-Royal*, che Derrida approfondisce leggendo Descartes⁵ e Leibniz (cfr. Leibniz 1903: 27-28; Leibniz 2017: 416; 428-432; 1114-1129), è sufficiente porre attenzione alla questione che emerge tra i vari passaggi. Con riferimento a Ponge e alla sua *Fable*, si chiede: «La prima riga scopre qualcosa? Oppure espone, insegna quel che ha testé inventato? Risoluzione o composizione? Invenzione o dottrina?» (Derrida 2008: 49). Come a voler verificare se tale opposizione, tutt'altro che superata, sia effettivamente l'unica pensabile e praticabile. Dando ancora la parola a *Fable*, Derrida insinua il dubbio che sia da pensare invece un'altra pratica, in grado di interessare «l'una e l'altra, *tra* l'una e l'altra, fino a rendere la decisione impossibile e l'alternativa secondaria» (Derrida 2008: 49). *Fable* dichiara la sua più profonda natura di corpo doppio, di parola e dispositivo, di dire e fare, di teorico e pratico, di inventore e oratore, non da sezionare come novello Ermafrodito né tantomeno da bandire a causa

⁴ Tale era il sentiero aperto da Heidegger, quando affermava: «Nella metafisica giungono a compimento la meditazione sull'essenza dell'essere e una decisione riguardo all'essenza della verità. La metafisica fonda un'epoca in quanto le fornisce, attraverso una determinata interresptazine dell'essente e una determinata concezione della verità, il fondamento della sua essenza» (Heidegger 2002: 75).

⁵ Derrida, nello specifico, legge la lettera di Descartes a Mersenne del 20 novembre del 1629 (cfr. Descartes 2005: 93-97).

della sua inquietante fisionomia. La favola di Ponge racconta e pratica l'impossibilità di disgiungere l'intenzione e il senso dal dispositivo e dallo strumento; la stessa favola è uno strumento-dispositivo in grado di agire senso, ma sempre in relazione al dispositivo che inventa e che la inventa. Lo stesso dispositivo evocato da *Fable* si dà sempre come conseguenza, citazione e memoria, quindi legato, connesso e implicato in un gesto fabuloso.

È proprio su questo registro che sembra collocarsi il prezioso contributo teoretico di Derrida, proprio qui dove auspica «una messa in questione decostruttiva» (Derrida 2008: 56) della logica dell'invenzione e, di conseguenza, della struttura opposizionale e alternativa che non solo disgiunge invenzione veritativa da invenzione produttiva, verità trovata e verità prodotta, analisi e sintesi, *ordo inveniendi* e *ordo exponendi*, ma rischia anche di opporre in modo inconciliabile e, più ancora, irrealistico, discorso (di senso) e (strumento) tecnico. La messa in questione decostruttiva, come viene annunciata e realizzata dalla prima linea di *Fable*, non si sottomette alla logica oppositiva né alla sua assiomatica: il «“Con la parola *con...*”, descrive e *allo stesso tempo performa* ciò stesso di cui *Favola* sembra prendere atto» (Derrida 2008: 56).

La pratica della decostruzione, qui agita sulla “semantica” dell'invenzione, testimonia e professa una nuova assiomatica, in questo caso né a favore né contro l'opposizione di Ermes e/o Prometeo, bensì «al di là di essa» (Derrida 2008: 64), come «un'altra invenzione, o piuttosto un'invenzione dell'altro che, attraverso l'economia del medesimo, o anche mimandola o ripetendola (“Con la parola *con...*”), venga a dar luogo all'altro, lascia venire l'altro» (Derrida 2008: 64). La tecnica è invitata a recuperare il suo essere ripiegamento, citazione e memoria di un primo gesto che, tuttavia, non si pone se non già grazie ad un dispositivo di memoria, relativizzando all'origine l'alternativa dialettica e oppositiva: «L'iniziativa o l'inventiva decostruttrici possono consistere solo nell'aprire, nel forzare la chiusura, nel destabilizzare delle strutture di preclusione per lasciare il passaggio ad altro» (Derrida 2008: 65).

I tentativi teorici e pratici di opporsi all'egemonia della tecnica o, che è lo stesso, alla sua banalizzazione indifferente o alla sua messa al bando, saranno sempre fallimentari se pretenderanno di iscriversi nell'ordine tecno-onto-antropo-teologico, sia che lo si voglia condividere, sia che lo si intenda superare. Non c'è alternativa alla favola e alla tecnica; c'è piuttosto un andare oltre l'alternativa, riconoscendo che “Con la parola *con...*” si stabilisce un'ulteriore possibilità.

2. *No apocalypse, not now*

Sempre alla Cornell University, nel medesimo aprile del 1984, in occasione del convegno *Nuclear Criticism*, organizzato dalla rivista *Diacritics* e dal Dipartimento *Romance Studies*, Jacques Derrida interviene con una relazione dal titolo *No apocalypse, not now: à toute vitesse, sept missiles, sept missives* (Derrida 2008: 443-468). Il testo, tra gli altri aspetti, pone nuovamente a tema la relazione tra sviluppo tecnico, parola, discorso e interpretazione. Entrando direttamente nel merito, forse sintetizzando l'intera questione che intende affrontare, in italico, mette in luce la prospettiva non secondaria che sembra regolare e determinare quel particolare sviluppo della tecno-scienza nell'epoca nucleare: «*In principio, la doxa*» (Derrida 2008: 445).

In fase preliminare, come prima precauzione di un discorso che non potrà che rivelarsi complesso e delicato, Derrida accenna ad un rischio che può riguardare quanti, anche se mossi da buona fede, intendono esprimere un giudizio su questo tempo, caratterizzato in modo particolare dalla velocità dello sviluppo tecnologico. Il rischio, appunto di quanti si fermano ad analizzare questo tempo, è di leggerlo omologandolo ad altri tempi, ad altre svolte, ad altre situazioni eclatanti del passato. Sembrerebbe che la via migliore per comprendere e per fare fronte all'impellenza del progresso, sia quella di cercare «nel tesoro della storia, in una parola nella storia *tout court* la cui funzione starebbe proprio in ciò, di che neutralizzare l'invenzione, tradurre l'ignoto in noto, metaforizzare, allegorizzare, addomesticare il terrore, aggirare grazie a dei giri, tropi, strofe, l'inaggirabile catastrofe, la precipitazione senza tergiversazione verso un cataclisma senza resto» (Derrida 2008: 445-446). Un certo modo di leggere i fatti, riscrivendoli a partire da un archivio regolato dall'acribia del metodo storico-critico, potrà permettere di tessere trame narrative in grado di mostrare che nulla di nuovo avviene sotto il sole e, come tale, andrebbe letto anche l'attuale sviluppo tecnologico e, emblematicamente, quello nucleare. Qui, in questo modo di narrare e di dare consistenza al reale, si annida la possibilità e il rischio di una morte dell'umanità (cfr. Derrida 2008: 446).

Messi in guardia dall'intraprendere la scorciatoia che liquida la complessità del presente in un semplice *déjà-vu*, si impone con reiterata virulenza un senso di smarrimento che scaturisce dall'incapacità di dare una risposta adeguata (cfr. Derrida 2008: 446). È in questa particolare situazione che si fa più chiara la consapevolezza di un'urgenza: «dobbiamo almeno riconoscere, voglio dire ammettere con riconoscenza, che l'era nucleare ci dà

da pensare questa aporia della velocità a partire dal limite dell'accelerazione assoluta» (Derrida 2008: 446)⁶.

Dichiarata l'importanza del *dà da pensare*, quasi per inciso, Derrida offre alcuni preziosi indizi che rivelano come egli immagini la relazione tra tecnica e parola. La questione del nucleare, pur essendo, come già sosteneva Heidegger⁷, l'espressione per antonomasia della tecnica moderna e dell'epoca moderna, non è semplice macchinazione, in quanto implica sempre anche una retorica, una economia, delle strategie, delle astuzie, un'ironia, un ritmo di parola, una modalità di informazione, di persuasione o di intimidazione, di diffusione, di archiviazione, di dimostrazione (cfr. Derrida 2008: 446). Si impone, quindi, un'analisi della realtà che provi a non sedimentarsi su di un solo aspetto, come può essere quello tecnico o quello retorico, per rendere conto della complessa dialettica tra i due elementi.

Prova di tale urgenza, anche se mostrata in negativo, è la constatazione che tra l'affinamento iperbolico e la sofisticata tecnologia, da una parte e il rudimentale sviluppo degli espedienti comunicativi, dall'altra, vi è un abisso che attesta la discrasia di un mancato sviluppo. Al progresso della tecnica non sembra corrispondere il progresso degli «schemi psicagogici e discorsivi, le strutture mentali e le strutture del calcolo intersoggettivo nella teoria dei giochi» (Derrida 2008: 453). Da qui la necessità di procedere, quasi a ritroso, a verificare alcune strutture fondamentali che regolano la dinamica del progresso tecnico e della sua legittimazione nel determinare la contemporaneità. Nel contesto della suddetta relazione, il riferimento di Derrida è al nucleare, sia come a una delle espressioni più alte dello sviluppo tecnico-retorico, sia come urgenza e minaccia dell'umanità.

⁶ In una nota, appuntata in *Überlegungen*, Heidegger biasima la scienza di aver fatto sì notevoli progressi nell'analizzare la realtà, nella previsione dei risultati da perseguire e delle effettive possibilità di sviluppo, senza tuttavia prestare adeguata attenzione a quanto è essenziale. Si sancisce, in modo ancor più rigido, il divario tra sapere scientifico e «l'autentico sapere», quello volto all'essenziale, ovvero al questionare profondo circa l'essenza della realtà. Dalla nota di Heidegger, con il suo esplicito riferirsi a due forme di sapere, segue l'esigenza di una presentazione più puntuale di come si configuri la scienza moderna e quali siano le dinamiche della ricerca sua propria. Diversa sembra essere la prospettiva aperta da Derrida, in quanto, seppur riconosce lo *status* evocato da Heidegger, ritiene che sia da percorrere un'altra strada del pensiero, aperta a valorizzare il presente come possibilità dell'e-vento (Heidegger 2014: 44-45).

⁷ «E oggi l'umanità è giunta al punto di lasciarsi trascinare in avanti, verso qualcosa che finora nella sua storia non era potuto emergere. L'umanità entra nell'epoca cui ha dato il nome di "età atomica"» (Heidegger 1991: 205). In questo contesto si impone nuovamente la necessità del pensiero meditante, al di là del pensiero puramente calcolante.

La prima considerazione riguarda la molteplicità di competenze, nonché la «dissociazione tra il luogo della competenza e il luogo dove i giochi si fanno» (Derrida 2008: 447), ovvero tra «coloro che sono competenti di una competenza tecno-scientifica» (Derrida 2008: 448) e quanti sono «competenti di una competenza militar-politica» (Derrida 2008: 449). Il che equivale a dissociare il constatativo dal performativo, rendendo sempre *indecidibile* le frontiere tra i due (cfr. Derrida 2008: 449), determinando un'inedita situazione nella quale «le competenze sono così pericolosamente ed efficacemente dissociate» e, nel contempo, «terribilmente accumulate, concentrate, affidate come un gioco di dadi a così poche mani» (Derrida 2008: 449).

Tale situazione determina due urgenze. Da una parte, Derrida ritiene che così ne va dell'umanità tutta intera e della stessa vita della terra, in quanto dissociare il luogo delle competenze e il luogo delle decisioni equivale a dissociare, dividere e dislocare il *socius* e la socialità. A ben vedere, l'essenza del sapere e l'essenza della tecnica sono legate alla possibilità di socializzazione o di de-socializzazione, ovvero alla costituzione o meno del *socius* (cfr. Derrida 2008: 447). La dimensione sociale è intrinseca alla questione tecnica, così come lo è alla parola. Come la parola si produce come astrazione necessaria alla socializzazione e come presupposto che ne garantisce e ne qualifica l'esistenza, così va pensata la tecnica. Proprio questo aspetto suggerisce dall'interno un elemento per valutare e considerare la tecnica, non in sé, ma nella sua possibilità. Dove si pretende di affermare un sapere assoluto, che si giustifichi da sé e in nome di se stesso; dove, similmente, la tecnica è sviluppata a partire da questo modello, non c'è più alcuna alterità che limiti, interroghi o freni la possibilità assoluta. Nella narrazione di Derrida, costruita con sottintesi riferimenti al divenire dello Spirito assoluto di Hegel, ma anche con riferimenti all'immagine biblica dei figli di Shēm (*Gen* 10-11), quello sviluppo della tecnica che è il nucleare, crea una contrapposizione tra quanti ritengono che lo sviluppo - nel testo di Derrida è la supremazia nucleare - si giustifichi in nome di se stesso e coloro che, non volendo una tale catastrofe, «si dicono disposti a preferire qualsiasi vita, la vita anzitutto [...] come l'unica cosa degna d'affermazione - e del resto capace di affermazione» (Derrida 2008: 446). Prendendo la licenza di parafrasare Derrida, si dovrà riconoscere che l'iper-progresso tecnologico sarà possibile solo in nome di se stesso, in un nome che vale più della vita, nel nome del niente, nel nome della nudità del nome, ma a scapito della socialità e della stessa vita. In nome del sapere assoluto «rischiamo di non fermarci» (Derrida 2008: 467), mentre:

Dio e i figli di Shēm si sono fermati perché sapevano [*savaient*] di agire in nome del nome, cioè [*à savoir*] di quel nulla che è al di là dell'essere. L'alleanza, la promessa, la religione, tutto ciò che prolunga la vita, tutto ciò che dura e fa durare, sono nomi per questo immenso compromesso di fronte al nulla del nome. Dio e i figli di Shēm, il padre e i figli in generale - gli uomini - avendo finalmente compreso che un nome non valeva la pena, e questo sarebbe l'assoluto del sapere assoluto finalmente assolto dal nome -, hanno preferito passare ancora un momento insieme, il tempo della religione e della sua rinuncia, che è lo stesso tempo, il tempo di un lungo colloquio con strateghi innamorati della vita e occupati a scrivere in tutte le lingue per far durare la conversazione, anche se non ci si intende molto bene (Derrida 2008: 467).

Dall'altra, la seconda urgenza che si esplica nell'importanza, dichiarata e da continuare a perseguire, di pensare e di ripensare «i rapporti tra sapere e agire, tra gli *speech acts* constatativi e gli *speech acts* performativi» (Derrida 2008: 449) o, per dirla con altra terminologia, tra l'invenzione che trova e quella che produce, tra l'*ordo inveniendi* e l'*ordo explicandi*. Di fronte alla «molteplicità di competenze dissociate, eterogenee» (Derrida 2008: 448), dove il sapere ha perso la sua coerenza interna e la prospettiva della totalità, a favore della parcellizzazione iper-specialistica, trova piena legittimità l'impegno della comunità composta da professori non competenti a prendere la parola rispetto alla velocità con la quale si sta sviluppando la tecnica. Più esplicitamente e nel contesto di questo *Colloquio*, Derrida si interroga sul posto - quale posto? - di coloro che non sono «esperti della strategia, della diplomazia o della tecnoscienza cosiddetta nucleare» (Derrida 2008: 448)⁸. La risposta, nella sua semplicità, aprirebbe il sipario su una scena ben più complessa, più critica e provocante di quanto può apparire nel rievocare il nome di Immanuel Kant e del suo prezioso testo, *Der Streit der Fakultäten*. Derrida è consapevole della sua personale posizione e di quanti, come lui, in quel contesto, hanno accolto che la velocità della contemporaneità dia loro da pensare, per questo potrà attribuire a sé e a tutti gli «specialisti del discorso e del testo, di ogni sorta di testo», la responsabilità, più che il privilegio, di rappresentare quella che, nella

⁸ Derrida sta leggendo Kant riferendosi, tra l'altro, alla critica avanzata da Schelling nel suo *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, del 1803. Il filosofo francese si era lungamente interrogato sul luogo della filosofia e sull'eventuale posto del filosofo, vigilando a che si mantenesse anche uno *status* e un *luogo* di non-luogo. Con tale auspicio intende porre le precauzioni necessarie affinché si eviti l'instaurarsi di una relazione gerarchica o egemonica tra i saperi (cfr. Derrida 1983; Bizzozero 2022).

gerarchia di cui rende conto Kant, è la Facoltà inferiore, ovvero la Facoltà di filosofia⁹. Nel così detto conflitto lecito, autorizzato, legittimato (cfr. Kant 1989: 248-250) tra le Facoltà superiori, caratterizzate dalla loro obbedienza all'autorità del Governo, della quale sono rappresentanti nella teologia, nella giurisprudenza e nella medicina, e la Facoltà di filosofia, l'unica minore e libera perché assoggettata unicamente al dovere di perseguire la verità (cfr. Kant 1989: 238-241; 244-246)¹⁰, Derrida trova la ragione che giustifica e legittima questo incontro di non competenti: «Ora, oserei dire che questo, nonostante le apparenze, ci abilita due volte piuttosto che una a occuparci seriamente della cosa nucleare» (Derrida 2008: 448). Ma chi legittima, in nome di chi sono legittimati e autorizzati? Non certo in nome di una competenza tecnica né tantomeno in nome di un'autorità governativa, politica o economica che essi stessi presumono o ambiscono a rappresentare. La legittimazione a tale impegno deriva da una ragione quasi troppo semplice, fragile, evocativa, bisognosa di molte altre specificazioni:

E se non l'abbiamo ancora fatto, la responsabilità cui saremmo quindi venuti meno ci prescrive di preoccuparci della suddetta cosa. Anzitutto in quanto rappresentanti dell'umanità e delle umanità [*humanities*] incompetenti che debbono pensare in tutto rigore il problema della competenza di fronte a una posta in gioco che sono l'umanità e le umanità (Derrida 2008: 448).

Si tratta della responsabilità di reinventare l'invenzione e di pensare ad una nuova pragmatica (Derrida 2008: 449). A legittimare ulteriormente i "filosofi", in senso kantiano del termine, sarebbe anche la particolare natura della tecnica moderna, letta e interpretata da Derrida, anche in questo caso, ben oltre la proposta heideggeriana. La tecnica, nelle sue molteplici manifestazioni e, non da ultimo, in quella apoteosi di potenza che è il nucleare, si configura,

⁹ Decenni dopo, Derrida ribadirà ancora la necessità di tale assunzione di responsabilità: «Bisogna che ci sia un luogo specificatamente filosofico, e assolutamente specifico, e, a partire da là, in un dibattito il più competente possibile, mescolando degli scienziati e dei filosofi [...]. Di conseguenza, bisogna che i filosofi abbiano un loro luogo e che assicurino l'esistenza di tale luogo, un luogo, insisto di nuovo, assolutamente specifico» (Derrida 2001: 93) dal quale i filosofi possano continuare a verificare le metafisiche sottese agli sviluppi tecno-scientifici. E più oltre: «Dobbiamo allora rispettare allo stesso tempo la specificità di questi luoghi e quello del luogo filosofico. Credo che la filosofia debba essere ovunque, e, circolando ovunque, apprendendo ovunque, debba tuttavia mantenere un suo dipartimento, un luogo assolutamente specifico» (Derrida 2001: 96).

¹⁰ Derrida presenterà una prospettiva di lettura del testo kantiano nel summenzionato seminario, *La raison universitaire*.

nel suo essere una realtà tecno-scientifica-militare-diplomatica, di fatto, sempre anche come un fenomeno «favolosamente testuale» (Derrida 2008: 449).

È da evidenziare il profondo legame che Derrida riconosce intercorrere tra lo sviluppo tecnico e la necessità intrinseca di un apparato linguistico e comunicativo che si declina, di fatto, su due livelli. Il primo riguarda lo strumento tecnico in sé, in questo caso l'arma nucleare. Il così detto "oggetto tecnico" è determinato e costituito da «strutture di informazione e di comunicazione, di linguaggio, e di linguaggi non vocalizzabili, di criptamento e di decrittamento grafico» (Derrida 2008: 449). Il secondo livello si riferisce al testo, alla retorica, alla favola di cui la tecnica ha bisogno per diventare *doxa*, credibile, credenza, opinione, persuasione, convincimento. Rispetto alla guerra nucleare, Derrida affermerà che si tratta di una pura invenzione e di una favolosa speculazione, perché non ha avuto evento e, come tale, è un non-evento, come il referente significato, ma «mai il referente reale (presente o passato) di un discorso o di un testo». Se, in modo proprio, lo si dice della guerra nucleare, resta pur vero che la velocità dell'odierno sviluppo tecnico si impone sempre con una favolosa speculazione che convince di spingere sempre oltre il limite del progresso, rendendolo inimmaginabile e assolutamente inedito.

Al di là dello spostamento, più o meno legittimo, da un particolare all'universale, la chiave di lettura offerta da Derrida e la sottolineatura da lui fatta circa l'importanza della finzione, della favola, della retorica, della letteratura, in una parola, del discorso, del "leggere" in modo critico il nucleare, è valida anche per leggere la tecnica nei suoi sviluppi più recenti e inediti, come quelli che si riferiscono all'intelligenza artificiale, senza che la questione venga ridotta a un ulteriore genitivo della filosofia (cfr. Volpi 1996: 146-147; Agnello 2023: 11-18). La favola dell'iper-sviluppo tecnico, anche nella sua dimensione più favolosa e non ancora realizzata, alimenta l'inventività tecno-scientifica e struttura non solo l'esercito, la diplomazia, la politica e l'economia, ma ancor più «la totalità del *socius* umano», vale a dire di:

Tutto ciò che chiamiamo con i vecchi nomi di cultura, civiltà, *Bildung*, *scholé*, *paideia*. La "realtà", diciamo l'istituzione generale dell'era nucleare, è costruita dalla favola, a partire da un evento che non è mai avvenuto [...] di un evento di cui si può solo parlare, un evento la cui venuta resta un'invenzione degli uomini (Derrida 2008: 451).

Ancora una volta, a margine del discorso di Derrida, viene il sospetto che anche la retorica di un certo nuovo sviluppo tecno-logico e, quindi, la possibilità del suo effettivo svilupparsi, si dia sempre e sia possibile solo come coesistenza

e co-operazione con «la sofistica, la pratica retorica e la psicagogia più grossolana, più arcaica, più volgarmente dossica» (Derrida 2008: 451). Se è reale il legame che intercorre tra le sofisticate tecnologie e la sofistica della retorica del discorso e del testo, sarà lecito ritenere che la stessa organizzazione mondiale del *socius* umano sia sospesa e determinata e dalla tecnica e dalla retorica con cui è presentata (cfr. Derrida 2008: 452). Sarà lecito supporre che, come riteneva Derrida, «l'anticipazione della guerra nucleare [...] installa l'umanità - e anzi definisce attraverso ogni sorta di mezzi l'essenza dell'umanità moderna - nella sua condizione retorica» (Derrida 2008: 452) o, per stare a questa particolare rilettura, riconoscere che la velocità dell'odierno sviluppo tecnico funzioni come una vera e propria retorica in grado di ridefinire l'essenza umana.

En passant, quasi per inciso, Derrida accenna all'ambivalenza della tecnica in generale e, in particolare, del nucleare quando afferma che è un «*pharmakon* assoluto» (Derrida 2008: 453), intessuto di parole e in grado di mostrare la sua forza curatrice, dando, ancora una volta, «da pensare oggi, retrospettivamente, il potere e l'essenza della retorica; e anche della sofistica, che da sempre [...] è stata legata alla retorica» (Derrida 2008: 453). Va da sé che qui il legame tra tecnica e retorica, sofistica ed ermeneutica non solo è palese, ma assoluto e necessario, sia perché bisogna sempre convincere dell'importanza di tale tecnica, sia per tradurre il potere tecnico in potere diplomatico, quindi come effettiva capacità di dominio e di controllo (cfr. Derrida 2008: 456-457).

Di fronte a questo sviluppo tecnico, frutto del dispositivo logico-razionale della modernità e del primato della ragione calcolatrice del soggetto che pone e installa, si fa strada l'aleatorio e l'impensabile, sia come esito del nucleare, sia come possibilità imprevedibile della velocità degli sviluppi tecnici. Qui si dissolve il calcolo stesso, almeno quello che *può* prevedere gli esiti dello sviluppo, pretendendo o illudendosi di poter determinarne un controllo futuro. Qui si dissolve anche la stessa idea di contemporaneità, perché proprio *questa* velocità della tecnica disloca nello spazio e nel tempo, trasladando in spazi e tempi virtuali dove il qui e ora non sono più, necessariamente, la contemporaneità condivisa di un accadere qui e ora:

Questa “contemporaneità” non è storica nel senso triviale del termine, non è nemmeno temporale. Non è strettamente contemporanea. Non sta nel raccogliersi di una simultaneità, accompagna altrimenti. E resta senza età. Come il tutt'altro può accompagnare, dislocando la sintesi e la proporzione. Si potrebbe quasi dire: piantando in asso, tirandosi indietro,

proprio nel momento della sollecitudine, dell'assistenza, del prendersi cura (Derrida 2008: 463-464).

3. *Per un'apertura*

A conclusione delle due conferenze Derrida, lungi dal voler risolvere la dialettica più volte e diversamente declinata tra tecnica e narrazione e quindi, per noi, tra Prometeo ed Ermes, ribadisce la convinzione, semplice quanto decisiva, di riconoscere che la velocità dello sviluppo tecnologico dà da pensare e nel contempo esige che si inventi un nuovo pensiero, in grado di non cedere alla tentazione partigiana di una fazione contro l'altra:

Come nella conferenza *Psyché. Invenzione dell'altro*, si tratterebbe piuttosto di un'alea eterogenea al calcolo e a ogni decisione possibile. Questo impensabile si dà da pensare nell'era in cui una guerra nucleare è impensabile: un, o piuttosto, fin dall'inizio, *degli* invii, dei missili la cui destinerranza e alea possono, nel processo stesso del calcolo e nei giochi della sua simulazione, sfuggire a qualsiasi controllo, a qualsiasi riassimilazione o auto-regolazione di un sistema che avranno precipitosamente (troppo in fretta, per evitare il peggio) ma irreversibilmente distrutto (Derrida 2008: 463).

Quasi evocando l'affermazione di Heidegger, che l'essenza della tecnica è nel dis-velamento, ecco l'auspicio di Derrida: che la tecnica, con la sua velocità di sviluppo, sia un'apocalisse, nel senso di rivelazione, un dis-velamento, ma non di distruzione. Rivelazione di cosa? Non della provocazione che l'umano rivolge alla natura, bensì *della responsabilità che pensatori* si assumono a favore del processo di socializzazione che custodisce l'umanità e le umanità. Il pensiero, il testo, la scrittura e, di conseguenza, la favola, la retorica e la sofistica non sono l'uscita d'emergenza o la possibilità di una fuga dall'impasse di una reale o presunta egemonia della tecnica, bensì la possibilità stessa della tecnica, così come la sua manifestazione, all'interno di una relazionalità la cui matrice è ben espressa in "Par le mot *par...*".

Derrida suggerisce una struttura concettuale che permette di riconoscere alla tecnica uno statuo costitutivo e intrinseco al farsi del testo, collocandosi a margine della logica oppositiva tra il voler comunicare del linguaggio e il voler fare del dispositivo tecnico, quindi tra l'invenzione e la produzione. Non si tratta semplicemente di pensare all'essenza della tecnica a partire da un ambito ad essa affine e distinto, come indicava Heidegger, bensì di provare a portare alla luce quell'elemento decisivo che è il rapporto stesso tra narrativa, favola,

retorica e tecnica. Da una parte, Derrida invita così a recuperare la consapevolezza “esosomatica” del testo e quindi a prendere in considerazione la natura tecnica del dispositivo testo; dall’altra, non trascura di decostruire la dimensione tecno-epistemo-antropocentrica a favore di una rilettura della favola e della narrativa (testuale) della tecnica, per lasciare venire l’altro. La narrazione e la favola inventano lo strumento caricandolo di significati e presentandolo come testo, così da sottrarlo alla logica della casualità o alle esigenze della semplice sopravvivenza. Al pensiero il compito – la responsabilità – di interrogare la favola e la tecnica, per far sì che la favola della tecnica e la tecnica della favola contribuiscano a far crescere la responsabilità nei confronti della custodia della vita o, se si vuole, del venire dell’altro.

L’aver iscritto il legame tra “ermeneutica” e tecnica in questa relazione irrisolvibile suggerisce una particolare forma di responsabilità che si faccia carico sia di affrontare la questione della tecnica con tutte le sue implicanze e specificazioni anche più recenti, sia di mantenere vigilante la forza del pensiero. Il “Par le mot *par...*” si offre allora come traccia per pensare la questione della tecnica, dove ora il pensare non è una semplice attività che si fa in riferimento alla tecnica o in alternativa ad essa. Ma questo sarà anche l’impegno: che si dia una pratica della tecnica per mezzo del pensiero e che si pratichi un pensiero che attraversi la tecnica e ciò sembra possibile proprio in virtù della natura fabulosa, retorica, narrativa del testo e della tecnica .

Il “Par le mot *par...*”, nell’affermare e nell’andare oltre alla dualità costatativo-performativo e alla contrapposizione Ermes-Prometeo, lascia spazio all’evento, ovvero a quanto non può essere programmato né previsto ma che, appunto, viene. La tecnica, come il “Par le mot *par...*”, non produce solo l’effetto atteso e desiderato e non realizza unicamente l’imperativo programmato del suo invito: in quanto tale, sottratta alla logica oppositiva costatativo-performativo, si presenta come una possibilità dell’evento, almeno là dove si dà in una veste inedita come è il nucleare e, perché no, la così detta intelligenza artificiale. Ma cosa avrà luogo? La responsabilità impossibile. Nell’impossibile si offre lo spazio perché si dia ciò che viene, lasciando così intuire che il rapporto tra tecnica e testo, così come tra tecnica ed ermeneutica è anche avvenimento e non solo produzione.

andrewbizzozero@gmail.com

Bibliografia

- Agnello Chiara (2023). *Una ontologia della tecnica al tempo dell'Atropocene; Saggi su Heidegger*, In Schibboleth, Roma.
- Austin John L (1962). *How to Do Things with Words; The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford University Press, Oxford.
- Bizzozero Andrea (2022). *Ratio e Universitas; Interpretazione di un rapporto a partire da La raison universitaire di Jacques Derrida*, tesi di dottorato difesa il 9 dicembre 2022, Roma.
- Deleuze Gilles - Guattari Félix (2002). *Che cos'è la filosofia*, a cura di Carlo Arcuri, Einaudi, Torino.
- Derrida Jacques (1983). *La raison universitaire: Le rationnel et l'irrationnel*, seminario inedito tenuto all'école Normale Supérieure nell'anno accademico 1982-1983, conservato presso l'IMEC, 219 DRR 228.4.
- Derrida Jacques (2008). *No apocalypse, not now; A tutta velocità, sette missili, sette missive*, in Id., *Psyché; Invenzioni dell'altro*, tr. it. di Rodolfo Balzarotti, Jaca Book, Milano 2008, vol. 1, p. 443-468; *No apocalypse, not now: à toute vitesse, sept missiles, sept missives*, in Id., *Psyché; Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, p. 385-394.
- Derrida Jacques (2008). *Psyché; Invenzione dell'altro*, in Id., *Psyché; Invenzioni dell'altro*, tr. it. di Rodolfo Balzarotti, Jaca Book, Milano, vol. 1; *Psyché; Invention de l'autre*, in Id., *Psyché; Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, p. 11-61.
- Derrida (2001), *Table ronde: quelle philosophie pour ce siècle?*, in *Centenaire de la Société française de philosophie*, Vrin, Paris, p. 81-104
- Derrida, Jacques (2018). *Teoria e prassi. Corso dell'école Normale Supérieure 1975-1976*, edizione stabilita da Alexander García Düttmann, edizione italiana a cura di Gianfranco Dalmaso e Silvano Facioni, Jaca Book, Milano.
- Descartes René (2005). *Tutte le lettere 1619-1650*, testo francese, latino, olandese, a cura di Giulia Belgioioso, Bompiani, Milano.
- De Man, Paul (1981). *Pascal's Allegory of Persuasion*, in *Allegory and Representation*, a cura di S. Greenblatt, John Hopkins University Press, New York.
- Heidegger Martin (1991). *Il principio di ragione; Conferenza*, in Id., *Il principio di ragione*, tr. it. di Giovanni Gurisatti e Franco Volpi, Adelphi, Milano; *Der Satz vom Grund*, Verlag Günther Nelke Pfullingen, 1957.
- Heidegger Martin (2014). *Quaderni neri, 1931-1938; Riflessioni II-VI*, n. 92, tr. it. di Alessandra Iadicicco, Bompiani, Milano; *überlegungen II-VI*

- (*Schwarzenegger Hefte 1931-1938*), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2014.
- Kant Immanuel (2018). *Critica della Ragion pura*, tr. it. a cura di Pietro Chiodi, UTET, Torino 2018.
- Kant Immanuel (1989). *Il Conflitto delle facoltà*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, tr. it. di Gaetano Durante, Andrea Poma, Giuseppe Riconda, Mursia, Milano 1989, 229-308.
- Leibniz Gottfried Wilhelm (1903). *Opuscules et fragments inédits; Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, a cura di Louis Couturat, Felix Alcan, Paris 1903.
- Leibniz Gottfried Wilhelm (2017). *Nouveaux essais sur l'entendement - Nuovi saggi sull'intelletto umano*, tr. it. di Salvatore Cariatì, Bompiani, Milano 2017.
- Leroi-Gourhan André (1964). *Le Geste et la Parole; Technique et Langage*, Albin Michel, Paris.
- Ponge Francis (1964). *Fable*, in *Tome premier*, Gallimard, Paris.
- Schelling Friedrich Wilhelm Joseph (1989). *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di Carlo Tetasciore, Guida, Napoli.
- Stiegler Bernard (2018). *La technique et le temps; 1. La Faute d'épiméthée. 2. La Désorientation. 3. Le Temps du cinéma et la question du mal-être*, Fayard, Paris.
- Volpi Fabio (1996). *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari.

Andrea Bizzozero è dottore di ricerca in filosofia. Insegna Storia della filosofia moderna e contemporanea presso la Facoltà di filosofia della Pontificia Università Antonianum. Si interessa del pensiero di Jacques Derrida e della sua “posterità”. Tra le ultime monografie, *Fare la verità; Una rilettura di Jacques Derrida*, Roma 2019; *Il paradigma dell'ecologia integrale; Introduzione a un pensiero complesso*, Senago 2023.

Ermeneutica dell'umano, ovvero la tecnica

CARLOTTA CIARRAPICA

(Pontificia Università Antonianum)

Hermeneutics of the Human, or Rather Technology

Abstract: Starting from some categories of Bernard Stiegler's thought and drawing on some passages from the book *Technics and Time 1: The Fault of Epimetheus*, this contribution aims to address the question of the relationship between the human and technology as an original and hermeneutic relationship, capable of deciphering the unique characteristics of these two actors. Two focal points form the basis of the reasoning: Stiegler's interpretation of technology as "*the unthought*" by philosophy and the assertion that the question of the human is poorly posed, because the human as such does not exist; rather, we speak of the *non-inhuman*. If hermeneutics is the possibility of questioning the meaning of a trace (written, oral, embodied, digital...), that is, of unveiling its essence by giving it meaning, this work seeks to show how, in Stiegler's framework, this unveiling operation is what makes technology human and the human technological, in a lack of clear boundaries that allows for the expression of *the hermeneutic aspect of the human, which is to say, technology* in the dual meaning hypothesized.

Keywords: Non-inhuman, *Pharmakon*, Individuation, Thought, Dis-orientation

1. Introduzione

L'invenzione dell'uomo: senza indulgere in essa, l'ambiguità del genitivo indica una domanda che si divide in due: "chi" o "cosa" inventa? "chi" o "cosa" è stato inventato? L'ambiguità del *soggetto*, e allo stesso modo l'ambiguità dell'*oggetto* del verbo (inventare), non traduce altro che l'ambiguità del significato di questo stesso verbo. La relazione tra il "chi" e il "cosa" è l'invenzione. A quanto pare, il "chi" e il "cosa" si chiamano *rispettivamente* uomo e tecnica. Tuttavia, l'ambiguità del genitivo ci impone almeno di chiederci: e se il "chi" fosse tecnico? E se il "cosa" fosse l'uomo? Oppure dobbiamo andare al di qua o al di là di qualsiasi differenza tra un "chi" e un "cosa"?¹

«L'ambiguità del genitivo indica una domanda che si divide [almeno] in due»: porre la questione in termini di *ermeneutica dell'umano, ovvero la tecnica* vuole ricalcare questa ambiguità e valorizzarla come ausilio ad un domandare aperto: chi, o cosa, *compie* ermeneutica? Cosa, o chi, deve venir *decifrato*? Ci si può domandare se l'ermeneutica dell'umano sia da intendersi come *risultato* di un'azione compiuta dall'umano, mentre prova a interrogare la realtà e sé stesso per decifrarli, o se l'umano possa essere lui stesso *oggetto* di interrogazione che ha bisogno di un *che disvelatore* per lasciare che emerga il suo *proprium*. E, ancora, se la tecnica sia *solo* un mezzo utilizzato per permettere all'umano di decifrare il senso del reale o sia anche, in qualche modo, un *soggetto* che compie un'azione ermeneutica rispetto a quel *proprium* dell'umano.

La tecnica è ermeneutica dell'umano? È possibile, come sembra, poter affermare che la tecnica rende umano l'essere vivente? Se sì, in che senso?

Proporre la questione in questo modo è una dichiarazione di intenti che prova a considerare questi termini (*ermeneutica, umano, tecnica*) come *astr²* e a lasciarsi avvicinare dal *dis-astro* di un cambiamento d'epoca in cui proprio la tecnica e l'umano sembrano essere i principali attori.

Il punto di vista principale dal quale si interroga tale questione è la lettura di alcuni passaggi del testo di Bernard Stiegler, *La Colpa di Epimeteo*, primo tomo

¹ B. Stiegler, *La Tecnica e il Tempo 1. La colpa di Epimeteo*, a cura di P. Vignola, Roma, Luiss University Press, 2023, p. 177.

² Cfr. Stiegler, *La Tecnica e il Tempo 1*, cit., pp. 132 ss.

della serie *La Tecnica e il Tempo*, edito in francese nel 1994³ ed uscito in edizione italiana nella seconda metà del 2023⁴.

Il focus di questo primo lavoro stiegleriano è la «tecnica assunta come orizzonte di ogni possibilità futura e di ogni possibilità di futuro»⁵, a partire dalla constatazione (fatta già, quasi profeticamente, agli inizi degli anni '80) della necessità di un cambiamento radicale di prospettiva, poiché «l'imminenza di un'impossibilità futura non è mai parsa così grande»⁶. Stiegler tenta quindi, come una “prova, a tentoni ma determinata”, di rendere intelleggibili quelle tendenze e quei meccanismi innescati dal processo di decisione (*krisis*) nel cui vortice sembra essere risucchiato il tempo presente⁷.

Uno dei punti di partenza del lavoro di Stiegler, come richiamato anche dal titolo di questa sua opera, è la considerazione della questione della tecnica nel tempo, come tempo e, «prima di tutto, quasi più modestamente, come questione del tempo»⁸, nel quale si disvela anche il paradosso della tecnica contemporanea «sia come *potenza umana* sia come *potenza di autodistruzione dell'uomo*»⁹. Parole nelle quali si coglie come un'anticipazione della sua proposta farmacologica che considera la tecnica, come ogni *pharmakon*, allo stesso tempo veleno-e-rimedio, causa-e-cura del dis-astro.

Non si tratta di attribuire un'illusoria neutralità alla tecnica e di affidare al solo “buon uso” la discriminante che la rende potenzialmente curativa o distruttiva. Stiegler propone un altro punto di vista, *farmacologico*, che nel prendere atto di questa ambiguità incoraggia un pensiero inventivo, capace di interpretare e rispondere, da una parte, con l'elaborazione teorica di un futuro tecnologicamente sostenibile, e dall'altra con l'invenzione concreta di inedite pratiche tecnologiche¹⁰: non solo nuovi *modi* di praticare i *pharmaka*, ma invenzione di nuovi *pharmaka*.

³ Cfr. B. Stiegler, *La technique et le temps. I. La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994; ora edito in un unico testo che raccoglie anche il secondo volume (1996) e il terzo (2001): B. Stiegler, *La technique et le temps. I. La faute d'Épiméthée ; II. La désorientation ; III. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Fayard, 2018.

⁴ Cfr. Stiegler, *La Tecnica e il Tempo 1*, cit.

⁵ Stiegler, *La Tecnica e il Tempo 1*, cit., p. 45.

⁶ *Ibid.*

⁷ Cfr. *Ibid.*

⁸ Stiegler, *La Tecnica e il Tempo 1*, cit., p. 128.

⁹ *Ivi*, p. 129.

¹⁰ Cfr. P. Vignola, *Bernard Stiegler e la farmacologia dell'illuminismo*. In Stiegler, B., *Il chiaroscuro della rete*, a cura di P. Vignola, Tricase, Youcanprint, 2014, pp. 5-30.

Nonostante questa *anticipazione*, tuttavia in Stiegler il pensiero e la riflessione *farmacologici* in senso stretto faranno la loro comparsa esplicita solo 11 anni dopo il testo *La Tecnica e il Tempo I*, e cioè nel 2005, in quella che viene definita ad oggi la seconda fase del suo pensiero, la fase *farmacologica ed organologica*¹¹. La fase precedente, durante la quale Stiegler studia, scrive ed edita la sua tesi di dottorato (1994) viene denominata *tecnologica*, proprio perché caratterizzata da una forte ed inquieta interrogazione sull'umano e la tecnica¹². La terza fase, l'ultima, prima della morte avvenuta nel 2020, è quella *Negantropologica*¹³ che porrà le basi per una *biforcazione* del pensiero, necessaria al cambiamento d'epoca cui Stiegler assiste e da cui si lascia interrogare. Come sintetizza bene Daniel Ross, nella sua introduzione al testo stiegleriano che di questa fase porta il titolo, la filosofia chiede sempre, in un modo o in un altro, di prendere le misure del presente, socializzare il *pensiero* sperando così di contribuire, in modo performativo e affermativo, ai processi di individuazione di quell'epoca, del suo contesto e dei suoi "abitanti". Come conseguenza, il filosofo, e qui in particolare si riconosce l'impegno tipico di Stiegler, si sforza di fare la differenza nel percepire le domande di tale epoca, soprattutto quelle che possono essere rimaste opache, e contribuire così alla trasformazione di questo ambiente condiviso rendendo possibile l'*adozione* di un futuro immaginato ma possibile, anche se improbabile¹⁴.

La tesi che sottende e guida il percorso stiegleriano qui presentato è la *nuova* relazione che egli propone di leggere nel rapporto tra umano e tecnica. Da un lato il filosofo francese denuncia una secolare opposizione teorica tra umano e tecnica, con una lettura unilaterale del dominio dell'uno sull'altra: questo lo porta a parlare di *impensato della filosofia*, cioè di una mancata riflessione filosofica sulla tecnica, troppo spesso relegata a solo mezzo. Dall'altra parte la sua proposta vede un umano *in fieri*, sempre in movimento e in divenire, verso un *processo di individuazione* psichica, collettiva e tecnica che non si compie mai del tutto, concetto che Stiegler attinge in parte da Gilbert Simondon¹⁵. Non solo l'umano (che, si vedrà, non è possibile costringere entro la cornice di una definizione statica) si individua nella relazione con sé stesso e

¹¹ Cfr. D. Ross, *Introduction*, in B. Stiegler, *The Neganthropocene*, Londra, Open Humanities Press, 2018, pp. 19ss.

¹² Cfr. Ivi, p. 15 ss.

¹³ Cfr. Ivi, p. 23 ss.

¹⁴ Cfr. Ivi, p. 8.

¹⁵ Cfr. G. Simondon, *L'individuazione. Alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, tr. it. di G. Carrozzini, Milano-Udine, Mimesis, 2020.

con gli altri, nella mutua correlazione e connessione, ma non di meno lo fa anche in rapporto al *milieu tecnico* nel quale, da sempre, si trova immerso. Attingendo anche dagli studi del paleoantropologo André Leroi-Gourhan¹⁶, Stiegler parla di umano come di colui che non solo inventa lo strumento tecnico ma che proprio in questa azione *inventiva* è egli stesso inventato dallo strumento.

Ecco allora, alla fine di un percorso che non prevede una fine, la tecnica disvelarsi come possibilità *ermeneutica* dell'umano, *impensato* ma parte in causa di ogni processo di individuazione che, a ben vedere, è un processo ermeneutico, di interpretazione della realtà, e, tramite la realtà, dell'umano che riflette su sé stesso. Processo che avviene continuamente nel vivere umano ma non si dà mai come compiuto, necessitando piuttosto di una sorta di "circolo ermeneutico" che permetta di seguire il divenire continuo dell'umano con un'altrettanta diveniente capacità ermeneutica, necessaria per quel tentativo che Stiegler sta compiendo di rendere intelleggibili i meccanismi e le tendenze insite in ogni cambio d'epoca.

Nel dis-orientamento epocale che lo preoccupa, e che egli vede accompagnato da un generale dis-apprendimento e da un allarmante mal-essere, la possibilità di *cura* è rappresentata dal pensiero, ossia dalla capacità di leggere, interpretare e "rispondere responsabilmente". E una strada per *inventare* questa *cura* è rappresentata proprio dalla filosofia, essa intesa come studio e come prassi, senza mai poter dividere un aspetto dall'altro. Si può rispondere così alle questioni contemporanee con il *fare* filosofia, ossia elaborando un pensiero teoretico che possa inventare delle nuove risposte pratiche che aiutino l'essere non-inumano a divenire sempre più sé stesso, in una tensione asintotica che non giunge mai ad una completezza definitiva.

Lasciandosi affascinare dalla capacità stiegleriana di leggere il presente e di significare l'attualità, lo si segue nel suo andare a cercare quel significato che emerge da una lettura critica della prassi contemporanea, in particolare riguardo i nuovi mezzi di comunicazione e di informazione, che egli coinvolgerà a pieno titolo nel suo impianto farmacologico. Individuando in loro il veleno della società attuale così come, allo stesso tempo, il rimedio per una nuova cura dell'intelligenza umana, la farmacologia positiva di Stiegler si propone la creazione di una *biforcazione* del pensiero, che sia in grado di modificare i rapporti che l'essere umano del XXI secolo è chiamato a costruire

¹⁶ Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. 1. Tecnica e linguaggio*, tr.it. di F. Zannino, Milano-Udine, Mimesis, 2018. Cfr. anche Id., *Il gesto e la parola. 2. La memoria e i ritmi*, tr.it. di F. Zannino, Milano-Udine, Mimesis, 2018.

con le nuove tecnologie. Per questo, un accenno, seppur breve, alla sua proposta di una *farmacologia della tecnica* prova a rendere più esplicite alcune intuizioni che nel testo del 1994 sono ancora in nuce, ma che si apriranno nel corso dello sviluppo dello stesso pensiero stiegleriano.

2. Il non-pensato che dà a pensare

Stiegler familiarizza con il termine *pharmakon* a partire dall'uso che ne fa Jacques Derrida¹⁷, suo moderatore di dottorato e a sua volta critico debitore del più noto concetto platoniano¹⁸ di *pharmakon* come veleno e rimedio:

La questione del *pharmakon* è entrata nella filosofia contemporanea tramite il commento che Jacques Derrida ha formulato del *Fedro* nel libro *La farmacia di Platone*. Il *pharmakon* che è la scrittura - come ipomnesi, ipomnemata, ossia memoria artificiale - è ciò di cui Platone combatte gli effetti velenosi e artificiali opponendovi l'anamnesi: il pensiero «per sé stesso», vale a dire l'autonomia del pensiero. Derrida ha mostrato che questa autonomia deve tuttavia sempre comporsi con l'eteronomia - in questo caso quella della scrittura, e che là dove Platone oppone autonomia ed eteronomia, esse si compongono incessantemente¹⁹.

L'opposizione non è dunque la strada scelta da Stiegler, che non accorda affatto credito a quell'atteggiamento negativo che evidenzia solamente il carattere tossico dei *pharmaka*; egli si protende piuttosto verso una "farmacologia positiva" che vada in cerca del carattere potenziante ed emancipante di quelli stessi *pharmaka* e ne inventi di nuovi, tali che si prendano «cura dei *pharmaka* per contrastare gli effetti perversi dei *pharmaka*»²⁰. Tutto ciò avvalendosi anche della collaborazione di ingegneri informatici, artisti, matematici, ecologisti, economisti, programmatori, ecc., inclusione che evidenzia il carattere transdisciplinare del pensiero stiegleriano²¹ che non livella

¹⁷ In particolare, cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, tr.it. di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 2015.

¹⁸ Cfr. Platone, *Fedro*, tr.it. di M. Bonazzi, Torino, Einaudi, 2011.

¹⁹ B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Paris, Flammarion, 2010, pp. 13-14. Traduzione nostra.

²⁰ B. Stiegler, *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, tr.it. di P. Vignola, Napoli-Salerno, Orthotes, 2014, p. 91.

²¹ Per un primo approccio sintetico, cfr. un'intervista rilasciata da Bernard Stiegler dal titolo *Proletarizzati di tutto il mondo unitevi... contro la bêtise. Intervista a Bernard Stiegler*, a cura di P. Vignola, in *Kainos*, 1 (2012), p. 21-37, [in internet al 23/08/2024 <https://www.sinistrainrete.info/home/38->

la complessità dell'inquietudine umana, lasciando piuttosto che essa emerga come una sorta di *origine* filosofica, come in altro contesto viene evocato anche dalla prof.sa Donatella Di Cesare:

La filosofia ha origini differenti. Così, ad esempio, lo stupore è all'origine della filosofia greca, il dubbio all'origine della filosofia moderna. La filosofia del XX secolo ha la sua origine nel disorientamento dell'uomo. Turbato, inquietato, perduto, disorientato, l'uomo si interroga su sé stesso²².

È interessante la correlazione operata dal pensiero stiegleriano tra l'inquieto interrogarsi da parte dell'essere umano alla ricerca di un senso, il malessere che ne consegue, il desiderio di "elevarsi" al di sopra di esso e la *questione* della tecnica e della tecnologia lasciata come ancora impensata. Egli, pur non definendosi un "filosofo della tecnica", si considera un pensatore che tenta, insieme ad altri, di contribuire a delineare un pensiero *sulla* questione della tecnica e, quindi, dell'umano, come i "tempi della tecnologia" richiedono:

Nel mio lavoro cerco di mostrare che, fin dalla sua origine, la filosofia fa prova di questa condizione tecno-logica, *ma nella rimozione e nella denegazione*, e tutta la difficoltà della mia impresa consiste nel mostrare che *la filosofia comincia con la rimozione della sua questione più propria*²³.

Questione più propria che costituisce, nella rimozione a cui è stata destinata (almeno fino ad ora) l'*impensato della filosofia*, cioè la tecnica. Essa è ciò da cui la filosofia parte e ciò che la filosofia evita di affrontare, creando dunque un *ritardo* che, come una *colpa*, rischia di far emergere solo il suo aspetto velenoso. Stiegler, intelligentemente, non si limita alla denuncia: la sua filosofia vuole *mettere in questione* la realtà per potersene *prendere cura* e inventare dei *passaggi all'atto* noetici, intelligenti²⁴.

[dibattito-filosofico/1653-bernard-stieglerproletarizzati-di-tutto-il-mondo-unitevi-contro-la-betise.html](https://www.dibattito-filosofico.com/1653-bernard-stieglerproletarizzati-di-tutto-il-mondo-unitevi-contro-la-betise.html)].

²² D. Di Cesare, *Comprendere ed esistere. "Limite" e "comunicazione illimitata di Karl Jasper*, in Di Cesare – Cantillo (curr.), *Filosofia esistenza comunicazione in Karl Jaspers*, Napoli, Loffredo, 2002, p. 80.

²³ B. Stiegler, *Philosopher par accident*, Entretiens avec Elie During. Paris, Galilée, 2004, pp. 14-15, traduzione nostra.

²⁴ Per un accenno su come questi tre passaggi (*porre in questione, prendersi cura, passare all'atto*) siano rintracciabili nella filosofia di Stiegler, cfr. C. Ciarrapica, *Baite filosofiche. In memoria di Bernard*

Questa *cura*, per Stiegler, è soprattutto un re-insegnare a pensare. Particolarmente evocativo nel suo linguaggio è il gioco di parole (possibile nella lingua francese ma non in quella italiana) ottenuto dall'uso dei verbi *panser* (bendare, curare) e *penser* (pensare), che pur avendo un'ortografia diversa vengono pronunciati allo stesso modo. Stiegler li utilizza per sottolineare come il vero prendersi cura risieda nell'insegnare a pensare²⁵. Sarebbe interessante a questo punto chiedersi “cosa significa pensare” e se, e come, effettivamente sia possibile insegnarlo... Non potendo qui sviluppare ulteriormente tale questione, sarà invece importante tornare, con Stiegler, a *pensare* a quel *non-pensato* dalla filosofia, che essa sin dall'inizio «ha rimosso [...] come oggetto di pensiero»²⁶, opponendola all'*episteme*²⁷ e considerandola come un impedimento per il pensare e il divenire dell'umano²⁸.

Nella sua prospettiva egli cerca di mostrare che parlare di umano significhi riferirsi ad una «tecnologia, trasudata dallo scheletro»²⁹: qui il riferimento sotteso è agli studi di Leroi-Gourhan³⁰, grazie ai quali Stiegler può sostenere che la disposizione dell'apparato neurologico dell'umano *diviene* in conseguenza alla nuova postura eretta della macchina corporea e che la capacità conoscitiva (e dunque interpretante) dell'umano segua la postura osseo-scheletrica. Non è dunque il cervello ad evolversi per primo e ad indicare all'umano di alzarsi sulle zampe posteriori e utilizzare diversamente gli arti anteriori interpretandone la funzione, quanto piuttosto, a seguito della postura eretta, l'umano si trova due arti *liberi* il cui utilizzo attraverso delle protesi continua ad inventare ed interpretare da milioni di anni. Allo stesso tempo, viene *liberata* anche la bocca dall'utilizzo per la sola prensione alimentare e da

Stiegler, file ad uso interno, pp. 6-8, [in internet al 23/08/24 https://www.academia.edu/81467407/Baite_Filosofiche_In_memoria_di_Bernard_Stiegler].

²⁵ Si possono citare a questo proposito, tra gli altri, due suoi lavori: B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser? 1. L'immense régression*, Paris, LLL, 2018 [tr.it. di R. Corda, *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, Milano, Meltemi, 2024]. B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser? 2. La leçon de Greta Thunberg*, Paris, LLL, 2020.

²⁶ Stiegler, *La tecnica e il tempo I*, cit., p. 45.

²⁷ Cfr. Ivi, p. 49.

²⁸ Cfr. B. Stiegler, *L'uomo artificiale: tecnica e divenire umano*, Modena, 2006, da 6m43s. Si tratta di un'audio-registrazione della *lectio magistralis* tenuta da Bernard Stiegler durante il Festival di Filosofia di Modena dal titolo *Umanità*. La registrazione è disponibile per la consultazione presso Biblioteca Fondazione Collegio San Carlo, Modena, MOD1360533.

²⁹ Stiegler, *La tecnica e il tempo I*, cit., p. 188.

³⁰ Cfr. in particolare, Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. 1. Tecnica e linguaggio*, cit.

questa *liberazione* deriva una delle tecniche fondamentali del non-inumano: ovvero il linguaggio.

Lo scheletro indica la direzione di questo divenire³¹ e quando Stiegler parla di tecnica *trasudata dallo scheletro* la sta ponendo all'interno dell'umano (come lo scheletro) come colei che ne guida il divenire. L'umano non è *già fatto prima* della tecnica. L'umano è (grazie alla) tecnica.

3. Il dis-astro del dis-orientamento

Nel secondo capitolo della prima parte de *La Colpa di Epimeteo*, dal titolo *Tecnologia e Antropologia*, Stiegler propone una lettura critica del *Discorso sull'origine della disuguaglianza*³² dalla quale fa emergere una visione antropologica che rischia di considerare la tecnica solamente come ciò che «ci porta alla decadenza, togliendoci la potenza originaria»³³. La potenza originaria sarebbe, in questa prospettiva, ciò che si trova all'origine, nel momento in cui l'umano sembra essere al massimo della sua umanità, senza essere bisognoso di protesi. Una “caduta” lo renderà poi “bisognoso”, immettendolo nello stato di disuguaglianza³⁴.

Stiegler è lontanissimo da questo punto di vista, e lo considera quasi una negazione dei fatti della storia, un vero *dis-astro*: parlare di un uomo *già* composto, che acquisisce la sua mobilità a partire da una stazione *già* eretta e dall'utilizzo *eterno* delle mani significherebbe non considerare il *divenire* come realtà propria dell'umano e della tecnica.

L'uomo *originario* risulterebbe, in questa narrazione, praticamente immobile: non si muove e non è mosso, “non ha passioni”³⁵. Dunque, non ci sarebbero nemmeno cambiamenti né educazione: «tutto si ripete identico e questa identità garantisce un *rafforzamento dello* stesso, cioè il massimo di cui la

³¹ Forse sarebbe da chiedersi cosa può significare e comportare oggi tutto questo, in un contesto come quello a noi contemporaneo in cui la macchina corporea *caccia le sue prede e accende i suoi fuochi* in posizione seduta (o distesa), con l'utilizzo di due dita (o anche uno per i meno evoluti) che cliccano su vari dispositivi o tramite comandi vocali che fanno “accadere cose”. Se è vero che il cervello segue la macchina corporea, dove e come il cervello seguirà questa nuova postura dell'umano contemporaneo?

³² Cfr. J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, tr.it. di D. Giordano, Milano, Bompiani, 2012.

³³ Stiegler, *La tecnica e il tempo I*, cit., p. 158.

³⁴ Cfr. Ivi, pp. 158-159.

³⁵ Cfr. *Ibid.*

specie umana è capace»³⁶. Come se l'umano-dell'-origine avesse tutto in sé e la protesi tecnica fosse la causa della decadenza: questa visione «può anche decidere di ignorare i fatti, ma non può contraddirli totalmente»³⁷.

Si tratta piuttosto di pre-occuparsi del fatto che sia già in corso una sorta di inversione dell'ordine della storia che non tiene più conto della «divisione che separava il mondo dell'uomo dalle stelle, costituendolo»³⁸. Il vero *dis-astro* è che l'uomo sia diventato astro e che quest'epoca astrale non appartenga più alle misure della storia³⁹, mentre lascia tutto lo spazio ad una «figura di potenza, che indica un cambiamento d'epoca, la tecnica moderna; ma potenza di *chi* o di *cosa*? Dell'uomo o delle “forze impersonali” della stessa tecnica moderna?»⁴⁰. Il divenire *astro* dell'umano inverte dunque la concezione della temporalità «che era stata concepita come quella di un mondo sublunare costituito dalle stelle»⁴¹ e dà il via ad una *seconda origine* dell'umanità, l'origine del mondo occidentale globalizzato “compiuto”, nel senso di completo ma anche di finito, scomparso o al tramonto⁴².

In questo *compimento* Stiegler individua la radice delle trasformazioni radicali apportate dalla tecnica contemporanea che danno luogo ad una totale mobilitazione di tutte le energie, comprese le stesse energie stellari⁴³. La «potenza della tecnologia - cioè dell'uomo»⁴⁴ è così accelerata a dismisura, in modo imprevedibile ed evoca un futuro *dis-astroso*: «più l'uomo è potente, più il mondo si “disumanizza”»⁴⁵. In questo aumento di potenza è *imminente* anche la possibilità che il corpo stesso dell'umano divenga (o sia già divenuto) accessibile all'*intervento* tecnico, cioè che l'uomo faccia ciò che finora solo le stelle potevano fare. È il *dis-astro* di un cambiamento d'epoca in cui le categorie storiche diventano caduche: l'uomo diviene *astro* a sé stesso e la tecnica è intesa solo come sistema, tendenza, concretizzazione. È a questo punto che l'umano rischia di interpretare tutto a partire da sé stesso come centro, come orientamento ultimo, con le conseguenze che inevitabilmente ne derivano.

³⁶ Ivi, p. 158.

³⁷ Ivi, p. 155.

³⁸ Ivi, p. 134.

³⁹ Cfr. M. Blanchot, *La conversazione infinita*, tr.it. di R. Ferrara, Torino, Einaudi, 2016, p. 292.

⁴⁰ Stiegler, *La tecnica e il tempo I*, cit., p. 134.

⁴¹ Ivi, p. 133.

⁴² Cfr. Ivi, p. 134.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Stiegler, *La Tecnica e il Tempo I*, cit., p. 135.

⁴⁵ *Ibid.*

Pur tuttavia, «*dis-astro* non significa catastrofe, ma *disorientamento* - le stelle guidano»⁴⁶.

Questa presentazione - sommaria, drammatica ma accurata, come la definisce Stiegler⁴⁷ - fa da fulcro alla leva necessaria, non sempre riconosciuta in modo adeguato, della necessità di *ripensare* il rapporto tra antropologia e tecnica come legato ad una certa ermeneutica della vita, cioè ad un certo modo di osservare, interpretare e *creare* la realtà. Ogni rimodulazione della concezione della tecnica comporterà infatti una conseguente riconfigurazione dell'idea di natura - ammesso che ce ne sia una - e, quindi, di umano, che nel frattempo si trova nella possibilità imminente di essere un *corpo germinale* accessibile all'intervento tecnico, e/o da esso *inventato*⁴⁸:

È in questa imminenza che oggi possiamo chiedere di nuovo: “che cos'è l'uomo?” [...] e domandarci, forse una volta, forse per l'*ultima*: “che cos'è la tecnologia - nella misura in cui è la potenza dell'uomo, cioè *uomo in potenza*?”⁴⁹.

4. *La questione della tecnica è innanzitutto quella che essa ci rivolge*⁵⁰

Il domandare, come possibilità di pensare ciò che non è pensato, interrogandolo, pone a questo punto l'esigenza di un passo indietro per affrontare la «difficoltà della nostra domanda: l'uomo, la tecnica. Dove inizia(no) e dove termina(no) l'uomo e la tecnica?»⁵¹.

A tal proposito, Stiegler evidenzia l'impossibilità di tracciare un profilo preciso su “cosa” - o chi - sia l'umano e “cosa” - o chi - la tecnica. Un procedere in questo senso non avrebbe motivo d'essere. La *questione* è piuttosto quella che la tecnica rivolge all'umano, a quell'umano che inventa la tecnica e che, mentre lo fa, inventa sé stesso inventando lo strumento⁵².

Torna a farsi sentire l'urgenza di un cambiamento del modo di pensare-curare (prendersi cura), che prenda le distanze dalle concezioni dominanti della tecnica contemporanea che appaiono sempre «vincolate dalla falsa alternativa tra antropocentrismo e tecnocentrismo - e si riducono a *contrapporre* l'uomo e la

⁴⁶ Ivi, p. 136.

⁴⁷ Cfr. Ivi, p. 132.

⁴⁸ Cfr. Ivi, p. 135.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Ivi, p. 132.

⁵¹ Ivi, p. 144.

⁵² Cfr. Ivi, p. 184.

tecnica»⁵³. Sostare in questa falsa alternativa sarebbe come voler rimanere nella kantiana *minorità*, colpevole di pigrizia in quanto evita la fatica di un pensare responsabile⁵⁴. L'urgenza sarebbe piuttosto quella di generare una *nuova battaglia dell'intelligenza*, con e attraverso una circolazione del pensiero⁵⁵ perché «battersi per sviluppare delle tecnologie presuppone che si abbia un'intelligenza della tecnologia e un'intelligenza dell'intelligenza nel suo rapporto con la tecnologia - la quale sta riconfigurando in profondità i rapporti tra le generazioni»⁵⁶.

Proseguire la riflessione pensando di posizionarsi tra i due estremi, antropocentrismo o tecnocentrismo, sarebbe dunque una falsa alternativa.

L'*antropocentrismo* è da denunciare perché mentre pone l'uomo come fine ultimo, misura e compimento della natura, presume di sapere da una parte cosa si sta indicando quando si utilizza il sostantivo uomo, e dall'altra cosa si intende con "natura umana" senza porsi la questione se ne sia mai davvero esistita una sovrapponibile a tutti gli individui⁵⁷. Un discorso antropocentrico tenterebbe inoltre di sminuire il divenire in *favore* dell'essere⁵⁸, narrando un'interpretazione dell'essere umano più vicina, per esempio, a quella di Rousseau; per Stiegler invece, il futuro dell'umano è esattamente calibrato sulla possibilità del divenire e dell'av-venire e, dunque, su un'esigenza ermeneutica che segue il processo di individuazione nella sua continua e costante contaminazione con l'Altro (psichico, collettivo, tecnico). In maniera speculare, il *tecnocentrismo* diventa egli stesso ancora una figura dell'antropocentrismo inteso come dominio e possesso della natura⁵⁹ in quanto narrerebbe di una tecnica come fine a sé stessa, o addirittura legge a stessa⁶⁰, il che porrebbe fine alla libertà dell'umano.

La *questione* che la tecnica pone chiede dunque di interrogarsi su una (presunta) natura dell'umano, mettendo in discussione la sua origine che, nell'ottica stiegleriana, è una faccenda aperta, che rappresenta la questione dei «principi, dei più antichi, di ciò che, da sempre e per sempre, stabilisce ciò che è nel suo essere»⁶¹. Per parlare dell'umano quindi, bisognerebbe saper e poter

⁵³ Ivi, p. 139.

⁵⁴ Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*, in Kant I. - Foucault M. - Habermas J., *Che cos'è l'illuminismo*, tr.it. di U. Curi, Milano, Mimesis, 2021, p. 79.

⁵⁵ Cfr. Stiegler, *Prendersi cura*, cit., p. 90.

⁵⁶ Ivi, p. 89.

⁵⁷ Cfr. Stiegler, *La Tecnica e il Tempo 1*, cit., p. 133.

⁵⁸ Cfr. Ivi, p. 136.

⁵⁹ Cfr. Ivi, p. 137.

⁶⁰ Cfr. Stiegler, *La Tecnica e il Tempo 1*, cit., p. 137.

⁶¹ Ivi, p. 139.

«distinguere ciò che è *essenzialmente*, che lo individua *da sempre e per sempre* come uomo, da ciò che è *accidentalmente*, isolare i predicati essenziali da quelli accidentali»⁶². Ed è qui che Stiegler avverte queste distinzioni, pur necessarie in un contesto esplicativo, come il rischio di «infrangersi sull'essere che noi stessi siamo se riusciamo a stabilire che la tecnicità è essenziale all'uomo»⁶³ e che, dunque, l'umano è un processo e non uno stato da raggiungere. Egli preferisce allora a parlare di *non-inumano*, intendendo con questa terminologia riferirsi a quel processo nel quale «ogni essere umano si trova incaricato della propria esistenza per non *diventare* inumano, per non suscitare ad ogni altro uomo degno di questo nome la vergogna di essere un uomo»⁶⁴.

Apparentemente un gioco di parole, questo modo di esprimersi nasconde invece una certa postura restia a definire l'umano, a elaborarne una definizione che corra il rischio di fermare un'istantanea, perdendo il resto. Perché è proprio questo “resto” che interessa a Stiegler: ogni tentativo di definire l'umano, dal suo punto di vista, non è che un istante, un punto, o anche più di uno, ma che inevitabilmente e inesorabilmente perde il processo, il movimento, il divenire.

Il discrimine tra umano e inumano è il *diventare*, o *divenire*, inteso come caratteristica portante di quel che chiama *processo di ominizzazione*, e che rimanda dunque, proprio nel suo *procedere*, alla questione del *tempo*, all'interno della quale *accade* o *av-viene* l'umano che non diventa inumano. Questo *avvenire* stiegleriano ha un andamento *intermittente*, cadenzato da quelli che lui chiama *passaggi all'atto*.

La possibilità del passaggio all'atto noetico è il significato che Stiegler attribuisce all'espressione *essere ad intermittenza*⁶⁵, e rappresenta l'occasione del salto verso l'autentico, dallo stato (aristotelico) sensibile a quello noetico, attraverso una sfasatura, o *biforcazione*. L'essere ad intermittenza esprime bene l'idea che Stiegler afferma altrove, forse in maniera provocatoria, che «l'uomo non esiste, credo che non sia mai esistito»⁶⁶.

Nella logica del suo pensiero, infatti, non ha senso parlare di uomo in generale, credendo di riferirsi ad un *qualcuno* di ben definito oppure ad un

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Stiegler, *Prendersi cura*, cit., p. 282.

⁶⁵ Sull'*essere-ad-intermittenza* dell'uomo, cfr. B. Stiegler, *Prendersi cura*, cit., pp. 269-273. Cfr. anche B. Stiegler, *Passare all'atto*, tr.it. di E. Imbergamo, Roma, Fazi, 2008, pp. 27-31.

⁶⁶ Stiegler, B., *Penser: pensare, immaginare figurarsi. Panser: curare, medicare, lenire. Intervista a Bernard Stiegler*, a cura di C. Bordoni, in *Corriere della Sera*, 11 novembre 2018, in internet al 23/08/2024: <https://pressreader.com/article/281565176783561>

qualcosa da compiere secondo delle indicazioni. In questo senso l'umano non esiste e, sebbene in questo contesto egli non faccia esplicito riferimento a Nietzsche, pur tuttavia lo indica insieme a Freud come punto di fuga delle prospettive che tenta di aprire⁶⁷, e almeno nel senso ne evoca un passaggio:

Tutto ciò che il filosofo enuncia sull'uomo non è in fondo altro che una testimonianza sull'uomo in un periodo molto limitato. La mancanza di senso storico è il peccato originale di tutti i filosofi⁶⁸.

Nella visione di Stiegler, esistono infatti *alcuni* esseri umani, che portano in sé *alcune* caratteristiche, ma non tutte quelle possibili: essi sono portatori di umanità ad intermittenza appunto, e lo sono quando hanno la possibilità di *passare all'atto* come possibilità di una sfasatura, di un salto. L'immagine del pesce volante è quella che prova meglio a spiegare questo passaggio. L'animale acquatico conosce solo la condizione dello stare dentro l'acqua, e paradossalmente questa condizione non gli permette di conoscere l'acqua, sebbene egli non conosca che l'acqua⁶⁹. La possibilità di una *rottura*, *sfasatura*, di questa condizione, resa con l'immagine del salto fuori dall'acqua, quasi un salto ermeneutico, crea la possibilità del conoscere l'acqua attraverso lo sperimentare il fuori-dell'-acqua⁷⁰.

Questo procedere per *antitesi* torna in Stiegler come *processo* di un pensiero che si compone, e che in questa composizione cerca di dire *qualcosa* dell'umano, sebbene egli ritenga che la questione dell'umano così posta non sia poi una vera e propria questione, propendendo per uno slittamento della domanda sulla questione della mortalità: un mortale è un non-immortale che si confronta con la sua finitudine. Così la questione *umano/non-inumano* appare come un'interpretazione del rapporto primario *mortale/non-immortale*. Nell'essere *non-immortale* dell'essere *non-inumano*, il limite, oltre alla sua fisionomia *temporale*, assume anche quella della *consapevolezza*, che Stiegler presenta a partire da un'interpretazione del mito di Epimeteo e Prometeo nella versione che si trova nel Protagora di Platone, commentando la quale egli sostiene che:

Subire la colpa di Epimeteo raddoppiata da quella di Prometeo significa immergersi in una conoscenza primordiale della morte che non è quella

⁶⁷ Cfr. Stiegler, *La Tecnica e il Tempo 1*, cit., p. 46.

⁶⁸ F. Nietzsche, *Umano troppo umano I*, tr.it. di S. Giametta, Milano, Adelphi, 1965, p. 16.

⁶⁹ Cfr. Aristotele, *L'anima*, tr.it. di G. Movia, Milano, Bompiani, 2021, 423 a.

⁷⁰ Cfr. Stiegler, *La Tecnica e il Tempo 1*, cit., pp. 161-164.

degli *aloga*⁷¹. Certamente, all'inizio del racconto, Protagora usa l'espressione *thneta genè* per designare non solo quelli che qui chiamiamo mortali, ma anche i perituri, gli animali *aloga*. Ma i *non-aloga* diventeranno, tutto d'un colpo, *non-immortali*, e non semplicemente generati, come avviene per gli animali.

Tra gli dèi e le bestie, né dei né bestie, né immortali né mortali, nell'atto di sacrificare, i mortali allo stesso tempo nascono, significano e "agiscono". Nell'*elpis*, che è l'essere-per-la-morte, solo lì, ma lì necessariamente da quando il *bios* e tutti i beni sono stati nascosti mentre i mali sono stati disseminati, può riversarsi un'attività tecnica tale da caratterizzare ogni umanità, cioè ogni mortalità. Essere attivi può solo significare essere mortali⁷².

Questo mito, letto e interpretato da Stiegler nel testo che stiamo seguendo, pone così la nascita delle stirpi non-immortali tra una prima colpa (quella di Epimeteo, che si dimentica di attribuire delle qualità alla specie umana) e una seconda colpa (quella di Prometeo, che per rimediare alla dimenticanza di suo fratello, ruba il fuoco agli dèi donandolo alla specie umana). Così gli esseri non-inumani, nella loro condizione non-immortale, sono il risultato di questo *difetto di origine*, che non è un'origine un po' difettosa da intendersi come una mancanza originaria, quanto piuttosto un difetto assolutamente necessario («*un défaut qu'il faut*»)⁷³: «L'essenziale dell'umano è precisamente l'essere in difetto riguardo ad un'essenza, nella misura in cui l'uomo è essenzialmente bisognoso di protesi»⁷⁴.

Questo essere in difetto, da cui deriva il bisogno di protesi, è il processo di *ominizzazione* in cui Stiegler, seguendo ancora gli studi di Leroi-Gourhan, chiama in causa necessariamente *la questione della tecnica* come indissolubilmente legata all'ominizzazione, cioè al *divenire* non-inumano dell'essere non-immortale.

A questi non-immortali che non hanno ancora l'arte politica (*techne*) e continuano ad esercitare male il potere del vivere insieme, Zeus - per evitarne l'estinzione - manda Hermes, dio del discernimento, a portare *aidos* (pudore, rispetto, vergogna e, aggiunge Stiegler, forse potremmo dire il sentimento della

⁷¹ *A-loga*: esseri privi di logos, parola/ragione; mentre la specie umana è non-aloga. cfr. Platone, *Protagora*, tr.it. di F. Adorno, Roma, Laterza, 2018, 321c.

⁷² Stiegler, *La Tecnica e il Tempo I*, cit., pp. 237-238.

⁷³ C. Di Martino, *Corpus sive cultura. Nota su tecnica e corpi*, in *Aisthesis*, 12(2), 2019, p. 41.

⁷⁴ P. Vignola, *La tecnica innanzitutto*. Introduzione in Stiegler, B., *Platone digitale*, a cura di P. Vignola e F. Vitale, Milano-Udine, Mimesis, 2015, p. 10.

finitudine) e *dikè* (la giustizia) come fondamento delle città, da distribuire a tutti. Agire nell'*aidos* e nella *dikè* è la loro possibilità, *nel* difetto d'origine, di pensare e di *inventare* un essere-insieme non dispotico e non totalitario, non chiuso a delle etichette immobilizzanti. È la possibilità per l'umano non-immortale di divenire non-inumano, vivendo questa sua non-inumanità come *différance*:

Ogni volta, in ogni situazione di decisione, in ogni necessità che apre sempre una falla, è necessario inventare il loro [*aidos* e *dikè*] significato nell'*ermeneia* - che include indiscutibilmente *prometheia* ed *epimetheia*⁷⁵.

Qui *ermeneia* è appunto espressione di traduzione, interpretazione e, in un certo senso, di differimento. *Prometheia* invece è l'anticipazione del futuro, una preoccupazione che anticipa il fatto. Infine, *epimetheia* è termine ambiguo, che si riferisce sia alla prudenza, all'accortezza nel decidere e nell'agire, sia inteso come sinonimo di stupidità, di impulsività, di smemoratezza. 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 - mai in pace, che è il privilegio degli Immortali⁷⁶.

Dato questo *fatto*, *ermeneia* è la qualità necessaria agli esseri non-immortali che vivono insieme (*polis*), abitati costantemente dalla lotta tra un'ambiguità anch'essa originaria, che diventerà - nel pensiero stiegleriano - ambiguità farmacologica. E che chiamerà gli esseri non-immortali all'esigenza di prendere decisioni⁷⁷.

5. La tecnica: continuazione della vita con altri mezzi rispetto alla vita⁷⁸

Durante la lectio magistralis *L'uomo artificiale. Tecnica e divenire umano*⁷⁹, Stiegler conferma che da svariati anni stava lavorando sulla «dimostrazione del fatto che l'uomo è un essere artificiale, che l'umanizzazione è un processo di artificializzazione dell'uomo e che di conseguenza l'opposizione tra l'uomo da una parte e la tecnica dall'altra [non ha motivo d'essere]»⁸⁰.

⁷⁵ Stiegler, *La Tecnica e il Tempo 1*, cit., p. 241.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Cfr. *Ibid.*

⁷⁸ Cfr. Stiegler, *La Tecnica e il Tempo 1*, cit., p. 64.

⁷⁹ Cfr. Stiegler, *L'uomo artificiale*, cit.

⁸⁰ Stiegler, *L'uomo artificiale*, cit., 6m 43s.

In questo processo di ominizzazione, *originariamente tecnico*, l'umano cerca la sua *non-inumanità*, il suo passaggio all'atto noetico e, in qualche modo, la sua *ermeneutica*, il suo senso, attraverso degli artefatti organici che lui stesso inventa e adotta e dai quali viene a sua volta *inventato* "esteriorizzandosi" tecnologicamente. Sul passaggio dell'*invenzione dell'uomo*, richiamata all'inizio, rimanendo e abitando l'ambiguità tra chi/cosa è inventore e chi/cosa è inventato, Stiegler costruisce il suo pensiero, nel quale sostiene che l'origine dell'ominizzazione – il "fatto antropologico" – consiste in un *processo* di esteriorizzazione e re-interiorizzazione della memoria attraverso degli artefatti, processo che permette alla vita umana di *divenire esteriorizzandosi*, fuoriuscendo da se stessa e continuando a di-venire con altri mezzi rispetto alla vita: «La tecnica, come "processo di esteriorizzazione", è la continuazione della vita con altri mezzi rispetto alla vita»⁸¹. La vita dei non-inumani, non-immortali, dunque limitata, si apre un varco in questo limite *con altri mezzi rispetto alla vita*.

La tecnica, che dalla lettura stiegleriana del mito di Epimeteo e Prometeo, aveva dato all'umano la *consapevolezza* di essere mortale, *svelandogli* il suo limite, allo stesso tempo è la possibilità, per lo stesso non-inumano ad intermittenza, di varcare quel limite, e di farlo attraverso una terza memoria, che Stiegler chiamerà *epifilogenetica*.

Al contrario della memoria genetica individuale e di quella della specie, non in grado di trasmettere l'apprendimento di un individuo, con questa terza memoria nel momento in cui si eredita un oggetto tecnico, si ereditano anche tutta una serie di competenze nuove (modo d'uso, gesti, comportamenti, finalità, significato simbolico: cioè una particolare ermeneutica...) che hanno condotto alla creazione di tale oggetto e che vanno ad incidere sullo sviluppo e sul *divenire* stesso dell'essere *non-immortale*. Viene a crearsi dunque un «nuovo strato di memoria che permette di trasmettere, di generazione in generazione, l'esperienza individuale, e di mutarla sotto forma di ciò che chiamiamo il *noi*. [...] Eredito delle tracce di *noi*»⁸². Le tracce del *noi* sono quelle che Stiegler chiamerà *ritenzioni terziarie*, ed è solo tramite questi supporti di memoria che per l'individuo sarà possibile accedere ermeneuticamente all'eredità che è quel passato che, pur non avendo mai vissuto, orienta il futuro e apre la possibilità di comprendersi come essere-per-la-morte⁸³ come *vera ermeneutica dell'umano*.

⁸¹ Stiegler, *La Tecnica e il Tempo I*, cit., p. 64.

⁸² B. Stiegler, *Amare, amarsi, amarsi*, tr.it. di A. Porrovecchio, Milano-Udine, Mimesis, 2014, p. 140.

⁸³ Nietzsche, *Umano troppo umano I*, cit., p. 16.

⁸³ Cfr. Vignola, *La tecnica innanzitutto*, cit., p. 11.

Diventa più chiara allora la posizione di Stiegler nel sostenere che l'attenzione non vada posta sulla questione dell'umano, quanto invece sul processo simondoniano di individuazione psichica e collettiva come processo in continuo divenire che persegue la propria incompiutezza alla ricerca di nuove individuazioni⁸⁴ e che, a differenza di ciò che ha saputo vedere lo stesso Simondon, per Stiegler passa anche e sempre attraverso la tecnica.

Il divenire dell'umano è dunque una continua e mutua alterazione: si tratta di un non-inumano incompiuto e incompleto, frutto di un processo sempre parziale e provvisorio, che per compiersi ha bisogno di inventarsi continuamente e sempre di nuovo: possibilità non ancora realizzata e che mai potrà realizzarsi definitivamente. Appare allora più chiaro il sostenere stiegleriano che l'essere umano "finito" non esiste e che sia più vicino ad un verbo all'infinito piuttosto che a un sostantivo de-finito⁸⁵. Aver chiaro questo punto evita il porsi nel rischio di parlare dell'uomo degli ultimi quattro millenni «come di un uomo *eterno*, al quale tendono naturalmente dalla loro origine tutte le cose del mondo»⁸⁶, mentre la necessità è quella di considerare che «l'uomo è divenuto e anche la capacità di conoscere è divenuta»⁸⁷, e che per *star dietro* a questo divenire c'è bisogno di *pensare* proprio il divenire.

Sarà possibile farlo attraverso un pensiero dis-allineato, che sia libero da un'immanenza satura che pre-orienta tutto; un pensiero dis-aggiustato che permetta al divenire di lasciarsi raggiungere e stupire da ciò che si presenta e che lasci uno spazio per ciò che non è calcolato né programmato⁸⁸. Un pensiero che permetta anche di sperimentare la mancanza che, sola, può trasformarsi in *desiderio*, il quale viene a questo punto riconosciuto come tratto caratterizzante l'umano che cerca e dà senso al vissuto. Attraverso l'esperienza del desiderare, l'umano cerca di superare sé stesso, organizzando - anche - la materia inorganica. Così egli *diviene*, trasformando il divenire biologico in un *avvenire* di senso attraverso ciò che le varie declinazioni della *techne* gli consentono di inventare e adottare.

Questo tentativo di cambio di punto di vista è una possibilità offerta da Stiegler per ripensare l'origine dell'uomo (antropo-genesi) e l'origine della tecnica (tecno-genesi) come un unico movimento letto da punti di vista

⁸⁴ Cfr. Stiegler, *L'uomo artificiale*, cit., da 1h30m.

⁸⁵ Cfr. Stiegler, *Prendersi cura*, cit, p. 51.

⁸⁶ Nietzsche, *Umano troppo umano I*, cit., p. 16.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Per il concetto di pensiero dis-allineato e dis-aggiustato si rimanda agli appunti ad uso interno delle lezioni di *Filosofia della tecnica* tenute dal prof. Andrea Bizzozero nell'A.A. 2023-2024.

differenti⁸⁹ e, quindi, porre un'ermeneutica dell'umano originale e originaria, dove la tecnica e l'umano dis-velano reciprocamente il loro senso e il loro *proprium*. Questo diventa anche il senso e il *proprium* di un modo di conoscere la realtà e di interpretarla e, dunque, di significarla: il *come* si decide di conoscere determina infatti il modo di immaginare, interpretare, organizzare la realtà.

Un'attenzione particolare rispetto al tema del rapporto tra tecnica ed ermeneutica (e della narrazione che ne consegue) la si può scorgere anche tra le righe delle sue numerose riflessioni sui mezzi di comunicazione, da una parte strumenti privilegiati di un certo tipo di *potere* che narra ed interpreta tutto secondo dei fini dati, e dall'altra, strumenti di trasmissione di pensiero, che partecipano a pieno titolo alla riscrittura dell'umano.

Avevamo già posto l'attenzione sul fatto che lo strumento non è *neutro* ma ha una sua singolarità che va prima di tutto sottratta alla dimenticanza da parte del pensiero, per non lasciare nelle mani di pochi una delle risorse più importanti: il tempo. E in particolare quello che Stiegler chiama *tempo dei cervelli disponibili*⁹⁰, tempo che gli individui (soprattutto di fascia adolescenziale-giovanile) trascorrono come fruitori dei contenuti offerti dalle piattaforme televisive e web. I loro cervelli sono *disponibili* perché ancora in fase di formazione e di pieno assorbimento, ed è per questo che Stiegler analizza e denuncia il rischio di una de-formazione dell'intelligenza derivante dall'utilizzo massivo e acritico di questi contenuti tenuti in piedi da enormi interessi economici delle industrie culturali (o sedicenti tali) che guadagnano proprio grazie alla cattura di quel tempo reso disponibile alle prescrizioni del consumo⁹¹.

Si genera così una condizione generalizzata di *bêtise*: non solo ignoranza né solo stupidità, ma sistema di abuso di potere che massifica le singolarità interdicendone lo spirito critico. Il risultato è una *miseria simbolica*⁹², una difficoltà cioè di condividere e interpretare simboli dalla quale deriva un'impossibilità di generare significati condivisi e di aprirsi ad una comunicazione diversa da quella a sistema binario.

⁸⁹ Cfr. Stiegler, *La Tecnica e il Tempo 1*, cit., p. 175.

⁹⁰ Cfr. Stiegler, *Prendersi cura*, cit., pp. 45 ss.

⁹¹ C. Ciarrapica - A. Bizzozero, *Il sogno di Pier Paolo Pasolini*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2023, pp. 87-99.

⁹² Cfr. B. Stiegler, *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, tr.it. di R. Corda, Milano, Meltemi, 2021. Cfr. anche B. Stiegler, *La miseria simbolica 2. La catastrofe del sensibile*, tr.it. di R. Corda, Milano, Meltemi, 2022.

È dunque urgente proporre un nuovo atteggiamento *ermeneutico* all'interno della società, che insegni alle giovani generazioni (e non solo) il processo faticoso del pensiero autonomo e del discernimento attivo⁹³.

Una proposta a mo' di esempio, con la quale Stiegler persegue l'impegno di contribuire ad una dis-automatizzazione della società, è quella di creare una «tecnologia digitale *ermeneutica*»⁹⁴ che consisterebbe nell'affiancare il *web semantico* con un *web ermeneutico*⁹⁵. È interessante notare che il momento della nascita e della messa in rete del World Wide Web avvenne proprio mentre Stiegler stava ultimando la sua tesi di dottorato, mentre già da qualche anno insegnava e teneva seminari, laboratori e progetti a riguardo⁹⁶.

Questa *nuova* invenzione, che grazie alla messa in rete è fonte di innegabili benefici, sottende però in fondo «lo scopo di automatizzare il trattamento dell'informazione attraverso modelli computazionali al servizio degli individui noetici che siamo»⁹⁷ e non può *in alcun caso* produrre del sapere perché nessun sapere, per definirsi tale, può essere ridotto ad un trattamento computazionale⁹⁸. I vari saper-(fare-vivere-concepire-inventare) costituiscono dei veri e propri processi di individuazione che guidano (ad intermittenza) l'inumano verso delle biforcazioni di pensiero, cioè verso nuovi saperi. È per questo motivo che il web semantico va affiancato (interessante: non sostituito, non abolito, non demonizzato, ma affiancato, sostenuto, *curato*) con un «*web ermeneutico disautomatizzabile* fondato su una nuova concezione delle reti sociali, un linguaggio di annotazione normalizzato e delle comunità ermeneutiche prodotte dai diversi campi di sapere costituiti dall'origine dall'antropizzazione, e intese come modalità variate della negantropizzazione»⁹⁹.

⁹³ Cfr. B. Stiegler, *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, tr.it. di S. Baranzoni, I. Pelgreffi, P. Vignola, Milano, Meltemi, 2019, p. 80.

⁹⁴ Stiegler, *La società automatica. 1.*, cit., p. 55.

⁹⁵ Cfr. Ivi, pp. 268-271.

⁹⁶ Dal 1984 Bernard Stiegler viene eletto per 6 anni come direttore dei programmi di ricerca presso il *Collège international de philosophie*. Nel 1985 fu incaricato dal Ministero della ricerca francese di avviare uno studio sulle sfide delle tecnologie dell'informazione della comunicazione e nel 1989 gli fu affidata la creazione e la presidenza di un gruppo di ricerca presso la *Bibliothèque nationale de France* per la progettazione di postazioni di lettura assistita da computer. Dal 1988 professore all'*Université de technologie de Compiègne* dove, proprio nel 1993, mentre veniva diffuso il WWW, creò e lavorò come direttore nell'unità di ricerca COSTECH (*Connaissances, organisations et systèmes techniques*).

⁹⁷ Stiegler, *La società automatica. 1.*, cit., p. 269.

⁹⁸ Cfr. *Ibid.*

⁹⁹ Ivi, p. 270.

6. Una conclusione presa in prestito

Se dunque Hermes è il dio dell'ermeneutica e se l'ermeneutica è la possibilità di interrogare il senso di una traccia (scritta, orale, resa corpo, digitale, nuvolizzata sui cloud, ...), cioè di dis-velarne il proprium significandola, si è cercato di mostrare come nell'impostazione stiegleriana questa operazione di dis-velamento è ciò che rende umana la tecnica e tecnico l'umano, in una mancanza di confine netto così da poter esprimere l'espressione ermeneutica dell'umano, ovvero la tecnica nel duplice significato ipotizzato.

La tecnica sarebbe dunque il proprium dell'umano come sua possibilità di esserci ed esserci nel tempo come non-inumano ad intermittenza, che prende le misure con la propria non-immortalità, e, dunque, può significare ermeneuticamente l'io, il noi e l'ambiente associato in quel processo - mai compiuto e sempre psichico, collettivo e tecnico - che è l'individuazione.

Il prendersi cura di tutto ciò è il compito del pensiero, che parte ancora una volta da un'inquietudine che Stiegler fa sua come una nuova origine filosofica e che, senza voler fare sovrapposizioni arbitrarie, si può evocare prendendo in prestito le parole di un altro grande filosofo con cui Stiegler non smette di confrontarsi per tutto il suo percorso, Martin Heidegger:

Ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non è affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo. Di gran lunga più inquietante è che non siamo ancora capaci di raggiungere, attraverso un pensiero meditante, un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca. [...] L'uomo dell'era atomica, allora, potrebbe trovarsi, sgomento e inerme, in balia dell'inarrestabile strapotere della tecnica, e ciò accadrà senz'altro se l'uomo di oggi rinuncia a gettare in campo, in questo gioco decisivo, il pensiero meditante contro il pensiero puramente calcolante¹⁰⁰.

Di questa inquietudine si nutre il pensiero di Stiegler che si preoccupa e si occupa in qualche modo di *preparare* l'umano a questo radicale mutamento del mondo proprio attraverso un reimparare a saper-pensare che sia una vera e propria *cura*.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita (1910-1976)*, tr.it. di N. Curcio, Genova, Il nuovo melangolo, 2005, p. 473.

Il lavoro che ci aspetta, guidati anche dagli studi e dalle indicazioni stiegleriane, è quello di ripensare «i temi e i problemi della filosofia alla luce di una comprensione radicale della tecnica che sappia assumere le conseguenze sui vari piani del sapere e del potere»¹⁰¹ e che sia individuata come sintesi dei diversi criteri dell'umanità, lasciando da parte il pensiero di un emergere improvviso e miracoloso di un uomo già pienamente costituito. Ne va, senza dubbio, dell'*ermeneutica dell'umano*.

carlottaap@gmail.com

Bibliografia

- Aristotele, *L'anima*, tr.it. di G. Movia, Milano, Bompiani, 2021.
- Blanchot, M., *La conversazione infinita*, tr.it. di R. Ferrara, Torino, Einaudi, 2016.
- Bizzozero, A., *Filosofia della tecnica*. Appunti dalle lezioni del Corso EP 3886, tenuto presso la Pontificia Università Antonianum di Roma nell'A.A. 2023-2024.
- Ciarrapica, C., *Baite filosofiche. In memoria di Bernard Stiegler*, file ad uso interno, 2020. In internet al 23/08/2024: https://www.academia.edu/81467407/Baite_Filosofiche_In_memoria_di_Bernard_Stiegler
- Ciarrapica, C. - Bizzozero, A., *Il sogno di Pier Paolo Pasolini*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2023.
- Derrida, J., *La farmacia di Platone*, tr.it. di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 2015.
- Di Cesare, D., *Comprendere ed esistere. "Limite" e "comunicazione illimitata di Karl Jaspers*, in Di Cesare - Cantillo (curr.), *Filosofia esistenza comunicazione in Karl Jaspers*, Napoli, Loffredo, 2002, pp. 80-93.
- Di Martino, C., *Corpus sive cultura. Nota su tecnica e corpi*, in *Aisthesis*, 12(2), 41, 2019.
- Heidegger, M., *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita (1910-1976)*, tr.it. di N. Curcio, Genova, Il nuovo melangolo, 2005.

¹⁰¹ P. Vignola, *Il ritardo dell'anticipazione*. In Stiegler, B., *La tecnica e il tempo 1*, Cit., p. 11.

- Heidegger, M., *La questione della tecnica*, in Heidegger, M., *Saggi e discorsi*, tr.it. di G. Vattimo, Milano, Mursia, 2019.
- Kant, I., *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?*, in Kant I. - Foucault M. - Habermas J., *Che cos'è l'illuminismo*, tr.it. di U. Curi, Milano, Mimesis, 2021.
- Leroi-Gourhan, A., *Il gesto e la parola. 1. Tecnica e linguaggio*, tr.it. di F. Zannino, Milano-Udine, Mimesis, 2018.
- Leroi-Gourhan, A., *Il gesto e la parola. 2. La memoria e i ritmi*, tr.it. di F. Zannino, Milano-Udine, Mimesis, 2018.
- Nietzsche, F., *Umano troppo umano I*, tr.it. di S. Giametta, Milano, Adelphi, 1965.
- Platone, *Fedro*, tr.it. di M. Bonazzi, Torino, Einaudi, 2011
- Platone, *Protagora*, tr.it. di F. Adorno, Roma, Laterza, 2018.
- Ross, D., *Introduction*. In B. Stiegler, *The Neganthropocene*, Londra, Open Humanities Press, 2018, pp. 7-32.
- Rousseau, J.-J., *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, tr.it. di D. Giordano, Milano, Bompiani, 2012.
- Simondon, G., *L'individuazione. Alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, tr. it. di G. Carrozzini, Milano-Udine, Mimesis, 2020.
- Stiegler, B., *Amare, amarsi, amarci*, tr.it. di A. Porrovecchio, Milano-Udine, Mimesis, 2014.
- Stiegler, B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Paris, Flammarion, 2010.
- Stiegler, B., *La miseria simbolica 1. L'epoca iperindustriale*, tr.it. di R. Corda, Milano, Meltemi, 2021.
- Stiegler, B., *La miseria simbolica 2. La catastrofe del sensibile*, tr.it. di R. Corda, Milano, Meltemi, 2022.
- Stiegler, B., *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, tr.it. di S. Baranzoni, I. Pelgreffi, P. Vignola, Milano, Meltemi, 2019.
- Stiegler, B., *La tecnica e il tempo 1. La colpa di Epimeteo*, a cura di P. Vignola, Roma, Luiss University Press, 2023.
- Stiegler, B., *La technique et le temps. I. La faute d'Épiméthée ; II. La désorientation ; III. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Fayard, 2018.
- Stiegler, B., *L'uomo artificiale: tecnica e divenire umano* (registrazione audio). Modena: Biblioteca Fondazione Collegio San Carlo, 2006, MOD1360533.
- Stiegler, B., *Passare all'atto*, tr.it. di E. Imbergamo, Roma, Fazi, 2008.

- Stiegler, B., *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, tr.it. di R. Corda, Milano, Meltemi, 2024; [or. fr. Stiegler, B., *Qu'appelle-t-on panser? 1. L'immense régression*, Paris, LLL, 2018].
- Stiegler, B., *Panser: pensare, immaginare figurarsi. Panser: curare, medicare, lenire. Intervista a Bernard Stiegler*, a cura di C. Bordoni, in *Corriere della Sera*, 11 novembre 2018, in internet al 23/08/2024: <https://pressreader.com/article/281565176783561>
- Stiegler, B., *Philosopher par accident*, Entretiens avec Elie During. Paris, Galilée, 2004.
- Stiegler, B., *Platone digitale. Per una filosofia della rete*, tr.it. di P. Vignola e F. Vitale, Milano-Udine, Mimesis, 2015.
- Stiegler, B., *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, tr.it. di P. Vignola, Napoli-Salerno, Orthotes, 2014.
- Stiegler, B., *Proletarizzati di tutto il mondo unitevi... contro la bêtise. Intervista a Bernard Stiegler*, a cura di P. Vignola, in *Kainos*, 1 (2012), 21-37, In internet al 23/08/2024: <https://www.sinistrainrete.info/home/38-dibattito-filosofico/1653-bernard-stieglerproletarizzati-di-tutto-il-mondo-unitevi-contro-la-betise.html>
- Stiegler, B., *Qu'appelle-t-on panser? 2. La leçon de Greta Thunberg*, Paris, LLL, 2020.
- Vignola, P., *Bernard Stiegler e la farmacologia dell'illuminismo*. In Stiegler, B., *Il chiaroscuro della rete*, a cura di P. Vignola, Tricase, Youcanprint, 2014.
- Vignola, P., *Il ritardo dell'anticipazione*. In Stiegler, B., *La tecnica e il tempo 1. La colpa di Epimeteo*, Roma, Luiss University Press, 2023, pp. 9-41.
- Vignola, P., *La tecnica innanzitutto. Introduzione* in Stiegler, B., *Platone digitale*, a cura di P. Vignola e F. Vitale, Milano-Udine, Mimesis, 2015, pp. 7-31.

Carlotta Ciarrapica, (1981), libraia e dottoranda di ricerca in Filosofia presso la Pontificia Università Antonianum di Roma. Studia il pensiero di Bernard Stiegler con particolare attenzione alla relazione dell'umano con la tecnica. Nel 2022 ha discusso la tesi di Laurea Magistrale dal titolo: *Inventare un avvenire del "divenire" dell'umano. Tracce di un'antropologia a partire da alcune categorie di Bernard Stiegler*.

La farmacologia dello spirito di Bernard Stiegler di fronte all'arte cinematografica. Per una ridefinizione

RICCARDO FANCIULLACCI

(Università di Bergamo)

Stiegler's Pharmacology of Spirit in face of the Art of Film. Towards a Redefinition

Abstract: The richest reflections devoted to cinema by Bernard Stiegler precede his elaboration of the concept of pharmacology. This paper, however, aims to reconstruct those reflections as a pharmacological examination of the art of film. Firstly, it is clarified what a pharmacological examination is for Stiegler. Much attention is devoted here to criticizing and proposing a possible correction of the normative assumptions of Stiegler's theory. Secondly, the "neganthropic" potentialities that, according to Stiegler, cinema possesses even though today, for the most part, audiovisual technology has been taken over by capitalism, with the resulting toxic effects, are examined.

Keywords: Bernard Stiegler, cinema, technology, neganthropy, social practice.

1.* Un riferimento al cinema compare persino nel titolo di uno dei più importanti libri di Bernard Stiegler, cioè il terzo volume de *La technique et le temps*, uscito nel 2001: *Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Ma l'attenzione del filosofo francese per questo tema è testimoniata anche in molti altri suoi scritti, sia precedenti sia successivi: vi si possono trovare, non solo osservazioni o commenti su singoli film, ad esempio *Intervista* di Federico Fellini (1987) oppure *On connaît la chanson* di Alain Resnais (1997), lungamente esaminati rispettivamente in *La désorientation* (1996, secondo volume de *La technique et le temps*) e nel primo tomo di *De la misère symbolique* (2004)¹, ma pure considerazioni teoriche che riguardano il cinema in un senso più generale.

Certamente, questo interesse per il cinema è stato coltivato da Stiegler anche a causa di alcuni ruoli istituzionali che si è trovato ad occupare, ad esempio quello di vicedirettore dell'*Institut national de l'audiovisuel* (INA), tra il 1996 e il 1999, o quello di direttore dell'*Institut de recherche et coordination acoustique/musique* (IRCAM), tra il 2002 e il 2006². Tuttavia, quell'interesse e le elaborazioni teoriche cui ha dato luogo si integrano organicamente nella sua prospettiva filosofica e ne costituiscono uno sviluppo importante³. Non solo,

* Oltre che dalle consuete discussioni con diversi amici ed amiche più o meno legati al pensiero di Stiegler, in particolare Sara Baranzoni, Francesco Callegaro, Emilia Marra e Paolo Vignola, il lavoro dedicato al presente scritto è stato arricchito anche dalle osservazioni di due referee anonimi, che chiamerò R1 e R2 e che ringrazio. Salvo che a una richiesta di R1 sul significato della parola "spirito", cui ho risposto in una delle note a più di pagina (nota 13), alle altre ho risposto in note aggiuntive che sono segnalate entro note a più di pagine, ma che poi sono collocate nell'appendice alla fine dell'articolo. Lascio giudicare a chi legge se queste aggiunte siano o meno necessarie all'intelligenza del discorso qui proposto.

¹ Cfr. B. Stiegler, *La technique et le temps* (d'ora in poi *TT*), Paris, Fayard, 2018 (questa edizione riunisce i primi tre volumi dell'opera, che sono anche gli unici che Stiegler ha pubblicato), pp. 336-343, ma anche pp. 616-618 (che appartengono al terzo volume); Idem, *De la misère symbolique* (d'ora in poi *MS*), Paris, Champs Flammarion, 2013, pp. 33-74 (si tratta del capitolo 2 del primo volume, riunito insieme al secondo nell'edizione citata). Di *MS* esiste anche una traduzione italiana, in due volumi, a cura di Rosella Corda, per Meltemi (Milano 2021 e 2022), ma non l'ho utilizzata.

² Cfr. *TT*, p. 590; B. Stiegler, *Philosopher par accident. Entretiens avec Élie During*, Paris, Galilée, 2004, pp. 9-10; Idem, *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir. Entretiens avec Philippe Petit et Vincent Bontems*, Paris, Mille et une nuits, 2008, pp. 35-36.

³ Uno sguardo d'insieme sulla prospettiva filosofica di Stiegler è offerto da R. Abbinnett, *The Thought of Bernard Stiegler. Capitalism, Technology and the Politics of Spirit*, London, Routledge, 2018.

ragionando su quel che Stiegler dice sul cinema, si ha anche la possibilità di confrontarsi con alcune delle criticità più generali del suo pensiero.

1. *Il cinema come pratica spirituale*

2. In una pagina di *Prendre soin* (2008), Stiegler scrive: «con tutta evidenza, il cinema è un'arte e, come tutte le arti, sollecita o costruisce una *deep attention*»⁴. Propongo di partire da questa frase proprio perché si presenta esplicitamente come la semplice attestazione di un'evidenza: avremo così l'occasione di vedere come su simili evidenze lavori la filosofia. Ma quale filosofia? Certamente la filosofia di Stiegler, ma altrettanto inevitabilmente il gesto filosofico con cui io sottopongo le sue distinzioni concettuali e le sue proposte teoriche a un'ulteriore messa a fuoco, facendo così proseguire, trasformandola, quella che Stiegler, con Gilbert Simondon, chiamava la loro *individuazione*⁵.

Ricorrendo a una terminologia antica ed autorevole, si potrebbe commentare la frase poc'anzi citata sottolineando come in essa sia chiarito che *genere* di cosa sia il cinema – sarebbe appunto un'arte – mentre nulla sia ancora detto sulla sua *differenza specifica*. In realtà, Stiegler ci aiuta a non dare per scontato neppure il significato di quella prima determinazione generica e generale. Non che tale determinazione sia vuota, infatti, porta il nostro sguardo a non concentrarsi solo o tanto sul complesso dei film, cioè le opere cinematografiche, ma a rivolgersi innanzitutto alla *pratica* entro cui sono prodotti (pensati, scritti, girati, montati, insomma: realizzati), pratica che a sua volta va considerata insieme alla modalità di fruizione di tali film che attende e favorisce (una fruizione che sarebbe caratterizzata da *deep attention*). Inoltre, determinando la pratica di produzione e ricezione dei film come un'arte, Stiegler si distanzia da molte altre prospettive, ad esempio quella per cui sarebbe una riproduzione meccanica della realtà oppure un'industria culturale oppure un luogo di articolazione dell'ideologia ecc⁶. Tuttavia, per entrare davvero nel discorso di Stiegler, dobbiamo retrocedere ancora e chiederci che cosa sia per

⁴ B. Stiegler, *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni* (2008), tr. it. di P. Vignola, Napoli-Salerno, Orthotes, 2014, p. 157.

⁵ Cfr. *MS*, p. 75; B. Stiegler, *La società automatica* (d'ora in poi *SA*), vol. I, *L'avvenire del lavoro*, trad. it. di S. Baranzoni, I. Pelgrefi e P. Vignola, Milano, Meltemi, 2019, pp. 163-164. A partire da una riflessione sulla peculiare concezione stiegleriana del pensare (filosofico), sviluppa ulteriori osservazioni molto acute P. Vignola, *Penser l'image de la pensée avec Bernard Stiegler*, «Le Portique» 48/49 (2024), pp. 37-54.

⁶ Ringrazio Adriano D'Aloia per una illuminante discussione sul conflitto tra queste prospettive, su cui in parte tornerò più avanti.

lui una pratica. Questa regressione teorica è necessaria per non trattare come fossero evidenze le partizioni che invece Stiegler ha tentato di mettere in questione.

Tale regressione, comunque, non può andare oltre una caratterizzazione della pratica, che sia tanto minimale, quanto indiscutibile. Se a questo proposito ricorressimo alla tavola aristotelica delle categorie (*Categoriae*, cap. 4), dovremmo osservare che, se l'arte cinematografica è una pratica, allora non è evidentemente né una sostanza, né una qualità o una quantità ecc. Va senz'altro collocata entro la nona categoria: è un fare (*poieîn*). A questa altezza del discorso aristotelico, non valgono ancora note distinzioni come quella tra fare ed agire, cioè tra *poiesis* e *praxis* o quella tra attività pratiche e attività teoretiche⁷. Anzi, il "fare" qui in questione è esemplificato da *qualunque operatività*, persino dal comportamento degli animali e addirittura dal riscaldare realizzato da una qualunque fonte di calore⁸. Entro questa categoria, gli esempi di fare che interessano Stiegler e tra i quali c'è anche il fare cinema sono ulteriormente caratterizzati dall'aver come soggetti degli esseri umani: là dove c'è una pratica, ci sono esseri umani in essa impegnati. Non occorre che vi si impegnino in maniera riflessiva e deliberata, come pure è spesso il caso; occorre invece che, almeno retrospettivamente, possano assumersene la responsabilità o la corresponsabilità. Operando queste delimitazioni sul fare inteso come semplice operatività, si ottiene una nozione di pratica che vale per *tutte le attività umane*⁹.

⁷ Qui rinvio alla nota aggiuntiva A, nell'appendice.

⁸ Cfr. F.A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele* (1846), tr. it. di V. Cicero, Milano, Vita & Pensiero 1995, pp. 221-229.

⁹ In questa nota vorrei perlomeno evocare un problema importante che non verrà però affrontato in questo scritto. Lo posso formulare così: si consideri genericamente l'ambito delle attività umane, che comprende tutto ciò che gli esseri umani fanno, ebbene, come si può isolare una singola pratica? Dove finisce una pratica e ne inizia un'altra? Fino ad ora, ho citato un solo esempio di pratica, l'arte cinematografica, ossia la realizzazione di film: ebbene, se questa è la pratica, allora l'attività di montaggio del film non è una pratica, ma un momento di quella pratica più complessa. Tra poco, nel testo, ricorderò come per Stiegler in qualunque pratica sono messi al lavoro degli artefatti: questo però non vuol dire che l'uso di qualunque artefatto meriti di contare come una pratica. Ad esempio: l'uso della lavatrice è forse una pratica? O piuttosto è una delle possibili componenti della pratica che consiste nei lavori di casa? Questa seconda ipotesi individua una pratica abbastanza generale da permettere poi di indagare come si è trasformata con l'introduzione di nuovi supporti tecnici, tra cui ad esempio la lavatrice. Sviluppando questa linea di ragionamento, ci si potrebbe chiedere se la stessa arte cinematografica non debba essere considerata come una certa trasformazione di una pratica ancor più generale, come la realizzazione di spettacoli. Non si tratta di un mero problema di classificazione, ma di un problema che ha conseguenze rilevanti quando si tratta di impostare quella che, più avanti, chiamerò l'analisi critica di una pratica. Anticipo il punto che risulterà più chiaro alla fine del paragrafo II,

Ebbene, oserei dire che tutto il lavoro di Stiegler può essere letto come il tentativo di elaborare dei concetti che ci permettano di pensare queste attività, senza disconoscere né le loro più importanti condizioni costitutive, né le condizioni grazie a cui possono essere realizzate in maniera degna di quello che sono. (Le due tesi essenziali cui ammonta la proposta di Stiegler, le anticipo riformulandole così: nessuna pratica può essere pensata in maniera consistente, se la si isola dalla vita sociale cui è intrecciata e dall'ambiente tecnico che in tale vita è sviluppato e messo all'opera; una pratica è realizzata degnamente, solo se è si iscrive organicamente in una vita personale e sociale coltivata alla luce di fini dal significato inesauribile, ossia alla luce di quelle *sublimità consistenti* a loro volta coltivate in quella vita)¹⁰.

Comincia così a chiarirsi come la riflessione stiegleriana sul cinema si inquadri nella sua prospettiva teorica più ampia. Innanzitutto, Stiegler ci fa riconoscere come neppure in tale pratica possano essere separati il momento spirituale-noetico e quello in cui sono messe all'opera tecnologie di vario tipo. Questa *non separazione* non consiste semplicemente nel fatto che quanto viene ideato ha poi da essere realizzato; consiste invece in un intreccio molto più complesso per pensare il quale, in realtà, non conviene partire dalla distinzione tra i momenti appena evocati. Quell'intreccio di condotte cooperative che ammonta alla realizzazione di un film è un esempio di attività umana, cioè di «attività simbolica»¹¹, ed è specificatamente caratterizzato dal fatto che in esso sono articolate *parole* e *immagini*, grazie alla messa all'opera di certi *strumenti tecnici* e di *corpi*, predisponendo *luci*, *suoni*, *gesti*, *voci*, per rendere possibile una fruizione che, a sua volta, sarà un'articolazione di *pensieri*, *immaginazioni* ed *emozioni*. La creazione cinematografica, dunque, coinvolge l'ambiente tecnico fin dall'inizio: non solo a partire dal foglio e dalla matita su cui è appuntata l'idea che sarà poi ripensata riprendendo in mano quel foglio, per arrivare ai movimenti di macchina o al montaggio, in cui quell'idea sarà ulteriormente

prendendo come esempio proprio il cinema: il valore negantropico della pratica cinematografica attuale va commisurato al possibile valore negantropico del cinema o al possibile valore negantropico della realizzazione e fruizione di spettacoli? Ma si noti quest'altro esempio: il valore negantropico dell'attuale uso di Facebook va commisurato al possibile uso di questo social network o alle possibilità dei social network in generale o, ancora, alle possibilità della comunicazione sociale? Credo che la risposta debba essere argomentata caso per caso.

¹⁰ Cfr. B. Stiegler & Ars Industrialis, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale* (2006), trad. it. di P. Vignola, Orthotes, Napoli-Salerno 2012; B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Flammarion, Paris 2010; *MS*, pp. 391-393.

¹¹ Cfr. B. Stiegler, *Mécrance et discrédit*, vol. 1, *La décadence des démocraties industrielles*, Paris, Galilée, 2004, p. 59.

svilupata e messa a fuoco, cioè ulteriormente individuata. L'ambiente tecnico è all'opera ancora prima, negli stessi *archivi* di immagini, di parole e di saperi, cioè nei libri, nei film precedenti, nelle registrazioni ecc., che fanno da supporto allo sfondo simbolico comune¹², da cui è emersa e che ha nutrito quell'idea iniziale.

2. Reimpostazione dell'interrogazione farmacologica

3. Di Stiegler si dice spesso che è un filosofo della tecnica, che ha fatto della tecnica la sua questione. Ciò che sto proponendo è di rovesciare questo punto di vista. La questione di Stiegler è la questione dello spirito¹³: che cosa sia la vita spirituale, intesa come la vita propria al genere umano, e a quali

¹² Tale sfondo è ciò che Stiegler chiama «milieu preindividuale» (e di cui dice che è costituito da «ritenzioni terziarie»); cfr. ad esempio *MS*, pp. 83, 87. Questa nozione potrebbe essere utilmente messa a confronto con la nozione di *capitale semantico* elaborata da L. Floridi, *Semantic Capital: Its Nature, Value, and Curation*, «Philosophy & Technology», 31 (2018), pp. 481–497.

¹³ La parola “spirito” traduce qui il termine francese “esprit” che Cartesio ha impiegato per tradurre la parola latina “mens”, ma che in francese copre un'area semantica molto vasta, che va appunto da ciò che chiamiamo di preferenza “mente”, a ciò cui ci si può riferire anche con la parola “anima”, fino al piano di realtà cui si riferiscono, concettualizzandolo in modo diverso, sia il concetto hegeliano di *Geist*, sia il concetto di *Geist* impiegato dagli storicisti quando parlano di “scienze dello spirito”. Rispetto a tutto questo, R1 mi chiede di precisare dove si colloca Stiegler. Per rispondere bisogna ricordare che, in rapporto a nozioni così centrali, il pensiero di Stiegler opera una sorta di movimento: dapprima le introduce in un'accezione ancora piuttosto vaga e indifferenziata, spesso riprendendole dal discorso di altri: in questo caso, ad esempio, è dall'analisi di Paul Valéry della crisi dello spirito, che Stiegler riprende la nozione (cfr. B. Stiegler & *Ars Industrialis*, *Reincantare il mondo*, cit.). Poi però sottopone la nozione indifferenziata a un lungo lavoro da cui essa esce sempre più determinata. Potremmo dire: ciò a cui essa dapprima riusciva solo ad alludere, ma senza pensarlo in maniera precisa, viene in fine pensato attraverso l'intero complesso teorico elaborato da Stiegler. Alla richiesta di R1, dunque, si può rispondere in due modi: se la si intende come una domanda sulla nozione iniziale di spirito, allora si deve rispondere che Stiegler la usa in un modo che indica tanto le menti degli individui, cioè poi gli individui in quanto capaci di prestazioni mentali (*les esprits*), quanto la cultura e le pratiche e istituzioni sociali che le nutrono e che ne sono nutrite (l'Esprit). Se invece la richiesta riguarda la vera e propria teoria stiegleriana della realtà spirituale, allora tutto questo mio articolo va inteso come un tentativo di chiarire e discutere la risposta. In questa nota posso solo ricordare che né in Valéry, né in Stiegler la parola “esprit” intende presupporre una metafisica dualistica: le prestazioni mentali e le pratiche sociali spirituali non presuppongono né una sostanza immateriale, né proprietà immateriali. Ulteriori chiarimenti preliminari sono offerti alla voce “esprit” compilata da Victor Petit per il *Vocabulaire d'Arts Industrialis*, che si trova al fondo di in B. Stiegler, *Pharmacologie du Front National*, Paris, Flammarion, 2013, p. 397-399.

condizioni non deperisca¹⁴. È all'interno della prospettiva aperta da questa domanda che vengono poi avanzate le due tesi anticipate poc'anzi e che ora vanno un poco approfondite. La prima riguarda i tratti *costitutivi* delle pratiche e delle attività in cui si articola la vita umana e la si può ricostruire nel modo seguente. Qualunque pratica (comprese quelle eminenti, come ad esempio la filosofia, la politica, l'educazione e l'insegnamento, le arti ecc.) coinvolge sempre corpi, emozioni e pensieri (elaborati grazie alle risorse della lingua); inoltre è parte di una vita sociale, il che significa, quantomeno, che è condizionata dalle altre pratiche che a quella vita appartengono, dalle istituzioni attraverso cui quella società si organizza, nonché dai saperi e dalle risorse simboliche che in essa sono coltivati; infine, nessuna pratica può essere concepita isolandola dalle sue "condizioni artefattuali" e, più precisamente, dall'ambiente tecnico sviluppato e messo all'opera in quella società. Se dunque è vero che la cosa da pensare è per Stiegler la vita spirituale, è vero altresì che a suo parere questa non può venire compresa qualora la si opponga al corporeo, al sociale inteso come l'esteriore o al tecnico-materiale. In particolare, Stiegler ha insistito sul fatto che non c'è attività spirituale che non trovi nei supporti tecnici una delle sue condizioni di possibilità: evidentemente, vi trova una *condizione genetica* di possibilità (senza tecniche i gruppi umani non sopravviverebbero e dunque non potrebbero realizzare alcuna attività), ma nella stragrande maggioranza dei casi, vi trova pure una *condizione costitutiva*, per cui la struttura essenziale della pratica in questione prevede l'impiego di certi supporti tecnici (ad esempio, sulla scorta di un celebre scritto di Husserl già commentato da Derrida, Stiegler mostra come lo sviluppo del pensiero geometrico presupponga i supporti che consentono la scrittura e la rappresentazione di figure¹⁵; lo stesso mostra in riferimento alla giurisprudenza o a qualunque discussione di un testo, dalla critica letteraria alla filosofia¹⁶; che

¹⁴ Trovo convergente con questa tesi quanto scrive J.H. Barthélémy, nel suo recentissimo articolo su Stiegler (dove opera anche alcune opportune periodizzazioni che io ho dovuto tralasciare per dedicare più spazio alla vera e propria discussione della prospettiva stiegleriana): *L'idée d'écologie de l'esprit. Péripéties, périodisation et sens d'une œuvre inachevée*, «Le Portique» 48/49 (2024), pp. 21-36.

¹⁵ Cfr. B. Stiegler, *TT*, pp. 569-578; B. Stiegler, *Philosopher par accident*, cit., pp. 53-57. Lo scritto di Husserl è: *L'Origine della geometria*, che corrisponde alla Appendice III al § 9° di E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Questo breve testo di Husserl si può trovare anche nel volume di J. Derrida, *Introduzione a: Husserl, L'Origine della geometria*, tr. it. C. Di Martino, Jaca Book, Milano 1987, pp. 217-245

¹⁶ Cfr. B. Stiegler, *Prendersi cura*, cit., pp. 187-193; Idem, *Philosopher par accident*, cit., pp. 87-90 Idem, *Mécréance et discrédit*, vol. 3, *L'esprit perdu du capitalisme*, Paris, Galilée, 2006 pp. 74-75.

poi non vi possa essere, ad esempio, arte cinematografica senza la messa in opera di certe specifiche tecniche, è del tutto ovvio)¹⁷.

Nella riformulazione che ho appena offerto di quella che ritengo essere la prima tesi di Stiegler sul rapporto tra tecnicità e spiritualità, la parola “tecnica” designa qualunque artefatto che venga impiegato e messo all’opera in una

¹⁷ La tesi di Stiegler è più radicale di quella che ho appena formulato. Mentre io ho scritto che la tecnica è condizione costitutiva della gran maggioranza delle pratiche umane e di tutte quelle eminenti, per lui la tecnica è condizione *costitutiva* di *ogni* attività noetica e dunque di *ogni* attività spirituale: *non c'è noesi senza tecnesi*, dice (cfr. *MS*, p. 201). Il linguaggio, tuttavia, non è in quanto tale una tecnica (perlomeno non nell’accezione di Stiegler, per cui può esser detto “tecnico” solo un oggetto materiale, una porzione di *materia inorganica organizzata* – cfr. *TT*, p. 38), eppure, vi sono prestazioni noetiche umane che non sembrano richiedere più che il linguaggio (pensiamo alla trasmissione del sapere nelle società orali). Di fronte a questi casi, non sarebbe sufficiente se Stiegler rispondesse che quelle prestazioni presuppongono esseri umani in vita e che questo fatto presuppone a sua volta che siano stati messi all’opera degli strumenti: tutto ciò, infatti, proverebbe solo che la tecnica è una *condizione genetica* di possibilità di quelle prestazioni, come lo è ad esempio anche l’ossigeno che gli esseri umani respirano. Di fronte a quei casi, Stiegler dovrebbe rispondere che, non la semplice vita umana, ma più specificatamente la mente umana e dunque la competenza linguistico-simbolica dipendono dalla tecnica. Ma, ancora, non solo nel senso che sono emerse all’interno di un processo, l’ominizzazione, che era già un processo tecnico: non basterebbe insomma dire che la mente linguistica emerge in un ambiente che ospita già degli artefatti (saremmo ancora solo nelle condizioni genetiche). Stiegler dovrebbe mostrare che l’uso di quegli artefatti (la tecnesi) è un ingrediente costitutivo del parlare: nella struttura eidetica di quelle prestazioni spirituali che non sembrano richiedere altro che la competenza linguistica, Stiegler dovrebbe mostrare che è al lavoro anche una prestazione la cui prima esemplificazione sarebbe stata l’esosomatizzazione tecnica, ossia la tecnesi. Tutto questo è effettivamente ciò che Stiegler pretende di aver mostrato nel primo volume de *La technique et le temps*, dove la prestazione appena evocata sarebbe la stessa memoria simbolica, cioè la memoria individuale che presuppone la memoria sociale; cfr. B. Stiegler, *La colpa di Epimeteo. La tecnica e il tempo vol. I*, tr. it. di C. Tarditi e P. Vignola, Roma, Luiss University Press, 2023. A mio parere, l’argomentazione lì offerta presenta dei buchi, ma non posso mostrarlo ora (*in nuce*, il punto è questo: secondo me, c’è uno scivolamento dalla tesi, su cui torneremo, secondo cui qualunque tecnica, compresa la selce scheggiata, è un supporto per la memoria sociale, alla tesi, ben più impegnativa, secondo cui non vi è, né vi può essere memoria sociale senza un supporto tecnico). Poiché non ho qui adeguatamente difeso la mia obiezione, mi limito a presentare la tesi formulata or ora nel testo come una versione più limitata (ma più solida) della tesi di Stiegler: non ogni noesi è una tecnesi, ossia la tecnica non è una condizione costitutiva di ogni prestazione mentale umana, ma lo è di tutte le più significative perché o implicano l’uso di supporti artefattuali (come la scrittura) o dipendono direttamente da pratiche che lo implicano (ad esempio, il nostro attuale uso del linguaggio orale dipende anche dai processi di trasmissione e coltivazione della lingua che impiegano la scrittura o altre forme di archiviazione tecnica: i nostri scambi orali sono surdeterminati dalla presenza di pratiche di scrittura; cfr. su quest’ultimo punto, l’ottimo lavoro di L. Guerra, *Etica della lettura. Dalla scrittura cuneiforme all’alfabeto*, Roma, Carocci, 2010, in particolare pp. 87-142). [Qui rinvio alla nota aggiuntiva B, nell’Appendice].

qualunque pratica sociale: indica persino il calice sacro che viene impiegato, come strumento del tutto sui generis, in una cerimonia religiosa. Nell'ambito delle pratiche sociali, è poi possibile circoscrivere l'insieme di quelle propriamente tecniche, entro le quali ad esempio non andranno collocate le cerimonie religiose. Senza aprire ora il problema di come definire le pratiche tecniche, possiamo osservare che tra queste vi sono senz'altro quelle in cui degli artefatti sono impiegati al fine di produrne altri. Di queste ultime pratiche sociali, cioè delle pratiche di produzione di artefatti, non mi occuperò oltre nello scritto presente, ma vorrei ricordare che a proposito del rapporto tra queste pratiche, su cui si fonda quello che Stiegler chiama il *processo di individuazione tecnica*, e le altre, Stiegler avanza un'ulteriore tesi. Attraverso questa tesi, Stiegler pretende di identificare la struttura della dinamica storica nel cosiddetto «doppio raddoppiamento epocale»¹⁸. Rispetto alle due tesi che considero fondamentali e che sto ricostruendo nel presente paragrafo, questa sarebbe una sorta di terza tesi: la sua problematicità, però, merita un esame a parte¹⁹.

Passo ora a quella che ho annunciato come la seconda tesi fondamentale di Stiegler, quella di carattere normativo, cioè quella che, di fronte a una qualche attività umana o pratica sociale, non ne esplora i tratti costitutivi, bensì la esamina da un punto di vista critico, cioè la valuta o giudica alla luce della sua capacità di contribuire a una vita degna di essere vissuta.

4. Il tratto peculiare dell'articolazione stiegleriana di questa seconda tesi è dato dal fatto che la qualità normativa di qualunque pratica è qui ricondotta alla qualità normativa del *modo in cui tale pratica mette all'opera i suoi supporti tecnici*. Non si tratta tuttavia di una mossa riduzionista, infatti, i parametri normativi sulla base di cui valutare questa messa in opera non sono a loro volta tecnici, come sarebbe il caso se fosse una questione di efficienza o di efficacia. Detto altrimenti, non è che per Stiegler la qualità etica di una pratica dipenda dall'efficienza con cui in essa sono adoperati i suoi supporti tecnici. Vale quasi il contrario, cioè la qualità normativa di quell'impiego dipende dalla qualità

¹⁸ Cfr. *TT*, pp. 263-270, 393-398; B. Stiegler, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2026, pp. 32-36.

¹⁹ Ho discusso criticamente questa sorta di terza tesi nel saggio: *Oltre l'apocalisse. Tecnica, storia e conflitto politico nel pensiero di Stiegler*, «Aut aut», 371 (2016), pp. 46-60. Un ulteriore approfondimento di questa critica, l'ho sviluppato nella relazione presentata al Convegno internazionale di filosofia, *Verso una filosofia della tecnica. A partire da Bernard Stiegler* (Università degli Studi di Milano, 14-15 maggio 2024) e intitolata: *La tecnica non esiste. Farmacologia delle pratiche sociali e politica*.

normativa della pratica complessiva. L'idea di Stiegler è però che, poiché la pratica complessiva è sempre anche una certa messa in opera di artefatti, allora l'esame della sua qualità etica possa e debba (sic!) esser compiuto come esame della qualità etica di tale messa in opera.

Rispetto a qualunque pratica, è come se Stiegler introducesse una distinzione normativa fondamentale tra due modi in cui i suoi supporti tecnici possono essere impiegati e "messi in opera", l'uno per così dire positivo e capacitante e l'altro per così dire negativo (o difettivo) e proletarizzante²⁰. Su questa distinzione si fonda la possibilità dell'analisi critico-farmacologica (e dunque poi anche dell'attività politico-culturale di Stiegler)²¹, e pur tuttavia, tale distinzione resta, nei suoi scritti, poco perspicua. Quel che è certo è che il primo di questi due modi è quello che consente alla pratica in questione di integrarsi organicamente in una vita personale e collettiva *degnata di essere vissuta*²². Per rendere intellegibile questo primo modo, Stiegler introduce tutta una serie di nozioni e termini cui i suoi lettori sono, col tempo, divenuti familiari. Questo modo di investire e mettere all'opera gli strumenti tecnici viene descritto, ad esempio, come una loro adozione o come l'allestimento di una terapeutica di

²⁰ Stiegler usa il termine "proletarizzazione" per indicare una perdita di sapere: l'esempio prototipico, da cui proviene anche il nome, è la perdita dei *savoir-faire* artigiani indotta dalla diffusione delle macchine industriali e delle catene di montaggio, ma Stiegler rinviene un'analoga perdita dei *savoir-vivre* causata dalla diffusione del consumismo e poi una perdita dei *savoir-concevoir*, cioè delle capacità di concettualizzare e usare la ragione intesa come attività sintetica di elaborazione delle consistenze, causata dalla diffusione del capitalismo digitale e dei suoi algoritmi; cfr. *SA*.

²¹ Quando Victor Petit, redigendo la voce *Pharmakon, pharmacologie*, per il *Vocabulaire d'Arts Industrialis*, scrive che «ogni oggetto tecnico è farmacologico» intende dire che tale oggetto può essere inserito in usi e impieghi che ne fanno un *veleno* oppure in usi e impieghi che ne fanno un *rimedio*: «la scrittura alfabetica, per esempio, ha potuto e può ancora essere tanto uno strumento di emancipazione quanto di alienazione» (in B. Stiegler, *Pharmacologie du Front National*, cit., pp. 421-422). Il carattere di rimedio o di veleno appartiene dunque all'oggetto, ma *solo in quanto inserito in un qualche uso o impiego*. Per questo, nella mia ricostruzione, ho messo al centro le pratiche sociali: l'idea è che, se un oggetto tecnico è il supporto di una o più pratiche (potremmo dire che vive in tali pratiche o che queste sono i contesti che abita), allora si tratta di vedere se i modi in cui è messo all'opera in tali pratiche siano positivi e capacitanti o invece difettivi e proletarizzanti. (Come vedremo, se anche risultasse che i modi prevalenti di messa in opera di un oggetto tecnico fossero difettivi, questo non escluderebbe la possibilità di introdurne altri che invece siano positivi: si tratta della possibilità di una trasformazione deproletarizzante della o delle pratiche in cui quell'oggetto è inserito). Per una ricostruzione, al solito molto precisa, del percorso che ha condotto Stiegler, a partire dalla metà degli anni 2000, a introdurre nel suo discorso la problematica farmacologica, si veda P. Vignola, *La cura dell'intelligenza e l'intelligenza della cura*, in B. Stiegler, *Prendersi cura*, cit., pp. 11-37.

²² Cfr. B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, cit.

quegli strumenti, a loro volta intesi come *pharmaka*, cioè come realtà che possono essere tanto risorse quanto veleni²³. Data questa descrizione del primo modo di mettere in opera, ci si potrebbe chiedere come vada inteso il secondo, quello difettivo. Una risposta che può appoggiarsi a numerosissimi testi stiegleriani propone di intendere questo secondo modo come una “messa in opera” che è piuttosto un non fare, un lasciare quei *pharmaka* a sé stessi, che ammonta a un lasciar dilagare il carattere tossico che avrebbero spontaneamente, perlomeno in quanto sono nuovi²⁴. Si legga in proposito questo passaggio tratto da *La société automatique* che si riferisce specificatamente a quel *pharmakon* tecnico dato dagli algoritmi digitali, ma sullo sfondo dell’idea che «ogni tecnica [è] fundamentalmente tossica»²⁵: «Questo *pharmakon* è necessariamente tossico, fintanto che nuove terapeutiche non vengano prescritte, vale a dire fintanto che noi non ci assumiamo le nostre responsabilità»²⁶.

Questo intendimento del carattere negativo o difettivo dei modi in cui determinati supporti tecnici sono messi in opera e impiegati in alcune pratiche è aporetico. In un certo senso, tale aporeticità appare nella formulazione stessa della tesi: se tali supporti sono impiegati, allora la loro eventuale tossicità intrinseca è già correlata a una certa messa in opera, per cui il problema non potrà venir descritto come una tossicità lasciata senza risposta, ma semmai come una tossicità che riceve una risposta insufficiente. Si potrebbe ribattere che tale risposta o messa in opera è insufficiente proprio perché non riesce ad essere un’adozione o una terapeutica, ma, come cercherò di mostrare, questo fallimento non può essere inteso come se la messa in opera data mancasse di qualcosa (ad esempio, mancasse di prescrizioni o di un diritto secondo cui impiegare quelle risorse): quella messa in opera ha tutto quel che deve avere, solo che non lo ha al grado appropriato. (Ma questa stessa formulazione dovrà

²³ Cfr. B. Stiegler & Ars Industrialis, *Reincantare il mondo*, cit.

²⁴ Una variante di questa ipotesi, cui talvolta mi è capitato di pensare leggendo gli scritti di Stiegler, descrive il modo difettivo di mettere in opera i supporti tecnici propri di una pratica come un attivo assecondare e far detonare gli effetti tossico-velenosi di quei *pharmaka*. In questo caso, la pratica sociale in questione sarebbe difettiva non perché, ad esempio, nel perseguimento dei suoi fini, produrrebbe effetti collaterali velenosi, bensì perché perseguirebbe esplicitamente effetti velenosi. Definendo la difettività in questo modo, si finisce per intendere una pratica difettiva come una pratica diabolica, ma non solo nel senso etimologico per cui non sarebbe sim-bolica (cfr. *MS*, p. 94; B. Stiegler, *Philosopher par accident*, cit., pp. 100-125), bensì nel senso per cui mirerebbe esplicitamente al male.

²⁵ *SA*, p. 124. In *Prendersi cura* (cit.), si parlava degli «effetti perversi dei *pharmaka*» (p. 91).

²⁶ *SA*, p. 84.

essere corretta perché non c'è un valore di soglia sotto il quale il grado è inappropriato e sopra il quale è appropriato).

Il motivo per cui considero aporetico il discorso che ragiona entro la dialettica tra una tecnica tossica e una risposta sociale auspicabilmente terapeutica, una dialettica in cui il *pharmakon* è di per sé veleno, sebbene possa rivelarsi rimedio grazie ad una sua speciale adozione sociale, è che in tale discorso l'emergenza di nuove tecnologie viene rappresentata come una sorta di fenomeno di per sé non sociale, sebbene impattante sulla società e capace di imporle l'esigenza di rispondere elaborando una terapeutica²⁷. Tuttavia, l'emergenza di nuove tecnologie è già un fenomeno sociale (accade infatti entro le pratiche produttive, eventualmente considerate insieme ai contesti sociali dell'invenzione), per cui tali tecnologie appaiono già da sempre all'interno di significati e norme sociali in qualche modo loro dedicati e dunque, a un qualche grado, loro commisurati²⁸. Richiamando questo fatto, non nego la possibilità della situazione, cara a Stiegler, in cui una nuova tecnologia (*svilupata in una certa società*) può innescare un disaggiustamento nella cultura dominante e tale disaggiustamento invocare una terapeutica²⁹: tale situazione però non va analizzata attraverso la dialettica tecnica/società ricordata poc'anzi, per le ragioni appena indicate. Inoltre, ritengo importante rimarcare la differenza,

²⁷ Cfr. B. Stiegler, *Becoming the Quasi-Cause of the Accident: Interview with Benoît Dillet*, in Id., *Philosophising by Accident. Interviews with Élie During*, edited and translated by B. Dillet, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017, p. 112. In proposito, c'è una pagina di SA (pp. 135-137) in cui questa prospettiva viene formulata in maniera ancora più aporetica: non solo sarebbero i *pharmaka* tecnici a generare quel primo shock che consisterebbe nell'apparire di tecnologie che la cultura data non sa ancora mettere in opera in modo da proseguire la sua propria individuazione psichico-collettiva, ma addirittura quei *pharmaka* sarebbero il vero soggetto chiamato a costituire la terapeutica per quello shock (ossia, ciò che in quella pagina Stiegler chiama il «nuovo diritto»). La «morte di Dio» diverrebbe così l'occasione per riconoscere che dietro la «dissimulazione teologica», cioè dietro l'immagine di Dio, ci sarebbe da sempre il *pharmakon*! Evidentemente, però, non è sono i *pharmaka* o gli *organa tecnici* che possono generare nuovo diritto, ma le pratiche simbolico-spirituali, cioè le *organizzazioni sociali* – e Stiegler stesso torna a riconoscerlo poco dopo (SA, p. 149, 158).

²⁸ Non solo le pratiche produttive e i contesti dell'invenzione sono entrambi già iscritti nello spazio sociale, ma sono anche già rivolti alle pratiche in cui gli artefatti in essi inventati e prodotti saranno impiegati. In questo senso, esistono già norme su come dovranno e potranno essere usati. Naturalmente, tali norme potranno non rivelarsi all'altezza delle potenzialità insite in quegli artefatti, ma l'analisi di questo importante caso non impone, ma anzi sconsiglia di essere sviluppata entro la dialettica evocata nel testo. Su questo mi permetto di rinviare ai testi già citati nella nota 17; cfr. inoltre C. Castoriadis, *Technique*, in Idem, *Les carrefours du labyrinthe*, vol. 1, Paris, Seuil, 1978, pp. 289-324

²⁹ Cfr. B. Stiegler, *Dans la disruption*, cit., pp. 140, 143.

anzi l'irriducibilità della "tossicità" di tale disaggiustamento rispetto alla tossicità di tutti quei fenomeni a cui Stiegler ha dedicato gran parte della sua attenzione critica e che ha ricondotto al capitalismo consumistico o a quello computazionale³⁰. Perché è fondamentale non confondere queste due tossicità? Ovviamente, perché la seconda non deriva dal fatto che una novità emersa dalle pratiche (sociali) di produzione tecnologica rivela, per altro attraverso certi nuovi usi e nuove messe in opera (sociali), delle potenzialità inattese e che almeno in parte prendono di sorpresa le norme e i costumi (sociali) predisposti per mediare gli impieghi di quella tecnologia, creando così il bisogno (sociale) di mediazioni più raffinate; la seconda tossicità è piuttosto l'effetto di una ben definita organizzazione della vita sociale (l'organizzazione capitalistica) o del ruolo egemonico che certi imperativi (quelli del marketing) occupano nella presente organizzazione sociale.

Ho appena sostenuto che la tesi normativa di Stiegler risulta aporetica qualora sia sviluppata attraverso la dialettica tecnica/società che si esprime in maniera paradigmatica nell'idea del doppio raddoppiamento epocale³¹, tuttavia, quella tesi può anche venir sviluppata e articolata in un altro modo che è supportato da alcuni altri testi stiegleriani e che comunque non è estraneo allo spirito della sua opera. Esporrò qui di seguito gli assi fondamentali di quest'altra articolazione dell'istanza normativa fatta valere dal filosofo francese.

5. Come va inteso il modo *difettivo* di mettere in opera i *pharmaka* tecnici che supportano una pratica di per sé spirituale, cioè quel modo che non ammonta a una loro adozione creativa e capacitante? *In nuce*, la mia proposta è questa: in realtà non vi sono due modi specificamente diversi di realizzare quella messa in opera, ma uno solo, quello per descrivere il quale Stiegler parla di terapeutica, di adozione, di individuazione tecnico-psichico-collettiva, di effetto deproletarizzante o ricapacitante³², di azione negantropica³³ ecc., solo

³⁰ Come *pars pro toto*, si può vedere il volume citato sopra nella nota 10, oppure B. Stiegler, *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Paris, Galilée, 2009, ma anche MS. Alcune ulteriori distinzioni e complicazioni, su cui ora possiamo soprassedere, in SA 164-172. Si veda infine il passo riportato sotto nella nota 36.

³¹ Qui rinvio alla nota aggiuntiva C, nell'appendice.

³² Cfr. B. Stiegler, *Pharmacologie du Front National*, cit., cap. 15, "La recapacitation", pp.326-344.

³³ È innanzitutto a partire da SA (cfr. per es. pp. 50-54) che Stiegler introduce il concetto di *negantropia* (e di *negantropocene*). Dopo aver richiamato il binomio tra entropia e neghentropia, Stiegler ritiene importante distinguere tra il tipo di ordine che si genera all'interno della dimensione

che questo modo si può realizzare *a diversi gradi*. Questa soluzione obbliga a intendere come formule retoriche tutte quelle locuzioni privative che Stiegler ama usare, ma che, prese come concetti teorici, lasciano il lettore nell'incertezza sul solo effettivo significato: penso ad esempio a espressioni come «dissocietà», «diseconomia» o «epoca dell'assenza d'epoca» o «disruzione»³⁴. La cosiddetta *dissocietà*, che è poi la nostra, è una società e come tale è caratterizzata da un processo di individuazione tecnico-psichico-collettiva, solo che tale processo si realizza a un grado basso o minimale e non come potrebbe/dovrebbe per darsi sia una durata, sia un progetto d'avvenire. (Si noti: se, come ritiene Stiegler, si dà individuazione psichico-collettiva solo se si realizza un'appropriazione del milieu tecnico alla luce di consistenze e ideali a loro volta fatti oggetto di rimesse a fuoco e articolazioni del loro significato, allora anche nel grado minimale che ho evocato si realizza qualcosa del genere: ad esempio, anche nella vita del consumatore sono mobilitati e interpretati degli ideali; eventualmente, lo saranno a un grado minimale)³⁵. Allo stesso modo, bisogna ammettere che anche sotto il capitalismo si realizza una certa *adozione* sociale dell'ambiente tecnico, altrimenti il modo in cui il capitalismo mette in opera le macchine (da quella a vapore fino ai processori

biologica, che è l'ordine neghentropico, e l'ordine che può essere generato dalla dinamica della vita spirituale, qualora questa *adotti* l'ambiente tecnico all'interno di un'individuazione psichico-collettiva che consenta una vita sempre più degna di essere vissuta. Sulla differenza tra neghentropia e negantropia, è molto efficace il chiarimento offerto da P. Vignola, *L'iper-materiale di Bernard Stiegler in dialogo – virtuale e interrotto – con l'incorporeo deleziano*, «Esercizi Filosofici» 15 (2020), pp. 98-114, in particolare p. 105 (<https://www.openstarts.units.it/entities/publication/49efcab4-53ee-45b6-91b2-2031102518b6/details>); cfr. inoltre, *Dans la disruption*, cit., p. 287.

³⁴ Cfr. per esempio SA pp. 54, 227; B. Stiegler, *Dans la disruption*, cit.

³⁵ Come vedremo meglio più avanti, l'idea fondamentale che guida la critica stiegleriana del consumismo è che esso sarebbe un dispositivo di cattura dell'energia pulsionale delle persone che, invece di essere coltivata e sublimata dirigendola verso ideali consistenti, viene dirottata verso oggetti apparecchiati appunto per il consumo e perciò impossibilitati a reggere quel circuito lungo della pulsione che si chiama desiderio; cfr. per esempio, B. Stiegler, *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir*, cit., pp. 19-63. Ebbene, anche ammettendo (ma non concedendo!) che la vita sotto il capitalismo consumista non sia altro che consumismo, resta che quel dirottamento delle pulsioni che rende possibile il consumismo sfrutta degli ideali (ad esempio, l'ideale dell'autenticità – cfr. G. Lipovetsky, *La fiera dell'autenticità*, tr. it. di F. Peri, Venezia, Marsilio 2021), solo che lo fa in modo che orientarsi su tali ideali non significhi molto altro che desiderare l'acquisto delle merci il possesso delle quali è supposto mettere in contatto con quegli ideali. Per alcuni ulteriori chiarimenti su questo punto, mi permetto di rinviare al mio: *Il dominio dello spettacolo sulle forme dell'esperienza. Un confronto con Guy Debord*, in *La vita spettacolare. Questioni di etica*, a cura di R. Fanciullacci e C. Vigna, Napoli-Salerno, Orthotes, 2013, pp. 93-146, in particolare pp. 122-130.

caratterizzati dal *deep learning*) resta senza nome e senza concetto: il punto è invece che tale adozione non coltiva e non si prende cura di tutte le condizioni che la rendono possibile e dunque le lascia deperire e con esse lascia immiserirsi la vita psico-sociale di cui fa parte³⁶. E infine, non è che gli esseri umani che abitano il nostro tempo siano degli esseri «dividuali»³⁷ o che il loro modo d'essere non sia più l'esistenza, ma la mera sussistenza: sono anch'essi degli individui, cioè sono anch'essi presi in un processo di individuazione psichico-collettiva, e anch'essi *e-sistono*, tuttavia, partecipano in maniera impoverita e discontinua alle condizioni grazie a cui il loro circuito pulsionale riesce comunque a *non* ridursi al circuito ristretto dei bisogni, il loro pensiero alla mera esecuzione di programmi, il loro uso del linguaggio alla ripetizione di frasi olofrastiche e la loro comunicazione alla produzione di «feromoni digitali», come invece Stiegler si concede di dire in una spirale iperbolica dall'effetto apocalittico:

Non vi sono più individui, ma dei particolari gregari e tribalizzati che sembrano andare verso un'organizzazione sociale antropomorfa di agenti cognitivi o perfino reattivi, che tendono a produrre, come le formiche, non più dei simboli, ma dei feromoni digitali³⁸.

6. L'analisi farmacologica costituisce il modo in cui Stiegler ritiene che debba essere realizzata la teoria critica della società. In effetti, i fenomeni sociali

³⁶ Tra i luoghi stiegleriani che indirizzano verso l'impostazione che sto sviluppando, ci sono ad esempio queste righe: «il capitalismo totalmente computazionale transindividua nel suo modo profondamente irrazionale l'individuazione tecnica, trasformandola in un'"individuazione" sociale il cui problema è di essere entropica» (SA, p. 179). Qui, è chiaro che il problema, che è dato dall'esistenza di un processo sociale entropico, non deriva semplicemente dalla tecnica e dalla sua presunta tossicità, ma dalla riappropriazione capitalistica di questa.

³⁷ Questa nozione, introdotta da G. Deleuze, è ripresa da Stiegler in vari luoghi, ad esempio MS, pp. 98-100.

³⁸ MS, pp. 115-116. Ancora un esempio: quando Stiegler si concede di dire che Richard Durn (protagonista di un tragico fatto di cronaca a Nanterre nel 2001) «non esisteva» (MS, p. 99; cfr. B. Stiegler, *Aimer, s'aimer, nous aimer. Du 21 septembre au 21 avril*, Paris, Galilée, 2003), ma semplicemente sussisteva, di fatto sta alludendo a una possibilità che la sua teoria non ha affatto reso intellegibile; lo stesso va detto dell'intendimento del "dividuale" solo come una *tendenza* (o anche come una *contro-tendenza*). La mia proposta di parlare piuttosto di gradi di realizzazione dell'esistenza o di sostenere che esiste una sola tendenza (cioè, il processo di individuazione psichico-collettiva) che, a causa dei più diversi ostacoli, si realizza a gradi diversi di intensità, evita l'aporia, ma avrebbe a sua volta bisogno di essere integrata da un chiarimento su come intendere questa gradualità (in proposito, dirò qualcosa tra poco). La mancanza di questo chiarimento, comunque, non costituisce un'aporia.

sono i fenomeni spirituali e, come abbiamo visto, l'analisi di un fenomeno spirituale richiede, in primo luogo, di esplicitare quali siano le risorse tecniche (i *pharmaka*) che lo supportano e che in esso sono messe in opera e, in secondo luogo, di stabilire se tale messa all'opera *si costituisca o meno* come un'adozione capacitante e negantropica. Nella mia riformulazione, questo secondo momento, che è il momento del giudizio critico sul fenomeno in questione, non sottostà a quell'alternativa astratta in cui, del secondo polo, si sa solo che non è il primo. La dinamica del *krinein* esige invece, innanzitutto, che si riconosca come nessuna pratica socio-spirituale sarebbe pensabile come tale se non vi si realizzasse, a un qualche grado, un'adozione, alla luce di ideali e sublimità consistenti, degli strumenti tecnici che la supportano. Naturalmente, riconoscere questo non impedisce di rilevare, assumendo un punto di vista più comprensivo ed ecologico, gli eventuali effetti collaterali tossici di tale pratica, né gli ostacoli che la sua aspirazione negantropica può trovare nelle pratiche limitrofe o nelle dinamiche che sono dominanti a livello dell'organizzazione della vita psico-sociale. In un secondo momento, occorre giudicare il grado a cui quell'adozione riesce effettivamente ad essere capacitante e creativa (o negantropica e deproletarizzante). Ma che cosa fa da misura a tale giudizio?

Una volta abbandonata la falsa scorciatoia data dall'alternativa astratta tra adozione capacitante e adozione proletarizzante, la domanda appena formulata si impone come inaggirabile. Per tentare di non aggirarla, si tenga conto di quanto già accennato: l'adozione dei suoi supporti tecnici, da parte di una pratica spirituale, è tanto più capacitante e creativa quanto più fa sì che tale pratica meriti di far parte di una vita psico-sociale degna di essere vissuta. Dato questo, la domanda appena evocata va riformulata così: qual è la misura della dignità di una vita psico-sociale? Si tratta evidentemente di una domanda che non può essere affrontata da una filosofia della tecnica: anche qualora la tecnica non sia intesa come una regione della realtà sociale, ma come una dimensione dell'intera realtà socio-spirituale – ed è così che la intende Stiegler³⁹ – ancora non basta; per affrontare quella questione occorre una filosofia che investa la realtà socio-spirituale nella maniera più comprensiva, cioè senza escludere nessuna delle sue dimensioni. Occorre insomma un'autentica filosofia dello spirito. Ed è in questo modo che va reinterpretata l'organologia generale di Stiegler: come una filosofia dello spirito, dove però quest'ultimo non è inteso sulla scorta dello spiritualismo o di una qualche metafisica dualista.

³⁹ Cfr. J. Wambacq – B. Buseyne, “Dobbiamo diventare la quasi-causa del niente – del nihil”. *Un'intervista con Bernard Stiegler*, «La Deleuziana. Rivista online di Filosofia», 3 (2016), pp. 163-179, in particolare p. 164.

Dall'interno di quest'altra prospettiva, la domanda formulata poc'anzi può trovare una trattazione interessante.

In breve, al centro di tale trattazione non ci sarà la determinazione di un principio morale o di un criterio che permetta di identificare a colpo sicuro le forme di vita indegne; ci saranno invece degli ideali che articolano il senso della dignità; tali ideali saranno "oggetti" (nel senso di *correlati tematici* o di *questioni*) tanto del sentire, quanto dell'immaginazione, quanto infine della ragione (intesa come suprema facoltà di sintesi). A questo proposito, Stiegler, nei suoi scritti più recenti, talvolta rinvia al giusto, al vero e al bello⁴⁰, ma più spesso⁴¹ evoca *Dike*, *Aidòs* e *Philia*, giustizia, verecondia e amicizia, intendendo quest'ultima come la capacità di amarsi reciprocamente nelle proprie singolarità e di amare insieme le cose comuni (in proposito, fa ad esempio questo elenco: «paesaggi, città, oggetti, opere, lingue ecc.»⁴²). In quanto ideali, possono operare solo previa individuazione e messa a fuoco, ma tale individuazione e messa a fuoco può essere ogni volta ripresa e portata ulteriormente innanzi e, di fatto, lo è sempre⁴³.

In generale, dunque, una vita sociale è degna solo se è una vita giusta, in cui circola *philia* e in cui non c'è da provar vergogna per l'irresponsabilità o l'incuria verso ciò che attende cura e responsabilità; ma quanto poi al grado a cui è di volta in volta realizzata tale dignità, questo viene *misurato sul grado che, in quelle circostanze, si potrebbe realizzare*. Ma come distinguere la determinazione di tale grado possibile, che sarà pur sempre una proiezione, da una mera fantasticheria del tutto slegata dalla realtà? La risposta che si può ricavare dagli scritti di Stiegler mi pare riformulabile nel modo seguente: per non trasformare la determinazione di quel grado possibile in una fantasia o in uno *wishful thinking* bisogna appoggiarsi, in parte a uno sguardo sul passato (nella fattispecie, sulle forme di vita degna che hanno già trovato spazio)⁴⁴, in parte a

⁴⁰ Cfr. ad esempio *SA*, pp. 103-104, 108, ma già B. Stiegler, *Philosopher par accident*, cit., pp. 93-95.

⁴¹ Cfr. ad esempio *TT*, pp. 231-235; *MS*, pp. 13-31;

⁴² *MS*, p. 14.

⁴³ Questa rimessa a fuoco del significato inesauribile degli ideali, che è poi l'articolazione del piano delle consistenze, sebbene non sia riducibile all'esplorazione teorica e pratica delle possibilità insite nel milieu tecnico, non può comunque venire astrattamente separata da questa esplorazione, almeno per Stiegler. Ho cercato di illustrare questo intreccio nel paragrafo 3 del saggio: *L'arte di sognare insieme. Bernard Stiegler di fronte alla desolazione capitalistica*, che uscirà nel volume *I mondi del professor Challenger*, a cura di S. Baranzoni, E. Marra, P. Vignola, Napoli-Salerno, Orthotes, 2024.

⁴⁴ Questo tipo di appoggio sul passato è costante negli scritti di Stiegler: la degenerazione di una pratica simbolica non è misurata sulla sua presunta norma costitutiva sovratemporale, bensì

uno sguardo fine sul presente (nella fattispecie, su quei luoghi in cui già si aprono contesti generativi e nuove forme di scambio simbolico)⁴⁵, e in parte a uno sguardo su un futuro verso cui però ci si possa incamminare qui e ora (tale sguardo sul futuro non è dunque una fantasticheria perché orienta una progettualità pratica che gli fa anche da messa a terra, una progettualità che a sua volta si appoggia a un'identificazione delle possibilità più o meno latenti nel milieu tecnico dato)⁴⁶.

3. Il cinema nello spazio delle mnemotecniche

7. La proposta di ristrutturazione del discorso di Stiegler che ho appena abbozzato fornisce anche uno schema per ricostruire la farmacologia del cinema rinvenibile nelle sue opere. Vorrei qui esplicitare perlomeno le coordinate generali di tale ricostruzione.

Nella citazione da cui siamo partiti, Stiegler, in una sorta di parziale ripresa della celebre tesi formulata da Rudolph Arnheim negli anni '30⁴⁷, colloca il cinema tra le arti e con ciò si smarca in particolare da quelle prospettive che invece vedono nel cinema solo un'industria, in particolare una

su quello che è stata e sugli effetti negantropici e deproletarizzanti che ha effettivamente avuto (cfr. ad esempio, *MS*, p. 390). Questo non significa suggerire che si tratterebbe di tornare indietro, infatti, Stiegler è sempre attento a rilevare il processo effettuale generale che ha portato lontano da quel passato (cfr. ad esempio *SA*, p. 138). L'irreversibilità del processo, comunque, non riscatta o giustifica quest'ultimo e soprattutto non implica che il suo sviluppo futuro sia già determinato. Insomma, se una pratica è stata caratterizzata da un ordine interno che l'ha resa maggiormente negantropica di quanto non sia ora, allora è possibile e doveroso chiedersi se non si possa trovare per essa un nuovo ordine, che sia *all'altezza del presente*, ma *anche* capace di restituirle quell'effettualità maggiormente negantropica. Insomma, per Stiegler, di fronte a una pratica che si è degenerata, si tratta innanzitutto di *comprendere* il processo che ha avuto questo effetto di immiserimento e poi di tentare di introdurre una *biforcazione* in vista di un altro futuro (o, come amava dire Stiegler, in vista di un autentico *avvenire*).

⁴⁵ La valorizzazione di tali contesti non dissociati, ma generativi di nuove simbolizzazioni (nonché di nuove adozioni del milieu tecnico) torna continuamente nell'opera di Stiegler; cfr. ad esempio, B. Stiegler, *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, cit., pp. 68-73; *SA* p. 134 n.

⁴⁶ Stiegler non è stato solo un teorico, ma ha anche dato vita o contribuito a fondare concreti progetti negantropici: l'associazione internazionale *Ars Industrials*, cofondata da Stiegler nel 2005, era finalizzata esattamente a favorire «une politique industrielle des technologies de l'esprit»; cfr. <https://arsindustrialis.org/> (sito consultato l'ultima volta il 27 aprile 2024); inoltre, cfr. *L'assoluta necessità. In risposta ad António Guterres e Greta Thunberg*, a cura di Bernard Stiegler e del Collettivo Internation, tr. it. di S. Baranzoni *et al.*, Milano, Meltemi, 2020. [Qui rinvio alla nota aggiuntiva D, nell'Appendice].

⁴⁷ R. Arnheim, *Film come arte* (1932), tr. it. di P. Gobetti, Milano, Abscondita, 2013.

delle forme dell'industria culturale⁴⁸. Questo smarcamento, tuttavia, non si regge su un misconoscimento del ruolo che Hollywood ha avuto nella costituzione della società dei consumi, né tantomeno su un'opposizione astratta tra arte e tecnica⁴⁹. L'arte in generale e l'arte cinematografica in particolare richiedono la messa in opera di tecniche. D'altra parte, una delle conseguenze del fatto che le pratiche artistiche sono appunto arti è data dal loro carattere altamente negantropico: a questo allude Stiegler quando afferma che l'arte cinematografica «sollecita o costruisce una *deep attention*». Il problema farmacologico che a questo punto si impone può essere formulato così: come le tecniche cinematografiche messe all'opera nella pratica artistica di realizzazione e fruizione di film riescono ad essere messe all'opera in maniera negantropica e deproletarizzante, soprattutto visto che quelle stesse tecniche (o tecniche audiovisive simili) sono state e sono ancora messe all'opera altrove (ad esempio nel cinema commerciale o nella produzione e fruizione degli show televisivi) in modi che finiscono invece per avere effetti proletarizzanti? Detto altrimenti, tra le pratiche che mettono all'opera le tecniche audiovisive, ce ne sono alcune che riescono ad essere altamente negantropiche e dunque a contribuire in maniera significativa alla qualità della vita psico-sociale: la cinematografia o una parte della cinematografia sembra far parte di queste ultime, come ci riesce? E come si può coltivarla, affinché la realizzazione e la fruizione di opere audiovisive non si immiserisca e scada al di sotto di quello che può essere?

Per chiarire come Stiegler ci aiuti a ragionare su questo problema, però, bisogna esplicitare che cosa significhi per lui determinare i film come opere audiovisive. Si noti innanzitutto che, per Stiegler, un film appartiene in generale alla classe di quelli che Husserl ha denominato "oggetti temporali". Tali oggetti, come anche una melodia, uno spettacolo di danza o un tramonto,

⁴⁸ Si tratta ad esempio della tesi sviluppata in M. Horkheimer e T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1944), tr. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 2010, pp. 126-181. Stiegler comunque fa alcune precisazioni in proposito nella bella intervista curata da Dario Cecchi: *Sogno e società automatica. Conversazione con Bernard Stiegler*, «Fata Morgana. Quadrimestrale di cinema e visioni», XIV, 42 (2020), pp. 7-19, in particolare p. 7.

⁴⁹ In un certo senso è questa la posta in gioco de *Le temps du cinéma et la question du mal-être*: non criticare, con Adorno e Horkheimer, la colonizzazione dell'immaginario da parte dell'industria hollywoodiana facendo leva su una concezione dell'immaginazione (e della creatività artistica) che misconosce lo strutturale intreccio tra immaginazione e tecnicità, bensì, una volta riconosciuto e tematizzato questo intreccio, predisporre la critica *dell'appropriazione capitalistica* delle tecniche che supportano l'immaginazione, tra cui quelle cinematografiche; cfr. in particolare *TT*, pp. 631-638, 677-679; B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, cit., pp. 32-37.

abitano l'essere trascorrendo, fluendo, passando; e questo comporta che la coscienza che li fruisce deve assumere e *fare proprio* il tempo di questo loro scorrimento – qualcosa che, secondo Stiegler, non accadrebbe con la lettura di un testo, che è certamente un'attività che si distende nel tempo, ma il cui ritmo è regolato dal lettore e non dal testo⁵⁰. A questo punto, qualcuno potrebbe voler obiettare che la riproducibilità tecnica degli oggetti temporali rende possibile al loro fruitore una operatività simile a quella che ha un lettore: si può sospendere la riproduzione per mettere a fuoco un particolare, si può tornare indietro per recuperare un dettaglio, si può saltare una parte, si può rallentare o accelerare ecc. L'osservazione è corretta, ma non è un'obiezione giacché l'impianto teorico di Stiegler serve proprio per analizzare casi come questo: si tratta innanzitutto di capire come queste opportunità aperte dal nuovo ambiente tecnico (quello di cui entrano a far parte le tecnologie riproduttive) siano state raccolte e organizzate nella società e nella cultura data. Si potrebbe così scoprire l'esistenza, in alcuni contesti della vita sociale, ad esempio nella scuola o nei luoghi di ricerca, di una coltivazione di quelle opportunità che favorisce una fruizione ancor più ricca e analitica degli oggetti temporali (ad esempio per rivedere una scena ed esaminarla con cura); ma si potrebbe anche scoprire, in altri contesti, lo sfruttamento di quelle opportunità per realizzare fruizioni in cui l'oggetto temporale viene ridotto a una collezione di frammenti separati, come accade quando di un melodramma si ascoltano solo le arie divenute celebri. Ecco dunque: due forme di fruizione che sono anche due modi di mettere all'opera certe risorse tecnologiche. Con la loro identificazione, sarebbe terminata la *fase analitica* dell'indagine farmacologica ad esse dedicata e dovrebbe cominciare la *fase critica* (in cui si cercherebbe di discernere gli effetti tossici e quelli negantropici di entrambe quelle fruizioni – la fruizione analitica ad esempio potrebbe essere condotta in modo da soffocare il piacere dell'ascolto o della visione) e, infine, la *fase pratica*, in cui si cerca un'integrazione complessiva (una terapeutica) in cui gli effetti tossici vengano ridotti e quelli negantropici aumentati.

Di un film, comunque, non ci si può accontentare di dire che è un oggetto temporale, bisogna perlomeno aggiungere che è un oggetto temporale *audiovisivo e riproducibile*, la cui esistenza presuppone la disponibilità di alcune tecnologie, le chiamerò genericamente “*tecnologie cinematografiche*”, che sono

⁵⁰ Cfr. *TT*, pp. 602-605; *MS*, pp. 37-39. Per un approfondimento sul rapporto tra questo tratto peculiare dell'esperienza di oggetti temporali e il cinema, si veda: P. Crogan, *Experience of the Industrial Temporal Object*, in *Stiegler and Technics*, edited by C. Howells and G. Moore, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, pp. 102-118.

messe al lavoro nella realizzazione del film e che ne supportano la fruizione (citando Godard, Stiegler ricorda come la macchina da presa e il proiettore analogici si fondino sulla stessa tecnologia, il cinematografo)⁵¹. Tali tecnologie rientrano in ciò che Stiegler chiama “mnemotecniche”, ma per cogliere tutto il significato di questa tesi, occorre retrocedere ancora una volta alle tesi più generali e fondamentali.

8. Stiegler usa spesso la parola “tecnica” come un nome collettivo che designa l'insieme variegato di tutti gli artefatti materiali e una delle sue tesi generali riguardo alla tecnica è che tali artefatti, quali che siano le loro funzioni specifiche, sono sempre anche dei «vettori di memoria»: persino una selce intagliata o un vaso di ceramica custodiscono in sé la memoria dei gesti con cui sono stati prodotti e dei gesti per rendere possibili i quali sono stati prodotti⁵². Per questo, il primo tratto peculiare della tecnica umana consiste nel suo essere intrecciata a quella dinamica eminentemente sociale che è la trasmissione intergenerazionale⁵³. A partire dall'ultima fase del neolitico, tuttavia, fanno la loro comparsa delle tecniche la cui *funzione specifica* è proprio quella di conservare la memoria: sono le *mnemotecniche* (o *hypomnemata*).

Applicando (ed estendendo) il concetto di *grammatizzazione* elaborato da Sylvain Auroux⁵⁴, Stiegler analizza l'evoluzione delle mnemotecniche (tra le cui tappe fondamentali ci sono l'invenzione della scrittura, poi della stampa, quindi, nel XIX secolo, delle tecnologie di registrazione e riproduzione di suoni e di immagini, dal fonografo e dalla macchina fotografica fino alle tecnologie cinematografiche, alla radio e alla televisione), sostenendo tra l'altro che è un processo caratterizzato da una relativa indipendenza rispetto all'evoluzione di altre tecniche (perlomeno fino alla rivoluzione informatica e alla comparsa delle mnemotecnologie digitali, che hanno consentito un'integrazione di tutta

⁵¹ Cfr. *MS*, p. 135.

⁵² Cfr. B. Stiegler, *Philosopher par accident*, cit., pp. 59-60 ; *TT*, p. 636.

⁵³ Stiegler si spinge a dire che la tecnica è condizione costitutiva della trasmissione, ma questo è falso: si consideri una società orale; ebbene, vi è una trasmissione relativa ai manufatti (come si producono, come si usano ecc.) che richiede anche la presenza del manufatto, ma vi è pure una trasmissione relativa ai miti fondatori, che non ha un legame essenziale con degli artefatti, fossero pure gli oggetti sacri. Se poi è vero che questa seconda trasmissione si avvale di mnemotecniche come quelle impiegate dagli aedi e dai rapsodi nella Grecia arcaica, non bisogna però confondere queste mnemotecniche, che sono abilità e stratagemmi cognitivi, con le mnemotecniche di cui parla Stiegler e che sono una sottoclasse delle tecniche, cioè degli artefatti materiali.

⁵⁴ Cfr. S. Auroux, *Scrittura e grammatizzazione. Introduzione alla storia delle scienze del linguaggio*, Novecento, Palermo 1998.

la produzione, compresa quella culturale)⁵⁵. Ad ogni modo, la tesi portante è che il sistema mnemotecnico di volta in volta dato è il supporto materiale della memoria sociale o, più precisamente, di quello sfondo di significati, immagini e saperi (il milieu preindividuale), di cui la società in questione si riappropria operandovi selezioni e riordinamenti, sulla base dei criteri e degli ideali in cui si sarà riconosciuta e che avrà adottato⁵⁶. Attraverso questa riappropriazione, la società si costituisce come un *noi* che nutre e si fa nutrire dagli *io* per le relazioni fra i quali apparecchia un luogo comune⁵⁷.

Nella maniera più formale, potremmo dire che, per Stiegler, qualunque atto cognitivo, dal riconoscimento di un oggetto percepito all'interpretazione del proprio desiderio, al lavoro dell'immaginazione, fino alla messa in questione di credenze o ideali ricevuti, implica l'uso di un sapere già là, se non una sua creativa rimessa a fuoco (un'individuazione); tale sapere è già là non solo nel senso che precede quell'atto cognitivo di uso, ma, più radicalmente, perché precede il soggetto di quell'atto: questi lo ha ereditato da coloro che, nel tempo, lo hanno a loro volta ereditato, adottato e così ulteriormente articolato e distillato; tale sapere è dunque alloggiato nello spazio sociale e nella memoria che in esso viene coltivata; ma, per Stiegler, tale processo sociale di trasmissione e sviluppo della memoria non può fare a meno di supporti tecnici e in particolare di *hypomnemata* (archivi testuali o iconici, che siano analogici o digitali). È dunque in quanto sono il supporto esosomatico (cioè, esterno rispetto ai circuiti cerebrali) della memoria, che gli artefatti e in particolare le mnemotecniche, comprese le tecniche cinematografiche, diventano parte delle condizioni della vita spirituale. Ma allora, conclude Stiegler, la qualità delle nostre pratiche spirituali dipende anche dalla qualità con cui è trasmesso e coltivato il sapere comune e dunque dalla qualità delle mnemotecniche e della loro messa in opera.

9. Nella frase precedente la parola “qualità” ricorre tre volte: in relazione alle pratiche socio-spirituali in generale, in relazione a quella loro specifica sottoclasse che sono le pratiche di articolazione e trasmissione dei saperi e, infine, in relazione alla messa in opera di mnemotecniche (che indica un aspetto di quella sottoclasse). La qualità in questione è sempre la stessa, quella che

⁵⁵ Cfr. *MS*, pp. 95-96, 110-115; B. Stiegler, *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir*, cit., pp. 54-63; *SA*, passim.

⁵⁶ Cfr. ad esempio *TT*, pp. 655-662, in particolare 659.

⁵⁷ Questa dinamica è esposta e rimessa a fuoco in quasi ogni libro di Stiegler, l'analisi offertane in *MS* è particolarmente efficace, ma per la metafora del nutrimento mi sono rifatto a *SA* p. 143.

sopra ho chiamato qualità *etica* e che corrisponde al grado di negantropia della pratica in questione: come già accennato, non è che per Stiegler la qualità etica delle pratiche sociali dipenda dalla qualità *tecnica* della messa in opera delle mnemotecniche.

Stando alla ricostruzione che ho offerto nel paragrafo precedente, una pratica è, in generale, tanto più negantropica quanto più e meglio contribuisce a rendere la vita psico-sociale creativa e giusta e dunque maggiormente degna di essere vissuta. Nel caso specifico delle pratiche di gestione e messa in opera di mnemotecniche e dunque nel caso delle pratiche di conservazione, coltivazione e trasmissione dei saperi, poiché tali pratiche consistono in ultima analisi in operazioni di selezione, riordinamento e integrazione dello sfondo delle rappresentazioni e dei significati ricevuti (cioè del fondo preindividuale ereditato, che non comprende solo il cosiddetto senso comune, il linguaggio ordinario e l'eticità, ma ad esempio anche le tradizioni, i paradigmi scientifici, i programmi di ricerca già in essere ecc.), allora, il grado di negantropia di tali pratiche dipenderà dalla qualità dei criteri sulla base dei quali quelle operazioni vengono realizzate. Si tratterebbe dunque di capire come si produce la definizione di tali criteri e quali fattori la condizionino. Stiegler fa notare acutamente come il processo di tale definizione si sia da sempre intrecciato al processo di organizzazione del potere sociale attraverso quelle figure che evoca parlando di «chierici (giuristi e religiosi, politici e spirituali)»⁵⁸. Propongo di riformulare e sviluppare questa indicazione dicendo che quella definizione è da sempre una delle poste in gioco del conflitto per l'egemonia in cui si oppongono i vari gruppi che abitano lo spazio sociale ed è perciò surdeterminata dagli interessi *particolari* di tali gruppi – sebbene questa particolarità sia da intendere come un'articolazione di ideali e significati *comuni* che però favorisce un ordinamento della vita sociale in cui il vantaggio di alcuni pesa più del bene dell'insieme⁵⁹. È dunque entro quel conflitto *sociale* (e perciò sempre anche

⁵⁸ *MS*, p. 22; cfr. anche p. 89; B. Stiegler, *Philosopher par accident*, cit., pp. 93-94.

⁵⁹ Quello che sto sostenendo (senza pretendere di ricavarlo dai semplici cenni che Stiegler fa su questi temi, ma ritenendo che sia compatibile con quei cenni, se non addirittura implicato da essi: cfr. in proposito le pagine sul conflitto in *MS*, pp. 147-152) è che il conflitto sociale non è mai un semplice conflitto tra particolari (ossia tra parti di un tutto che non sarebbe altro che la somma delle sue parti). Se la società è più della somma delle sue parti (e lo è perché include anche l'ordine entro cui operano quelle parti, ossia perché è un tutto *strutturato*) e se l'articolazione delle sue parti dipende anche da significati (ciò che Louis Dumont chiamava *ideologia*, in un senso diverso da quello tipico nella tradizione marxista), allora il conflitto che attraversa la società va inteso come un conflitto tra parti (i gruppi) *che ha per posta in gioco la messa a fuoco o individuazione dei significati comuni*. Insomma, non è che ogni gruppo faccia valere contro gli altri i suoi propri ideali, altrimenti

spirituale-simbolico), in cui si insinuano pure gli interessi particolari, che si determina il grado di negantropia della messa in opera delle mnemotecniche date e dunque della coltivazione dei saperi sociali.

Stiegler, comunque, non ha sviluppato molto la teoria generale relativa a questo problema, ma si è concentrato quasi esclusivamente sulla surdeterminazione della vita psico-sociale moderna e soprattutto contemporanea, da parte degli interessi dei grandi gruppi industriali e capitalistici. A suo parere, il connubio tra la peculiarità di questi interessi e la potenza resa disponibile dal milieu tecnico di cui quelli si impadroniscono genera la situazione tendenzialmente catastrofica o apocalittica in cui ci troviamo a vivere⁶⁰. È in questa situazione che si pone anche il problema farmacologico del cinema.

4. Per una farmacologia del cinema

10. Se è vero che in ciascuna partica sociale vi è sempre anche sia una messa in opera di artefatti, sia un'articolazione di simboli, nel paragrafo precedente abbiamo isolato quella sottoclasse di pratiche sociali costituita dalle vere e proprie pratiche di sapere, quelle volte alla coltivazione e individuazione del fondo preindividuale. Abbiamo accennato a come queste pratiche siano tanto più negantropiche quanto più i criteri sulla base di cui compiono le loro operazioni su quel fondo vengono definiti in vista del bene dell'insieme e non solo a vantaggio di interessi particolari. Questa definizione dei criteri, che si produce nello spazio sociale e dipende dal conflitto più o meno latente tra i gruppi che lo abitano, riesce tanto meno a generare criteri misurati sul bene dell'insieme, quanto più, in quel conflitto, prevalgono gruppi che elaborano i loro interessi misconoscendo il loro esser parte dell'insieme. Il fatto è, insomma, che tali gruppi, nell'elaborare, mettere a fuoco e giustificare i loro interessi, pur facendo inevitabilmente leva sugli ideali comuni, non ragionano in maniera olistica o ecologica, cioè, riconoscendosi parte di un tutto. Quanto più questi interessi particolari elaborati e sviluppati entro un'ottica parziale sono potenti nel conflitto simbolico-politico che attraversa lo spazio sociale,

il conflitto sarebbe un mero scontro di forze per la sopraffazione se non la distruzione degli altri. Piuttosto, ogni gruppo fa valere la sua articolazione degli ideali comuni (per questo può essere, a un qualche grado, sensibile a un'articolazione migliore e più comprensiva). Cfr. L. Dumont, *Homo aequalis. 1. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, tr. it. di G. Viale, Milano, Adelphi 1984.

⁶⁰ Cfr. *TT*, pp. 674-675 ; il volume 2 di *MS*, intitolato: *La catastrophe du sensible*; il primo capitolo ("Apocalypse sans Dieu") di B. Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, cit., pp. 23-50; Idem, *Dans la disruption*, cit.

tanto meno la vita sociale complessiva sarà negantropica e dunque creativa e giusta. Ebbene, per Stiegler, la situazione attuale è così catastrofica e disruptiva proprio perché gli interessi del grande capitale sono interessi di quel tipo e inoltre perché tali interessi sono egemonici (il che tra l'altro significa che sostanzialmente controllano il milieu tecnico dato).

L'analisi stiegleriana del capitalismo è costruita innanzitutto intorno al capitalismo consumistico e ruota intorno a questa tesi: grosso modo dalla fine del XIX secolo, il principale interesse dei grandi capitalisti è stato quello di far fronte agli esuberanti della produzione ampliando il mercato e, più precisamente, installando e diffondendo il modo di vita consumistico⁶¹. Posto che ogni cultura forma i suoi membri captando la loro energia libidica e dirigendola verso ideali e sublimità consistenti dal contenuto semantico inesauribile, che, proprio in quanto non possono essere consumati, ma solo fatti oggetti di sempre nuove messe a fuoco e individuazioni, consentano a tale energia di divenire una vera e propria forza di desiderio, creativa e singolare, allora ciò che succede quando gli imperativi della società dei consumi si fanno egemonici può essere descritto nel modo seguente. L'energia libidica viene qui dirottata sulle merci, per definizione consumabili e dunque incapaci di sostenere il circuito che trasforma la libido in desiderio⁶². (Come ho accennato più sopra, correggerei questa tesi perlomeno così: vengono mobilitati degli ideali definiti e individuati in modo tale che ispirarsi ad essi si traduca *prevalentemente* nell'acquistare e accumulare o consumare merci e nel trattare tutto come fosse una merce da acquistare, accumulare o consumare). Così, i criteri attraverso cui viene selezionato e ordinato il sapere ricevuto, e dunque poi organizzato tanto il fare esperienza quanto il fare progetti, sono definiti in funzione di quel particolare dirottamento dell'energia libidica. Insomma, si tenta di coltivare soggetti che, almeno tendenzialmente, si entusiasmino per l'ultimo oggetto di consumo e ne godano in modo da esser subito disponibili per quello successivo⁶³.

Tra le cause per cui gli interessi e gli imperativi capitalistici riescono a divenire egemonici e perciò ad imprimere alla vita sociale contemporanea una piega caratterizzata da un livello di negantropia così tanto più basso di quello che si potrebbe e dunque dovrebbe realizzare, per Stiegler c'è anche il fatto che quegli interessi e imperativi hanno saputo asservire a sé alcune delle tecnologie più potenti a disposizione. A partire da *La société automatique* (2015), Stiegler ha

⁶¹ Cfr. ad esempio, B. Stiegler, *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, cit..

⁶² Cfr. B. Stiegler, *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir*, cit., pp. 9-25 ; Idem, *Aimer, s'aimer, nous aimer*, cit. ; Idem, *Mécréance et discrédit*, vol. 1, cit. ; *MS*, pp. 13-31.

⁶³ Cfr. *MS*, pp. 57-58.

insistito soprattutto su come il capitalismo si sia impadronito delle tecnologie digitali di tracciabilità, capaci di processare i cosiddetti *big data* in funzione predittiva⁶⁴. Tuttavia, le coordinate generali di questa analisi sono quelle che ha elaborato nel decennio precedente quando si è concentrato soprattutto sull'appropriazione capitalistica delle tecnologie industriali dell'audiovisivo, in particolare il cinematografo, i sistemi di registrazione del suono, la radio e il televisore (e dove internet giocava soprattutto un ruolo di integrazione funzionale dell'audiovisivo)⁶⁵. Insomma, per Stiegler, il calcolo intensivo delle tracce digitali rappresenta innanzitutto solo la strategia più recente grazie a cui il capitalismo persegue i suoi obiettivi di sempre e produce effetti di incuria, desublimazione e proletarizzazione. Ad ogni modo, se anche il confronto con l'industria delle tracce, l'automatizzazione informatica e la «governamentalità algoritmica» avesse avuto sull'impianto teorico di Stiegler degli effetti trasformativi più significativi di quelli che riconosco io, certamente non li ha avuti sulla sua riflessione sul cinema, che non è mutata.

11. L'interesse capitalistico a far sì che gli esseri umani divengano dei consumatori e che si metta in piedi una società dei consumi si traduce, lo abbiamo accennato, nel progetto di captare la loro attenzione e la loro affettività e di dirottarle sulle merci. Si tratta di fare sì che il processo di socializzazione/soggettivazione iscriva in ciascun individuo un'attrazione dominante verso le merci. Tale progetto si avvale fin da subito delle tecniche più recenti: dal vetro, l'acciaio e le illuminazioni elettriche che hanno reso possibile le prime vetrine di quei *passages* parigini su cui ha portato l'attenzione Walter Benjamin, alla diffusione delle pubblicità sui primi giornali. A questo proposito, Stiegler ricorda ad esempio come la fabbricazione delle prime biciclette abbia sostenuto una campagna pubblicitaria che andava dalla creazione di cinque giornali specializzati, apparsi in Francia tra il 1880 e il 1900, fino all'istituzione di competizioni (come lo stesso Tour De France), a loro volta ampiamente mediatizzate⁶⁶. In questo processo, però, l'appropriazione delle tecnologie dell'audiovisivo e in particolare del cinema ha costituito un passaggio di soglia. Per due ragioni.

La prima ragione, che emerge fin dagli albori del cinema, è legata alla potenza che hanno le immagini in movimento nel catturare l'attenzione e nel suscitare emozioni. Andando incontro alla naturale «propensione a credere alle

⁶⁴ Cfr. anche B. Stiegler, *Dans la disruption*, cit.

⁶⁵ Cfr. *TT*, pp. 594-596, 675-679; *MS*, *passim*.

⁶⁶ B. Stiegler, *Philosopher par accident*, cit., p. 92.

storie e alle favole», alla «passione per i racconti» e al «desiderio di narrazioni» che abitano da sempre l'essere umano⁶⁷, ma facendolo con la potenza delle immagini in movimento, il cinema ha acquisito un'influenza senza pari sull'immaginazione degli individui e dunque sulla loro capacità di sognare e di proiettarsi al di là del mero dato. Ecco, dunque, il primo passaggio di soglia: l'adozione dei modelli pratici e degli esempi su cui si orientano le scelte singolari e collettive non dipende più solo, né soprattutto dai «rituali politico-religiosi»⁶⁸, ma dall'immaginario cinematografico e hollywoodiano in particolare⁶⁹. È ciò che Stiegler ritrova tematizzato anche in film come *Mon oncle d'Amérique* di Alain Resnais (1980) o *The Purple Rose of Cairo* di Woody Allen (1985)⁷⁰. In alcune interessanti pagine di *Le temps du cinéma et la question du mal-être* su cui non ci possiamo soffermare e su cui neppure Stiegler è più tornato, questi si chiede quali condizioni abbiano reso l'America del Nord così disponibile all'adozione di una costruzione immaginaria o finzionale del *noi* così particolare come è quella realizzata dal cinema: infatti, se è vero che il *noi* è sempre innanzitutto un progetto e dunque il contenuto di una proiezione, è vero altresì che solitamente tale progetto si presenta come l'accettazione di un'eredità ricevuta e che proviene dal passato. Posto che negli Stati Uniti tale strategia non fosse realmente aperta a causa delle differenti provenienze dei vari gruppi sociali, resta da capire come l'immaginario americano elaborato a Hollywood abbia potuto divenire così tanto influente in tutto il mondo. Questo ci porta alla seconda ragione sopra annunciata.

Ciò che ha reso decisivo a livello globale l'asservimento delle tecnologie audiovisive da parte della logica capitalistica non dipende solo e tanto dalla potenza dei film sull'immaginazione umana, quanto soprattutto dal fenomeno che Stiegler chiama *sincronizzazione*. Tale fenomeno comincia con la diffusione del cinema, ma si manifesta pienamente con l'industria dei programmi televisivi. Anzi, come ha acutamente osservato Jonathan Crary, sembra che Stiegler abbia modellato il suo concetto di sincronizzazione pensando innanzitutto alla televisione di massa e poi abbia proiettato le sue origini sul cinema⁷¹.

⁶⁷ *TT*, p. 601

⁶⁸ *TT*, p. 696

⁶⁹ *TT*, pp. 611, 690-694.

⁷⁰ Cfr. *TT*, pp. 619, 636

⁷¹ Cfr. J. Crary, *24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno*, trad. it. di M. Vigiak, Einaudi, Torino 2015, p. 56.

La realtà che tale concetto intende innanzitutto catturare è quella che già Guy Debord aveva messo al centro della sua critica della società dello spettacolo, cioè il fatto che tutti gli individui sono posti di fronte allo stesso spettacolo⁷². Stiegler, analizzando questo fatto con gli strumenti della sua antropologia e della sua filosofia della mente e facendo leva sulla sua teoria degli oggetti temporali e del loro peculiare rapporto con il tempo vissuto della coscienza, identifica la radice del problema nella tendenziale sincronizzazione dei ricordi di coloro che assistono allo stesso spettacolo e dunque poi nell'omologazione dei criteri attraverso cui operano selezioni e ordinamenti della loro esperienza. Questo fatto avrebbe a sua volta come effetto che ciò che è comune e "nostro" non possa più essere il contenuto di una proiezione trasduttiva, cioè derivante da uno scambio e da un'interazione tra prospettive singolari *differenti*; verrebbero così tendenzialmente meno le condizioni dell'associazione simbolica e della proiezione desiderante, insomma, le condizioni della tessitura di ideali e consistenze e dunque di un'individuazione psichico-collettiva negantropica⁷³.

Il discorso stiegleriano sulla sincronizzazione meriterebbe di essere esaminato con cura perché sembra presentare dei buchi⁷⁴. In particolare, non è molto chiaro come si passi dalla tesi per cui la sincronizzazione ha gli effetti proletarizzanti appena richiamati alla tesi per cui la sincronizzazione costituisce la strategia fondamentale con cui il capitalismo del XX secolo ha saputo dirottare l'attrazione degli esseri umani verso le merci: gli effetti

⁷² Su questo punto, mi permetto di rinviare al mio: *Nell'epoca della desublimazione*, «Attualità lacaniana. Rivista della scuola lacaniana di psicoanalisi», 18 (2014), pp. 83-103, in particolare pp. 96-97.

⁷³ Un'ottima sintesi del punto si trova in B. Stiegler, *Aimer, s'aimer, nous aimer*, cit., p. 42. Un'analisi approfondita in *TT*, pp. 655-662, 674-679 e in *MS*, p. 20 e *passim*.

⁷⁴ Oltre alla criticità indicate di seguito nel testo, altre ne emergerebbero se tenessimo conto, come io qui ho deciso di *non fare*, che in *MS* (cfr. ad esempio p. 94) Stiegler dilata il concetto di sincronizzazione in modo da poter parlare di una tendenza alla sincronizzazione che apparirebbe ad ogni forma di grammatizzazione, compresa dunque la scrittura alfabetica. La nozione a questo punto diventa molto vaga, né è chiaro quali tra gli effetti proletarizzanti della diffusione della scrittura (tra cui ad esempio la perdita di alcune abilità mnemoniche che, nelle società orali, erano possedute da figure come gli aedi) debbano essere letti in termini di "sincronizzazione". Ho qui preferito prendere il concetto nell'accezione più ristretta (e più sviluppata dallo stesso Stiegler) per cui indica un fenomeno legato alla diffusione massiccia di quegli oggetti temporali che sono i prodotti audiovisivi riproducibili. Non c'è dunque sincronizzazione, in questo senso più stretto, se molti leggono lo stesso libro e neppure se molti vedono uno stesso film: c'è se il tempo vissuto (o tempo coscienziale) di diverse persone, in un numero grandissimo e crescente, è sempre più occupato da prodotti audiovisivi che tendono ad essere sempre più simili, se non ad essere gli stessi.

proletarizzanti spiegano il tendenziale venir meno delle condizioni grazie a cui le pulsioni riuscivano a diventare un vero e proprio desiderio infinito, ma questo disfacimento delle condizioni del desiderio non coincide affatto con l'investimento pulsionale delle merci (ammesso e non concesso che l'attrazione verso le merci sia leggibile come un semplice rilascio delle pulsioni o, lacanianamente, come l'instaurarsi di un puro godimento, senza simbolico e dunque senza desiderio). Ad ogni modo, la sincronizzazione non riguarda in maniera specifica il cinema e anzi direi che lo coinvolge veramente solo in seconda battuta. Quella parte dell'industria cinematografica che riguarda la distribuzione e la promozione dei film può favorire il fatto che lo stesso film sia guardato da moltissime persone, ma il vero salto di livello nel processo di sincronizzazione è reso possibile da due altri fattori che sono peculiari all'industria televisiva: da un lato, la concatenazione dei programmi lungo tutta la giornata, che favorisce una nuova calendarizzazione dei tempi della vita regolata su quei palinsesti, dall'altro la possibilità degli eventi in diretta, come la finale della Coppa del mondo di calcio del 1998, a cui hanno assistito centinaia di milioni di persone e su cui Stiegler ritorna a più riprese⁷⁵.

12. Se è vero che il processo di sincronizzazione raggiunge tutta la sua potenza solo con l'industria televisiva, è vero altresì che i suoi effetti, sia quelli proletarizzanti, sia quelli per cui diffonde e radica gli habitus consumistici, arrivano a surdeterminare anche le pratiche di realizzazione e di fruizione delle opere cinematografiche. Naturalmente, quegli effetti condizionano anche qualunque altra pratica artistica, se non ogni altra pratica socio-spirituale, ma il cinema è particolarmente esposto per la similarità dei suoi supporti tecnici con quelli dell'industria televisiva e poi perché, in generale, quei suoi supporti sono tecnologie industriali, cioè il tipo di artefatti che sono più sotto il controllo della logica capitalistica.

Siamo partiti dalla collocazione del cinema tra le pratiche artistiche, ma ora possiamo mettere meglio a fuoco la problematica farmacologica che esso pone, nel modo seguente. Non solo sulla produzione generale di artefatti, ma anche sui modi di metterli in opera nelle più diverse pratiche sociali, nel nostro tempo grava l'egemonia della logica e degli imperativi capitalistici. Se di questo dominio, che comunque non totalizza lo spazio sociale, si considera ora quella sua parte che riguarda i supporti tecnici dell'audiovisivo, si osserverà che dà luogo a messe in opera di questi supporti che sono tendenzialmente proletarizzanti, che hanno, cioè, un basso valore negantropico. Queste messe in opera degli audiovisivi che costituiscono in ultima analisi delle occasioni

⁷⁵ Cfr. *TT*, pp. 629, 673, 712-715, 726-738; *MS*, p. 142.

mancate di contribuire in maniera significativa alla creatività e alla giustizia della vita individuale e sociale si trovano sia nelle pratiche limitrofe a quelle di realizzazione e fruizione dei film, ad esempio in molte delle produzioni televisive (come ad esempio i giochi a premio), sia anche all'interno del campo della cinematografia, ad esempio nella realizzazione di film dozzinali, ma anche nella coltivazione di forme di fruizione frammentaria e distratta che invece di prendersi cura dello spirito, lo impoveriscono⁷⁶.

Gli imperativi e gli interessi capitalistici piegano lo spazio sociale in un modo che non è favorevole alla coltivazione della giustizia, del sapere, della creatività e dell'amicizia. Di questa piega risentono anche le pratiche artistiche e tra queste il cinema: ne risente sia tutto il processo in cui consiste la realizzazione di un film, sia tutto il processo che ne prepara e modella la fruizione. Posto che, secondo Stiegler, la fruizione negantropica di un film è quella che risveglia la creatività dello stesso spettatore, che gli offre un nuovo sguardo sulle cose e che può persino riattivare la sua attesa di un inatteso⁷⁷, in una pagina di *De la misère symbolique* aggiunge:

C'è una funzione catartica del cinema, che è soffocata dallo sfruttamento industriale delle immagini, anche se, e la difficoltà è tutta qui, è comunque sempre possibile portare lo sguardo proiettivo su qualunque immagine, anche la più industriale – senza contare che tutto il cinema è, fin dalla sua origine, industriale e perciò commerciale e tele-visivo. Detto altrimenti, non c'è alcuna possibilità di distinguere tra un'immagine che sarebbe *di per sé* capace di suscitare lo sguardo proiettivo e un'immagine che *di per sé* sarebbe rovinosa per questo proiettore che è lo spettatore: l'immagine è letteralmente prodotta dallo spettatore. Resta comunque che certe immagini tendono verso la rovina del narcisismo spettatoriale [che per Stiegler è la condizione della proiezione]⁷⁸.

In realtà, la vera alternativa all'idea che sia l'immagine come tale ad avere il potere di suscitare o meno lo sguardo proiettivo o la *deep attention* (dove l'immagine artistica sarebbe quella che ha effettivamente questo potere), non è l'idea che tutto dipenda invece dallo spettatore. La vera alternativa che qui Stiegler non formula, ma che il suo impianto generale impone di pensare è che la fruizione attenta e creativa abbia delle condizioni extra-individuali che possono essere più o meno coltivate a livello sociale. Ad esempio, si tratterebbe di trasmettere le competenze e le attitudini che in quella fruizione si attivano, di apparecchiare luoghi e situazioni in cui tale fruizione possa prodursi e

⁷⁶ Cfr. *MS*, pp. 141-144.

⁷⁷ Cfr. *TT*, p. 603.

⁷⁸ *MS* p. 136.

soprattutto di far sì che siano riconosciuti legittimità e valore al tentativo di realizzarla *prendendosi il tempo* per farlo⁷⁹.

Tra le cose che occorrono per coltivare le condizioni di questa particolare fruizione delle immagini, però, c'è anche la coltivazione delle pratiche *artistiche* di creazione di immagini (tra cui le immagini in movimento che sono i film). Se è vero che tali pratiche non possono essere definite come le pratiche in cui sarebbero realizzate le immagini *di per sé* capaci di suscitare la fruizione attenta e creativa, perché non c'è immagine che non possa essere recuperata dalla logica del marketing e sottoposta a una qualche forma di fruizione consumistica, è altrettanto vero che l'esistenza di questa possibilità non basta ad equiparare la creazione artistica di immagini a qualunque altra produzione di immagini. Questa differenza è difficile da definire in astratto perché non è semplicemente una differenza tra pratiche, ma una differenza tra le loro capacità negantropiche, tuttavia, è la differenza su cui si fonda anche la possibilità dell'arte cinematografica.

Giustamente, Stiegler non offre dei criteri fattuali per distinguere, nell'ambito della produzione cinematografica, ciò che è arte da ciò che non lo è. E tuttavia, non cancella neppure questa differenza, né per dire che la realizzazione di qualunque film è di per sé una creazione artistica, né per dire che è la realizzazione di un'opera che comunque può essere investita dalla fruizione attenta e creativa. Riconoscere che qualunque film possa essere fruito in questo modo non comporta negare che vi sono film nella realizzazione dei quali si sono espresse sia creatività, sia cura verso cose che meritano cura e responsabilità. E poiché quei film portano in sé le qualità che si sono espresse nella loro realizzazione, allora in qualche modo attendono e sperano in quella fruizione attenta e, soprattutto, contribuiscono a nutrirla come possibilità socialmente aperta. Si tratta di ciò che Stiegler chiama l'impegno degli «ultimi cineasti» nella battaglia contro l'immiserimento delle forme dell'esperienza e dunque della vita socio-spirituale in generale⁸⁰.

⁷⁹ Per sviluppare questa riflessione sui modi in cui si potrebbe realizzare una politica che miri a coltivare le condizioni di un'autentica esperienza estetica, in particolare dei film, sarebbe molto interessante esaminare il progetto di educazione al cinema ideato e coordinato da Alain Bergala per conto del Ministero dell'Educazione francese: in effetti Bergala muove da una sorta di analisi farmacologica ed ecologica della situazione data, convergente con quella di Stiegler sotto più di un rispetto, e che ha guidato l'elaborazione di una risposta che tenta di essere ricapacitante; cfr. A. Bergala, *L'ipotesi cinema. Piccolo trattato di educazione al cinema nella scuola e non solo* (2006), tr. it. di G. De Marinis *et al.*, Bologna, Cineteca Bologna, 2023.

⁸⁰ Cfr. *MS*, pp. 137, 143-146.

Il cinema è tuttavia anche un'arte [...] e] ha una responsabilità molto particolare nel contesto delle società di controllo: è per eccellenza l'esperienza estetica che può combattere il condizionamento estetico sul suo proprio terreno⁸¹.

Per questo, secondo Stiegler, l'arte cinematografica, proprio nella misura in cui è supportata da e mette in opera tecnologie industriali, è uno dei luoghi in cui può cominciare a farsi presente un avvenire insperato per le società industriali⁸².

Appendice

Nota aggiuntiva A⁸³.

Nota aggiuntiva B⁸⁴.

⁸¹ *MS*, p. 132.

⁸² Cfr. *MS*, p. 136.

⁸³ Grosso modo all'altezza del discorso dove ho posto il rinvio a questa nota, R1 mi fa la seguente osservazione: «Aristotele non parla genericamente di pratiche, ma di produzione. Inoltre, altre autorevoli prospettive filosofiche sul cinema, ad esempio quella di Agamben, mostrano come la dimensione "pratica" di questa arte riguardi innanzi tutto il gesto e secondariamente il fare produttivo». Ammesso di non aver frainteso queste righe, direi che R1 cade nell'errore da cui ho cercato di mettere in guardia nel testo, cioè, crede che quando Aristotele parla di *poiein* nelle *Categorie* abbia già in mente la distinzione che fa altrove (ad esempio nell'*Etica Nicomachea*, VI, 1140 b) tra il fare produttivo e l'agire in senso stretto (agire esemplificato ad esempio dalla prassi politica). In realtà non è così e il capitolo 4 delle *Categorie* è molto esplicito in proposito. Il *poiein* qui in questione include tanto il fare produttivo, quanto l'agire politico, quanto i gesti artistici (e molto altro ancora come ricordo nel testo). Ho richiamato questa nozione così generica proprio in virtù della sua genericità, al fine di poter *poi* introdurre le successive limitazioni necessarie a circoscrivere l'arte cinematografica. Ciò detto, concordo con R1 sul fatto che l'intendimento di tale arte che è proprio di Stiegler, intendimento al chiarimento del quale sto cercando di contribuire, è differente da quello di Agamben. Agamben, nel breve scritto *Note sul gesto* (che sta nel suo *Mezzi senza fine*, Boringhieri, Torino 1996) fa leva su una distinzione di Varrore che, dopo aver ripreso la distinzione aristotelica tra *praxis* (che diventa l'*agere*) e *poiesis* (che diventa il *facere*), distinzione tutta *interna* alla nozione che è introdotta nelle *Categorie* e che è la nozione da me ripresa, introduce una terza categoria data appunto dai gesti; Agamben sembra voler usare questa terza categoria per pensare il cinema, ma anche il manifestarsi del linguaggio stesso, della comunicabilità. Non so se dalla suggestione agambeniana si possa ricavare una vera e propria teoria del cinema, ma è fuori dagli obiettivi di questo articolo mettere a confronto questa teoria (tutta da precisare) con quella di Stiegler (a sua volta da ricostruire). Obiettivo di questo articolo era contribuire alla ricostruzione (e a una correzione) della teoria stiegleriana.

⁸⁴ Idealmente, alla lunga nota 16, devo aggiungere alcune righe per rispondere a una sorta di difesa di Stiegler che tenta di produrre R2. Di fronte alla mia obiezione secondo cui le attività noetico-spirituali che accadono nelle società orali non troverebbero in un qualche supporto tecnico una delle loro condizioni *constitutive*, giacché, per ipotesi, la scrittura manca ancora, mentre dei

Nota aggiuntiva C⁸⁵.

supporti tecnici che già ci sono Stiegler non mostra con il dovuto dettaglio che sarebbero condizioni costitutive e non semplicemente genetiche, R2 risponde due cose. La prima: «Stiegler a partire da Derrida e soprattutto ritornando a Leroi-Gourhan insiste sul fatto che la scrittura è concetto più esteso che la scrittura alfabetica. Da questo si distinguono le ritenzioni terziarie ipomnestiche grafiche (qualunque forma di iscrizione, pensare ad un churinga o a Lascaux) e letterali (fondate sulla scrittura alfabetica)». L'affermazione mi pare piuttosto confusa: un conto è il passaggio dal concetto di scrittura alfabetica al concetto derridiano di archiscrittura, un altro conto è il passaggio dal concetto di scrittura alfabetica a un concetto che includa, non solo la pittura, ma addirittura anche pitture e incisioni. Ora, il concetto di archiscrittura, oltre che estraneo all'impianto teorico di Stiegler, non può comunque risolvere la mia obiezione, infatti, l'archiscrittura non è una tecnica nel senso di Stiegler. Quanto all'estensione del concetto di scrittura atta a fargli ricomprendere anche l'arte parietale, rispondo nel modo in cui ho risposto nel corpo centrale di questa nota: bisogna far vedere concretamente come tale attività pittorica sia condizione costitutiva di ogni pensare e parlare che accade in una società orale. In attesa che lo si faccia, ribadisco il mio punto, per altro già formulato in maniera molto cauta. La seconda cosa che dice R2 è che l'esempio di tecnica che farebbe da condizione costitutiva dell'attività spirituale nelle società orali andrebbe cercato nelle tecniche del corpo concettualizzate da Marcel Mauss. Ancora una volta devo ricordare che la mia obiezione assume il significato stiegleriano di tecnica e non un altro, per questo è una obiezione interna e non una suggestione. Le tecniche del corpo di cui parla Mauss non sono tecniche nel senso stiegleriano della parola, come non lo è qualunque "mnemotecnica" nell'accezione comune del termine (data questa accezione, solo alcune lo sono). Al di là dell'omonimia, da cui è bene non farsi fuorviare nella pratica filosofica, il concetto di tecnica di Mauss e quello di Stiegler sono irriducibili. Su questo punto è eccellente il chiarimento offerto da F. Callegaro alla voce *Technique* che sta in F. Callegaro, J. Giry, *La sociologie de Marcel Mauss*, di imminente pubblicazione presso Presses Universitaires de France, Paris.

⁸⁵ R2 riconosce che il problema che ho posto «è effettivamente delicato» e lo riformula così: «in che senso ogni innovazione tecnica è di per sé disruptiva? Perché dovrebbe esserci una dialettica tra processi sociali e tecnica, se gli apparati tecnico-scientifici sono espressione della società stessa?». Mentre il primo interrogativo è una buona formulazione, in linguaggio stiegleriano, della questione che ho posto, il secondo è un modo impreciso di presentare la mia obiezione, infatti, come il lettore può ben constatare leggendo il mio testo, io non dico che gli apparati tecnici sono «espressione» della società, ma, in una maniera che mi pare insieme più sobria e più chiara, che le pratiche di produzione degli artefatti tecnici sono parte delle pratiche sociali e che dunque certamente sono articolate ad almeno alcuni degli ideali e delle rappresentazioni coltivati in quella società. Ad ogni modo, R2 non è d'accordo con (quello che capisce de) la mia obiezione, ma non sembra neppure del tutto d'accordo con se stesso visto che quel che aveva dichiarato essere un tema «effettivamente delicato» pare poi essere per lui risolvibile semplicemente riproponendo ben note tesi stiegleriane. Inizia dunque scrivendo: «A partire dal ragionamento epiflogenetico alle spalle dell'architettura teorica di Stiegler dovrebbe essere inequivocabile che la disruption è prodotta dall'emersione di nuove forme di ritenzioni terziarie ipomnestiche: quindi una disruption in senso stretto è data, per esempio, dall'emergere delle tecniche meccaniche (pensiamo all'alienazione marxista), oppure – oggetto dello sforzo teorico stiegleriano – le implicazioni delle ritenzioni terziarie analogiche (cinema, fotografia e radiotelevisione) e digitali». Francamente, non capisco perché qui R2 mi ripeta la tesi che io sto mettendo in questione nel

testo. Al di là degli esempi, che riprende da Stiegler e che sono corretti, ma inessenziali rispetto alla discussione teoretica che sto proponendo, il punto è quello già formulato nel testo: c'è un fenomeno, che Stiegler ha designato dapprima parlando di disaggiustamento e, più di recente, di disruzione; perlopiù, Stiegler spiega tale fenomeno invocando l'emersione di nuove tecnologie; questa spiegazione è problematica per le ragioni che ho indicato nel testo e che R2 non discute; data questa problematicità ho tentato di proporre un'altra spiegazione che, ho aggiunto, mi pare poter trovare un qualche appoggio in altre pagine di Stiegler. Quest'altra spiegazione, sebbene credo possa rispondere allo spirito della ricerca di Stiegler, resta comunque una mia proposta di riforma o reimpostazione, come dico piuttosto esplicitamente. Immediatamente dopo le righe citate, R2 scrive: «Nel contributo si osserva acutamente che Stiegler sembra considerare per un periodo la ritenzione terziaria digitale (o meglio informatica) come una riarticolazione o ampliamento delle ritenzioni terziarie analogiche. Negli ultimi seminari, Stiegler ha tuttavia superato questa posizione, ed è per tale ragione che le ritenzioni terziarie informatiche costituiscono un'epoca filogenetica, che è infatti una disruzione rispetto all'epoca analogica». Questa precisazione non c'entra nulla con la questione in discussione qui (si riferisce probabilmente a quello che dico nelle ultime righe del paragrafo IV.10, ma senza cogliere il punto di quelle righe) e quindi la lascio da parte. Senza nessuna consequenzialità, R2 prosegue poi così: «In questo senso, mi permetto di osservare che non si costituisce alcuna aporia nella “dialettica tecnica/società” se si considerano le disruzioni in senso eminentemente tecnico». Come il lettore noterà, qui viene semplicemente ribadita la tesi che ho cercato di discutere. Poiché ribadire non è giustificare, passo alle righe finali dove finalmente appare uno scampolo di argomento: «Dopotutto, la società possiede già le norme e gli strumenti per inquadrare anche giuridicamente una tecnica determinata soltanto se è riuscita a metabolizzare la disruzione prodotta dalla ritenzione terziaria in questione. Gli sforzi normativi tutt'ora in corso per regolare le implicazioni dell'uso di algoritmi ed altre tecnologie informatiche è la prova empirica che la società non possiede a priori gli strumenti necessari per regolare e normare l'uso o l'abuso di una tecnica specifica». Intanto, io non ho mai sostenuto che la società possieda “a priori” gli strumenti necessari per normare l'uso di una tecnica. Quello che ho sostenuto è che qualunque nuova tecnica, nella misura in cui è prodotta da una pratica che è per più versi articolata alla cultura sociale (nel testo spiego in che senso, ma, posso ripetere qualcosa anche qui: è disegnata per un certo uso, dunque avendo in mente le norme che regolano la vita sociale), allora è sempre già un oggetto sociale. Questo non significa, come dico esplicitamente nel testo, che non possa accadere e che spesso accada che una nuova tecnica riveli potenzialità che non erano previste e dunque ingeneri qualcosa come un disaggiustamento e dunque il bisogno di una nuova terapeutica. Dalla tesi ora ricordata deriva solo che questo eventuale fenomeno di disaggiustamento *non va spiegato* supponendo una dialettica tra la società da un lato e qualcosa, chiamato “tecnica”, che per ipotesi è inizialmente estraneo a ogni norma e significato sociale. Il caso empirico evocato da R2 è esattamente il tipo di caso di cui sto discutendo, quello per render conto del quale ritengo, per le ragioni esposte nel testo, che non si debba usare l'opposizione metafisica tra società e tecnica, ma un altro apparato teorico in cui la tecnica sia concettualizzata come una parte della società e in cui dunque il disaggiustamento sia inteso come l'emergenza del fatto che le norme date (quelle che hanno avvolto la produzione della nuova tecnica ecc.) non solo all'altezza delle potenzialità o degli usi imprevisi di quella tecnica, nel frattempo emersi. Nel fenomeno di disaggiustamento, insomma, non è che la società si trovi in dietro rispetto a questa realtà non sociale che sarebbe la tecnica, bensì una parte della cultura sociale risulta non all'altezza (dati alcuni ideali di “cultura

Nota aggiuntiva D⁸⁶.

all'altezza", che sono altrettanto coltivati socialmente) delle potenzialità che ha rivelato un artefatto che è comunque stato prodotto all'interno della società. Neppure in queste note aggiuntive discuterò invece l'annotazione in cui R2 scrive: «la tecnica non è mai "supporto" – come si legge nel contributo – a pratiche spirituali, ma semmai condizione di possibilità. Stiegler con Simondon afferma si pensa con le macchine, cioè si pensa tramite la tecnica. La tecnica non è dunque un mero supporto di un'attività che si produrrebbe prima e aldilà di essa». Questa è esattamente la tesi che discuto, non una tesi di cui mi sarei dimenticato e che dunque è opportuno ripetermi. E la mia critica non implica affatto la tesi secondo cui il pensare o qualunque altra attività mentale si produrrebbe "prima e al di là" della tecnica. Rimando al testo per una spiegazione di questo punto.

⁸⁶ R2 scrive: «Infine, la proposta per ovviare alla pretesa aporia della dialettica tecnica-società di pensare un unico processo di individuazione psico-collettiva iscritto in una logica pseudoaristotelica di potenza-atto (i gradi di realizzazione), trascura il fatto che per Stiegler l'individuazione collettiva s'incarna in una molteplicità di istituzioni e gruppi di interessi». Confesso che questa osservazione mi ha un po' rattristato: non perché sia puntuale, visto che riesce ad essere più fuori bersaglio delle altre, ma perché dimostra che non è passato per nulla un discorso che mi è costato un certo lavoro speculativo. Dopo aver brevemente mostrato che l'osservazione di R2 è del tutto sbagliata, vorrei tornare brevemente sul punto a cui tengo. Il richiamo di R2 alla molteplicità dei gruppi e delle istituzioni fa pensare che R2 non abbia letto il paragrafo III.9 dove introduco il tema del conflitto tra i gruppi, tra l'altro chiarendo come pensare la sua articolazione allo sfondo comune e dunque come evitare di intenderlo come un semplice conflitto tra parti di un tutto che non sarebbe altro che la somma delle parti. In realtà, R2, in un'altra annotazione, tenta di confrontarsi con questa parte, per cui concluderei così: quello che R2 legge nel mio testo a proposito del conflitto non è quello che vorrebbe leggere, ma io qui (o altrove) non posso preoccuparmi di questo, ma solo del fatto che quello che R2 legge nel mio testo non sia troppo distante da quello che vi ho scritto. Ad ogni modo, la teoria del conflitto che ho accennato in quel paragrafo in maniera sintetica, l'ho sviluppata attraverso un lungo confronto critico con Althusser, ad esempio nel capitolo IX del mio libro: *Forme dell'agire. Ontologia sociale, conflitto e ideologia in un confronto con Louis Althusser*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, pp. 825-1050. Il richiamo di R2 a una logica pseudoaristotelica di potenza-atto può essere commentato produttivamente solo se lo si intende come una domanda: immagino dunque che R2 mi stia chiedendo che rapporti ci sono tra quel che ho detto nel paragrafo II.5-6 sulla gradualità e l'ontologia di Aristotele. La risposta è che di rapporti non ce ne sono poi molti. Intanto io non parlo di qualunque realtà, ma delle pratiche sociali; in secondo luogo, io parlo del grado di realizzazione del potenziale negantropico di una pratica, non del grado di realizzazione della sua essenza; infine, io non sostengo che vi sia un grado di realizzazione perfetta del potenziale negantropico di una pratica, per cui, la mia scala di gradualità è aperta e dipende dall'individuazione psichico-collettiva degli ideali di giustizia, verecondia e amicizia, volta a volta data. E ora una piccola aggiunta sulla cosa cui tengo: non ho assolutamente ridotto la molteplicità delle pratiche a un unico processo di individuazione psichico-collettiva (semmai il problema è che non ho fornito un criterio chiaro per mostrare che non ogni azione umana conta come una pratica: si veda la nota 9), ma ho cercato di far capire come la valutazione del grado di negantropia di ciascuna pratica dipenda dall'individuazione sociale dell'idea di vita degna, un'individuazione che è esposta alle contingenze e che si realizza attraverso il conflitto sociale, inteso come conflitto non solo di forze, ma avente una dimensione simbolica.

riccardo.fanciullacci@unibg.it

Riccardo Fanciullacci, dopo aver lavorato a Parigi (Upec), è ora professore associato di Filosofia Morale, Filosofia della storia ed Etica della comunicazione presso il Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione dell'Università degli studi di Bergamo. Ha scritto vari articoli sulla filosofia morale di Iris Murdoch, sull'epistemologia della psicoanalisi, sulla teoria delle scienze sociali di Louis Althusser (a cui ha dedicato anche un ampio volume, *Forme dell'agire*, Orthotes). Si occupa di Stiegler da più di dieci anni, mentre, tra i suoi libri, c'è anche *L'esperienza etica. Per una filosofia delle cose umane* (Orthotes). Ora sta scrivendo su Socrate come fondatore della filosofia morale.

Non sono quattro idee montate insieme sulla base di intuizioni, sono la sintesi di un modello di ontologia sociale integrato a una metaetica che pensa la trasformazione storica dei contenuti assiologici (e che non ha niente a che vedere con “pieghe etico-moralistiche”). Spero che il tempo che ho dedicato alle confusioni di R2 possa funzionare come un invito a cercare di capire meglio la proposta, così da poter contribuire, anche con una critica, al suo sviluppo.

Appunti per un'ermeneutica dei media

TIZIANO FOSSATI LEVI
(Università eCampus)

Notes for a Hermeneutics of Media

Abstract: This article aims to study the contribution offered by the media in the process of understanding the being and therefore the effects they have on reality and experience. Within the comparison between two Italian philosophers, Gianni Vattimo and Maurizio Ferraris, the article lays the foundations for reflection on the ontological status of the media and secondly on the ways digital and mediality reconfigure the relationship that man has with the truth. Media hermeneutics would therefore constitute both the field of study and the theoretical tool for analyzing this relationship, because it is the only perspective which, given the question about the foundations (reality and truth) in a post-metaphysical context, it questions at the same time also on the legitimacy of its own philosophical action, that is, on the set of those discursive practices, oral and written, that it itself articulates.

Keywords: hermeneutics of media, writing, postmodernity, documentality, new realism, weak thought

Ermeneutica e realismo¹

In un contesto nel quale la tecnologia è sempre più spesso responsabile, almeno apparentemente, di quei processi di dematerializzazione e

¹ Il presente contributo è frutto di un adattamento delle conclusioni della tesi di dottorato (XXXVI ciclo) dell'autore: T. Fossati Levi, *Ermeneutica dei media. Postmodernità e medialità in Gianni Vattimo e Maurizio Ferraris*, consultabile al presente link: <https://tesidottorato.depositolegale.it/handle/20.500.14242/116634> (consultato il 01/09/2024).

virtualizzazione della realtà che caratterizzano la nostra quotidianità (il Sistema Pubblico di Identità Digitale, il telelavoro, l'*home banking* ne sono esempi semplici ed evidenti) diventa particolarmente significativo, e forse anche urgente, riflettere sulla proposta filosofica di Gianni Vattimo che nell'indebolimento della nozione di realtà vedeva non solo il fulcro della postmodernità, ma anche e soprattutto il presupposto per un'emancipazione della società. In che misura la (presunta) derealizzazione messa in atto dalla tecnologia compia o porti avanti le istanze "antirealiste" del pensiero debole è una domanda che, a nostro parere, può essere formulata solo tenendo conto delle posizioni "avversarie" al pensiero debole, in particolare quelle riassunte dal nuovo realismo di Maurizio Ferraris, allievo di Vattimo e protagonista di un'importante rottura con la filosofia postmoderna, di cui quest'ultimo rappresenta uno dei più autorevoli esponenti.

La frattura tra Ferraris e Vattimo, ovvero tra realismo e pensiero debole, se analizzata in termini puramente ontologici appare un conflitto tra due posizioni del tutto inconciliabili. A un'evidenza ermeneutica (non ci sono fatti, solo interpretazioni) ne viene opposta una realista (perché si possa interpretare deve esistere qualcosa) e sembra che non se ne possa uscire se non per una pura preferenza personale. La nostra idea, però, è che sotto un profilo tecnico-mediale, il dibattito tra i due filosofi possa riconfigurarsi in termini inediti suscitando non solo nuove domande, ma mettendo in luce numerosi punti in comune. Quelle che, ontologicamente, sembrano prospettive diverse come il giorno e la notte, se applicate al discorso sui media, manifestano numerosi punti di contatto, anche se nessuno dei due filosofi è mai sembrato disposto ad ammetterlo. Ancora nel 2021 Ferraris scriveva:

Per quanto riguarda Vattimo, non è mai stato per me un modello teoretico, ma sempre e soltanto un importantissimo modello stilistico, che mi ha insegnato l'ideale di uno scrivere chiaro e senza arzigogoli, e la necessità di una certa ironia, salvandomi appunto dalla mimesi derridiana. Non credo di aver mai condiviso una sola delle sue tesi, né d'altra parte lui mi ha mai chiesto nulla del genere. La filosofia non è come la psicoanalisi e per collaborare non è necessario condividere le stesse teorie sulla libido².

Dal canto suo Vattimo, parlando del nuovo realismo, commentava nel 2013: «dovrebbe spiegare perché si crede nuovo [...]. Io non ci vedo niente, mi

2 M. Ferraris, P. Flores d'Arcais, *Controversia sull'essere*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2021, p. 90.

annoio profondamente»³. E ancora nel 2022 a un convegno affermava: «conoscere le cose come stanno, in senso tecnico, a chi serve? La verità è conservatrice. Non so... Non mi appassiona. Cosa significa che “voglio la verità?” Beh, che non voglio essere ingannato, non voglio essere picchiato, non voglio subire la violenza che non merito in nome di qualcosa che invece me lo vorrebbe imporre»⁴.

Quello che vogliamo dimostrare è che le due posizioni potrebbero – e, secondo noi, dovrebbero – integrarsi tra loro conservando il buono di entrambe le prospettive. In particolare riteniamo che per una piena comprensione del fenomeno mediale sia imprescindibile tenere conto delle teorie di Ferraris circa la traccia, la scrittura e, più recentemente, l'isteresi. Si tratta di riflessioni che riescono a spiegare un gran numero di fenomeni relativi ai media digitali di cui oggi si dibatte quotidianamente (dall'intelligenza artificiale alla tracciatura dei dati). D'altra parte ci sembra che la cornice teorica all'interno della quale queste tesi si articolano, ovvero il nuovo realismo, non solo non le legittimi, ma in qualche misura stoni con le priorità del discorso stesso. Nonostante le numerose precisazioni di Ferraris circa il fatto che tanto il realismo quanto il costruzionismo sono entrambi legittimi entro i propri limiti (e da qui le idee di testualismo debole e ontologia sociale), ci sembra che questi distinguo, ancorché utili al progetto realista di Ferraris, non diano un contributo essenziale né alla riflessione sui media né alla filosofia della traccia. Per tale ragione non vedremmo male un inquadramento del discorso sulle tracce su uno sfondo *totalmente* ermeneutico e non ermeneutico *fino a un certo punto*.

È qui che entra in gioco Vattimo. Il suo orizzonte teorico ci sembra la tessera mancante nel puzzle di Ferraris. Che dell'essere si possa parlare in termini assoluti, cioè svincolati dal contesto nel quale il discorso stesso sull'essere si articola, è una pretesa iperbolica del tutto innecessaria per l'inversione del rapporto tra lettera e spirito che opera Ferraris. Anzi: con il materialismo genealogico che regge il suo discorso, piuttosto che una metafisica realista, risulta ben più compatibile lo sfondo epistemologico dell'ermeneutica, che fa dell'essere un evento (quindi un intreccio indissolubile di fatti e interpretazioni) e non una realtà oggettiva (di cui le interpretazioni sarebbero una sovrastruttura indipendente).

3 G. Vattimo, “Ermeneutica o nuovo realismo?”, Osservatorio filosofico, *minuto 8.00*, consultato il 01/09/2024 (<https://www.youtube.com/watch?v=vct6MnlObI>).

4 L'affermazione fu pronunciata al Congresso internazionale “Pensar nuestro tiempo: modernidad/postmodernidad (Homenaje a Gianni Vattimo y Hans-Georg Gadamer)”, tenutosi a Cuenca (Castilla-La Mancha, Spagna) dall'8 all'11 febbraio 2022. Si tratta di uno degli ultimi interventi pubblici di Vattimo, di cui abbiamo personalmente audio-registrato alcune affermazioni.

È particolarmente significativo constatare che proprio gli ambiti nei quali il giudizio sulla realtà si impone con maggior forza, in termini quasi irrevocabili (gli eventi storici, il dolore fisico, la morte, i campi di sterminio, i giudizi in tribunale) sono i settori nei quali maggiormente si vede lo spessore dell'attività interpretativa, il lavoro profondamente complesso di *ricostruzione dell'accaduto*, mentre vengono spesso scelti come esempi per dimostrare l'inemendabilità del reale⁵. Ferraris sottolinea l'imprescindibilità del principio di realtà chiedendosi «che cosa significherebbe trovare in tribunale, invece che “La legge è uguale per tutti”, “Non ci sono fatti, solo interpretazioni”»⁶. Tuttavia, ci sembra che siano soprattutto l'impatto fisico e psicologico di quegli eventi a farli sembrare irrevocabili, senza che ciò comporti un automatismo nella loro constatazione. Già dichiararli fatti, riconoscerli come avvenuti, è il risultato di un complesso lavoro di ricerca di cui bisogna essere consapevoli: l'ermeneutica agisce strutturalmente e in modo condizionato sul loro riconoscimento in quanto fatti, proprio a causa del nostro coinvolgimento e della particolare sensibilità che nutriamo nei loro confronti. In altre parole, anche la loro inemendabilità è condizionata. Che siano irrevocabili è quindi tutt'altro che un fatto oggettivo, e non perché siamo revisionisti o negazionisti, ma perché riconosciamo che è solo al termine di un lavoro ermeneutico che possiamo pronunciare una sentenza del genere. Ma a prescindere dal coinvolgimento soggettivo, resta il fatto che «dire che vi sono oggetti che esistono “esternamente”, per sé, come i tavoli, già presuppone una differenza interno-esterno, per sé-per noi, e insomma la catena delle interpretazioni radicate fin nel midollo del nostro senso comune»⁷.

Anche in ragione di ciò, sarebbe decisamente più realista ammettere che lo stesso discorso neorealista, anziché una verità oggettiva, è semplicemente parte di quella rete segnica di rimandi che la permanenza della traccia (di cui proprio Ferraris tratta) rende possibile attraverso l'iterazione, la capitalizzazione e l'emergenza tramite alterazione⁸. Dichiararne, al contrario, l'obiettività comporta affermare che ciò di cui parla è comprovato in modo oggettivo, cioè “da fuori”; il che significa sancire l'estraneità del discorso dal processo che lo produce. Per quale ragione tutto è rete, tutto è traccia e residuo

5 M. Ferraris, “Nuovo realismo FAQ”, *Nóema. Rivista online di filosofia*, 2, 2011, p. 4; M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2012, p. 65; M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 21.

6 M. Ferraris, “Nuovo realismo FAQ”, cit., p. 7.

7 R. Fabbrichesi, “Un commento al saggio di Maurizio Ferraris, accompagnato dalla lettura di *Anima e iPad*”, *Nóema. Rivista online di filosofia*, 2, 2011, p. 5.

8 M. Ferraris, *Emergenza*, Torino, Einaudi, 2016, p. 57.

del passato, tutto è persistenza di memoria accumulata, mentre la constatazione stessa che le cose stiano così è indipendente da questo vincolo? E lo deve essere – indipendente – per necessità logica: se una cosa è vera in modo oggettivo (e non in ossequio al paradigma storico che ne dichiara la verità) lo è perché si richiama a dei criteri di verità che sono metafisici, cioè non vincolati a un contesto storico-linguistico-culturale, ma veri sempre.

Si noti che Ferraris ritiene che l'isteresi, ovvero il principio di permanenza delle tracce, valga in generale e non solo per i documenti o la realtà sociale: «il mondo è il frutto di una sovrabbondanza ontologica che oltre al tempo, allo spazio e alla materia ha chiesto un unico ingrediente, l'isteresi, la possibilità di registrare e le prestazioni che ne conseguono, sino alla genesi di esseri coscienti»⁹. Quindi quei distinguo che propone circa il testualismo, che – in quanto debole – vale solo per l'ontologia sociale e non anche per quella naturale¹⁰, non sembrano applicarsi all'isteresi. Se le cose stanno così, se, cioè, l'isteresi agisce in tutto (compresi gli organismi, le facoltà umane, la società, etc.) e le cose non sono altro che vestigia e sopravvivenze del passato, anche le culture, le scienze e i loro criteri di verità lo dovrebbero essere e con questo la loro validità (che resterebbe quindi storica). Tutto è vincolato alla memoria che si deposita, ma quando si tratta di epistemologia, di scienza e di criteri di verità, per Ferraris l'ancoraggio al passato si scioglie improvvisamente in una metafisica della realtà che ha un fondamento atemporale.

Come scrive Vattimo, «se l'essere è realmente evento, allora l'essere stesso è storia, tempo, accadere. [...] È vero che la storia è propria degli enti, però paradossalmente è un eccesso di attenzione agli enti che porta a una considerazione atemporale degli enti stessi, a quella atemporalità che è propria della scienza e che garantisce la ripetibilità astratta dell'esperienza, con tutto quello che segue»¹¹.

«Si tratta allora di compiere una rivoluzione copernicana: Non sono le intenzioni che si fissano nelle iscrizioni. Sono piuttosto le iscrizioni a generare le intenzioni, proprio come [...] asseriva Montesquieu riconoscendo lo spirito delle leggi in un composto di scrittura (leggi e atti di governo) e di archiscrittura (costumi e tradizioni)»¹². Questo paragrafo di *Anima e iPad* viene commentato come segue da Rossella Fabbrichesi:

9 M. Ferraris, *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Roma-Bari, Laterza, 2021, p. 44.

10 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 75.

11 G. Vattimo, *Vocación y responsabilidad del filósofo* (2000), Herder, Barcelona 2012, pp. 78-79, [trad. mia].

12 M. Ferraris, *Anima e iPad*, Parma, Guanda, 2011, p. 109.

Non si potrebbe dir meglio, e dicendo così Ferraris segue una consolidata tradizione di pensiero che parte da Leibniz e corre fino a Wittgenstein (“Io penso con la penna”). Eppure, resta la sensazione che se si arriva fin qui non ci si può fermare sul ciglio e asserire che i fatti, quelli no, quelli esistono al di là di scrittura e archiscrittura. Sono effetti di costruzione – anzi, ferrarisianamente, di scrittura – la realtà sociale, l’anima, la coscienza, le responsabilità e gli oggetti no?¹³

Si pensi, poi, alle interessantissime riflessioni dello stesso Ferraris circa il valore esemplare del singolo per la definizione della categoria di appartenenza («abbiamo individui che producono classi»¹⁴): come è possibile dimenticarsi del fatto che ciascuno è, appunto, un individuo e pretendere di parlare della realtà esterna come se vedessimo le cose non dal livello delle singolarità individuali, ma da quello delle categorie di classificazione, dimenticandosi della propria collocazione rispetto a ciò che si afferma?

In sintesi, ci sembra che l’inversione di lettera e spirito che guida la filosofia della traccia di Ferraris incontri più difficoltà a incastrarsi nel realismo che non nell’ermeneutica di Vattimo e alla fine, come sostiene anche Rossella Fabbrichesi, «resta l’impressione che tesi sulla documentalità e tesi realista, nonostante i distinguo e le precisazioni [...], cozzino spesso l’una contro l’altra»¹⁵. La recente introduzione dell’isteresi¹⁶, poi, che sembra applicarsi a tutta la realtà e non solo a quella sociale, ci fa pensare che Ferraris stia proprio facendo varcare al testualismo quel ciglio che lui stesso gli aveva posto distinguendo, in seno alla teoria realista, il naturale dal sociale. Ciglio che a sua volta risulta artificioso se relazionato con la teoria dell’emergenza *dalla* traccia¹⁷. Lo stesso filosofo scrive che «non c’è discontinuità tra le origini della vita e le costruzioni della cultura, così come tra passività della percezione e l’attività dell’intelletto»¹⁸. La nostra idea, anche alla luce delle considerazioni che presenteremo a breve, è che Ferraris sia sempre rimasto dentro la cornice

13 R. Fabbrichesi, “Un commento al saggio di Maurizio Ferraris, accompagnato dalla lettura di *Anima e iPad*”, cit., p. 3.

14 M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 49.

15 R. Fabbrichesi, “Un commento al saggio di Maurizio Ferraris, accompagnato dalla lettura di *Anima e iPad*”, cit., p. 7.

16 M. Ferraris, “Isteresi: per una teoria del tutto”, *Critical Hermeneutics*, 4/2 special, 2020; M. Ferraris, *Documanità*, cit.; M. Ferraris, *Hysteresis. The External World*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2024.

17 M. Ferraris, *Emergenza*, cit., p. XVII.

18 *Ivi*, p. 15.

dell'ermeneutica¹⁹ e che i distinguo tra reale e costruito, naturale e sociale, inemendabile e testuale siano solo articolazioni interne al medesimo discorso ermeneutico, volte soprattutto a correggerne le storture e le aberrazioni.

I media e la metafisica

In merito ai punti di contatto che riscontriamo tra i due filosofi, il primo aspetto che emerge è senza dubbio la centralità del discorso mediale. Nonostante l'asimmetrica estensione che esso occupa nelle opere dei due autori e la diversissima modalità con cui lo affrontano, resta comune in entrambi i filosofi la convinzione che i media siano in grado di permettere delle svolte nella comprensione dell'essere²⁰. Ferraris ne parla nei termini di una rivoluzione documediale che, soprattutto attraverso l'emergenza della rete, consente di rendere visibili e comprensibili tutte le altre reti di richiami e di segni in cui siamo da sempre stati immersi, ma di cui non riuscivamo ad avere sufficiente contezza, e che sostanzialmente costituiscono la realtà intera. Il principio metafisico che descrive la tracciatura di queste reti prende il nome di isteresi.

Vattimo, invece, pensa che i media siano in grado di riconfigurare il nostro sguardo sull'essere proprio perché sono in qualche modo corresponsabili della crisi della metafisica occidentale²¹. I cambiamenti storici, all'interno dei quali rientrano anche gli sviluppi tecnologici che hanno permesso la comparsa dei mass media, hanno portato: al crollo dell'idea che esista un'unica linea di progresso per l'umanità, all'indebolimento del potere coercitivo della realtà, all'irrompere delle minoranze nella storia, alla liberazione delle interpretazioni e, in generale, a tutto quel processo di messa in crisi della metafisica che ha caratterizzato il secolo scorso. I media sono stati protagonisti, insieme ad altri fattori storici, di questa opera di decostruzione dell'idea moderna di storia universale agendo sia in termini contenutistici che formali. Il loro stesso esistere, infatti, ha significato una moltiplicazione (prima crescente, ora esponenziale) delle agenzie interpretative e ha quindi rappresentato contestualmente un agente corrosivo nei confronti di qualunque verità che volesse imporsi sulle altre come l'unica legittima. In questo contesto di liberazione e coesistenza delle interpretazioni si consumano le complicate sfide

19 Sembra pensarlo lo stesso Vattimo in "Ermeneutica o nuovo realismo?", cit., minuto 8.25.

20 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 10; G. Vattimo, *La società trasparente* (1989), Milano, Garzanti, 2000, p. 3.

21 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 15.

della vita democratica nella postmodernità, con le quali ci misuriamo ormai quotidianamente.

Inoltre la pervasività dei media, che in termini strettamente tecnologici avrebbe potuto significare la realizzazione dell'ideale hegeliano della trasparenza dello spirito, con una coincidenza perfetta tra essere (fatti), sapere (informazioni) e divenire (storia), ha segnato invece la morte di quello stesso ideale, come nel caso di quelle piante che sbocciano in occasione della propria morte, giacché «la metafisica, nella misura in cui si compie, sopprime anche se stessa»²². Ovviamente il profeta di queste transizioni è stato Nietzsche, che «può figurare tra i primi pensatori che intuirono che la tecnica moderna avrebbe cambiato non solo l'aspetto esteriore del mondo, ma anzitutto la nostra forma di pensare e l'intera relazione tra l'uomo e l'essere»²³.

Un altro punto cardine che vediamo in entrambi gli autori è l'idea che l'approccio ermeneutico sia il migliore, se non l'unico, per analizzare i media. Bisognerebbe mettere molti asterischi sul termine in questione in seno alla filosofia realista di Ferraris, ma per quanto abbiamo già spiegato, unito ai continui riferimenti a Derrida, alle nozioni di testo e di scrittura, all'idea di una rete di rimandi e, in generale, all'impostazione complessivamente semiotica della filosofia della traccia, ci sembra che il discorso di Ferraris, al netto della cornice realista in cui vuole incardinarsi, sia fondamentalmente un discorso ermeneutico. D'altronde il medium ha a che fare con la trasmissione ed è dunque strutturalmente inserito in un processo ermeneutico. Il principio postale²⁴ della medialità implica innanzitutto che ci sia una "differenzialità", cioè una distanza (qualitativa, quantitativa, spaziale, linguistica, culturale, cronologica, etc.). Questa non-immediatezza, non-coincidenza, è duplice: dal punto di vista tecnico determina l'esistenza di un termine medio che funge da messaggero (il medium) e dal punto di vista filosofico un vuoto, una distanza, che si aprono alle interpretazioni. Con la comparsa della società della comunicazione generalizzata, però, questo vuoto non risulta più colmabile con i grandi racconti della modernità e la vita resta priva di *un* senso ed esige che ciascuno si faccia interprete del proprio. Nella postmodernità non è più possibile conformarsi alla verità nella quale si nasce: diventa ineludibile la

22 W. Sützl, *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*, Barcellona, Editorial Icaria, 2007, p. 192, [trad. mia].

23 *Ivi*, p. 189, [trad. mia].

24 S. Krämer, *Piccola metafisica della medialità. Medium, messaggero, trasmissione, tr. it. di F. Buongiorno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020.

scelta. «La rete come struttura dell'emancipazione postmetafisica»²⁵ rende l'esistenza irriducibilmente ermeneutica.

Alterazione e conservazione

Ma c'è comunque un livello più profondo, a nostro parere decisivo, per dire che Ferraris è ermeneutico quanto Vattimo, e ha a che fare proprio con la traccia. Il fatto che la capitalizzazione di cui parla Ferraris²⁶, resa possibile dalla ripetizione, non sia semplicemente una sequenza lineare di elementi, una successione di punti discreti che vanno a perdersi, ma sia un processo conservativo, ovvero che preserva la memoria di tutti i momenti che lo hanno preceduto, e il fatto che questo patrimonio, questo valore complessivo, sia usato per dotare retrospettivamente di un senso, che prima non avevano, i singoli elementi che lo compongono, rendono l'intera sequenza un circolo ermeneutico. L'incorporazione di ogni elemento passato nel presente ne è il fulcro: «la genesi del significato [...] richiede una capitalizzazione»²⁷. E non c'è alcuna necessità – aggiungiamo noi – che si tratti di momenti necessariamente produttivi o edificanti, come i mattoncini del lego: la figura finale si compone anche grazie ai vuoti, ai silenzi, agli errori, ai fraintendimenti, alle letture sbagliate. In generale l'ermeneutica vede nelle tracce e nelle cicatrici ciò che rende le cose ciò che sono; il che è solo un altro modo di dire che una cosa è la sua storia.

Anche in Vattimo, in effetti, il carattere conservativo è un momento fondamentale dell'ermeneutica, e non solo in merito al fatto che la collocazione del soggetto non possa essere esclusa dal discorso che articola, ma anche per l'idea che non si ritorni mai al punto di partenza in condizione ingenua, ma sempre incorporando la situazione intermedia, che permette di leggere in modo radicalmente diverso l'elemento originario²⁸. L'esempio del rimpatrio ci sembra efficacissimo: nessuno che torni al suolo nativo, dopo aver vissuto a lungo lontano, lo vivrà come se non si fosse mai allontanato. L'intermezzo dell'allontanamento permette la novità, la mutazione, che rende possibile un'interpretazione speciale delle proprie origini. «Il progresso ha una natura nostalgica»²⁹ scrive Vattimo. Ad esempio «la cultura moderna europea è [...] legata al proprio passato religioso non solo da un rapporto di superamento ed

25 W. Sützl, *Emancipación o violencia*, cit., p. 222, [trad. mia].

26 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 143.

27 *Ivi*, p. 142.

28 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 61.

29 *Ibidem*.

emancipazione, ma anche, inseparabilmente, da un rapporto di conservazione-distorsione-svuotamento»³⁰, perché qualunque cambiamento non è mai una semplice negazione del passato o un'emancipazione indolore, ma trascina con sé la memoria di quegli errori e «continua a viverli come tracce, modelli nascosti e distorti, ma profondamente presenti»³¹.

A nostro modo di vedere non ci sono sostanziali differenze tra la teoria dell'iscrizione di Ferraris e l'ermeneutica di Vattimo se non nei termini di densità materiale dei referenti (che è in effetti ciò che distingue la diversa concezione del segno in Derrida e Husserl). Anche il concetto di alterazione in Ferraris³², secondo cui grazie alla mera ripetizione si ottiene il «passaggio dalla passività all'attività *attraverso la passività*, in base al semplice fenomeno per cui ciò che è iscritto è iterabile»³³, sembra per certi versi il corrispettivo della famosa clausola di Nietzsche «già questa è un'interpretazione»³⁴ che Vattimo considera il punto focale dell'ermeneutica. Non è una riproposizione dell'idea originaria in forma ingenua, ma un ritorno al punto di partenza rafforzato da tutto il percorso intermedio, che passa anche attraverso la sua negazione e che riesce a dotare di un senso nuovo il dato originario: una sorta di interpretazione che si sa tale. Analogamente, alterazione significa essenzialmente che le cose cambiano, che non sono più come prima: la ripetizione smette di essere identica a sé stessa. Ma questa mutazione è resa possibile perché vi è l'incorporazione degli elementi precedenti. La mutazione è determinata dal momento conservativo del processo.

Quando Vattimo dice che dopo Nietzsche la verità non può più essere la stessa che era prima, ma resta segnata per sempre da questa esperienza³⁵, ci sta essenzialmente dicendo che vi è un'alterazione irreversibile nell'idea di verità determinata dall'incorporazione in essa della sua messa in crisi, compiuta da Nietzsche. Una sua eventuale riabilitazione non può passare per una semplice negazione di quanto ha scritto Nietzsche, ma deve tenerlo ben presente come momento che legittima la fase successiva. Tenere in conto la collocazione, la traccia, includere sempre nel presente il momento che lo precede e lo legittima è esattamente ciò che prevede tanto il principio di iterazione-alterazione di Ferraris quanto l'ermeneutica di Vattimo, la cui forza sta proprio nel fatto che

30 *Ibidem*.

31 *Ivi*, p. 59.

32 M. Ferraris, *Emergenza*, cit., p. 34.

33 *Ivi*, p. 57.

34 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. di S. Giametta, Milano, Adelphi, 1975, p. 299.

35 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 61.

vincola sempre la validità di ogni affermazione al paradigma da cui proviene, la qual cosa permette uno scarto epistemologico fondamentale. In questo senso ci sembra che la posizione di Ferraris continui ad essere decisamente ermeneutica.

Aggiungiamo un aspetto. Lo stesso Ferraris è in un certo senso l'esempio vivente di un circolo ermeneutico, giacché proviene dall'ermeneutica, se ne distacca progressivamente allontanandosi da dentro, ma ne conserva i modelli, che propone in tesi che, anche se in una cornice teorica differente, restano fortemente influenzate dal contesto di partenza. Con l'isteresi poi sembra che il riavvicinamento all'ermeneutica si faccia ancora più forte e rappresenti forse l'inizio del rimpatrio. Giocando di fantasia, ci possiamo quindi immaginare che un'eventuale nuova adozione esplicita dell'ermeneutica da parte sua negli anni a venire non comporti un abbandono del realismo, ma che ne resti fortemente connotata.

La realtà e la tecnica

Per entrambi i filosofi la medialità non si limita a gettare luce sull'essere: il suo raggio d'azione non è puramente epistemico, ma concreto e produttivo. «Consideriamo che il vero collante dell'universo sia la causalità: non è vero: il vero collante è il posporre, il perdurare, il trasformare, che spiega [...] perché un aumento quantitativo di isteresi, che è tra l'altro ciò che permette il funzionamento di un hard disk, abbia cambiato il mondo, e soprattutto ne abbia rivelato l'essenza profonda»³⁶. Per Ferraris l'esempio più lampante è rappresentato dai dati registrati dalle piattaforme: ciò che prima era semplice azione, di cui non restava traccia, ora, attraverso la registrazione da parte dei dispositivi, si trasforma in dato; e i dati, messi assieme, sono un *oggetto* (sociale) che ha un valore enorme. Cose che prima non esistevano adesso esistono, danno lavoro a delle persone, ne tolgono soprattutto a molte altre, possono essere vendute, generano un plusvalore e probabilmente nei prossimi anni saranno il principale indice di ricchezza a livello globale.

Per quanto riguarda Vattimo i media sono all'origine della stessa crisi della metafisica. In altre parole essi sono i principali responsabili della liberazione delle interpretazioni e dell'emergenza delle minoranze. I dialetti, la liberalizzazione dei costumi, la molteplicità degli orientamenti sessuali, le identità di genere non binarie, il multiculturalismo sono solo alcuni degli esempi di cose la cui legittimità di esistere trova fondamento *anche* nei media,

36 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 350.

giacché è innanzitutto la moltiplicazione delle agenzie interpretative che ne ha permesso l'emergenza³⁷. È evidente che non si tratta di cose "inventate" dai media: esse semplicemente non erano libere di manifestarsi prima che esistessero le condizioni tecnologiche e culturali per la loro comparsa. Mancava loro anche la possibilità di riconoscersi come tali: «anche i dialetti hanno una grammatica e una sintassi, e anzi solo quando acquistano dignità e visibilità scoprono la propria grammatica»³⁸.

Siamo consapevoli che può sembrare una domanda abbastanza ingenua quella sulla capacità dei media di "creare" realtà, ma ci sembra la migliore risposta da indirizzare a quegli autori, primo fra tutti Byung-Chul Han, che insistono sui processi di derealizzazione e virtualizzazione dell'esistenza umana: «lo smartphone [...] derealizza il mondo riducendolo a informazioni»³⁹, «la digitalizzazione fa fuori qualsiasi *controparte* [...] e questo ci rende privi di mondo»⁴⁰, «le cose nascono, per così dire, morte»⁴¹. La derealizzazione, sempre che sia in atto, viene giudicata negativamente perché ci si ferma alla circostanza in quanto tale, ignorando il processo in cui è inserita. Ammesso che sia effettivamente in corso, essa viene vista come un problema solo se si adotta una prospettiva che romanticizza la magia della materia. Perché i media possano essere responsabili della scomparsa della realtà è innanzitutto necessario che esista una realtà qualitativamente diversa da quella "virtuale" con la quale essi la sostituiscono: una realtà solida, respingente, refrattaria, di cui in effetti parla Byung-Chul Han: «la digitalizzazione strappa alle cose ogni materialità "recalcitrante", ogni riottosità»⁴². Leggendo però questo fenomeno come una tappa del percorso di emancipazione dalla metafisica, esso ci appare tutt'altro che problematico: «la perdita della realtà che avviene in seno alla mediatizzazione ha anche aspetti positivi. La realtà, soprattutto quando è presentata come unica e oggettiva, è servita anche come legittimazione dell'autorità. Pertanto una realtà indebolita ospita anche un

37 La posizione di Vattimo in relazione ai media è cambiata nel tempo. Si vedano: il capitolo conclusivo, intitolato "I limiti della derealizzazione", di G. Vattimo, *La società trasparente*, cit. e il capitolo 15, intitolato "Trasparente totalitarismo" di G. Vattimo, *Essere e dintorni* (2018), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, Milano, La nave di Teseo, 2021.

38 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 17.

39 B.-C. Han, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale* (2021), tr. it. di S. Aglan-Buttazzi, Torino, Einaudi, 2022, p. 32.

40 *Ivi*, p. 110.

41 *Ivi*, p. 120.

42 *Ivi*, p. 30.

potenziale emancipativo che Vattimo pone in rilievo»⁴³. Al netto del discorso meramente fisico-materiale, ci sembra in effetti che la capacità dei media di produrre, permettere, far emergere (sia nei termini metafisici di Ferraris che in quelli storico-emancipativi di Vattimo) vada in qualche modo a temperare l'idea che essi abbiano davvero questo magico potere di far sparire la realtà. Più che la realtà fisica i media sono capaci di deteriorare la realtà metafisica.

Un buon dispositivo per indagare la dimensione ermeneutica dei media è forse quello delle pratiche. In un certo senso l'inversione di lettera e spirito che compie la coppia Derrida-Ferraris va in questa direzione e lo conferma l'importanza che viene data alla mano, alla tecnica, al gesto della scrittura piuttosto che alla spiritualità della voce⁴⁴. Anche la distinzione tra competenza (andare in bicicletta) e comprensione (conoscere la fisica) e il radicamento della seconda nella ripetizione e studio della prima sembrano confermare il primato logico della prassi sulla conoscenza⁴⁵. In un percorso fatto di accumulazioni che hanno origine nel gesto (la comprensione dalla competenza, la competenza dalla ripetizione) ci si aspetterebbe di mantenere all'interno del regime della prassi anche i discorsi di verità. Eppure questa conclusione è assente nelle tesi di Ferraris. Ammette che la pratica precede la comprensione, ma non arriva ad affermare che anche la comprensione è una pratica e, in quanto tale, inclusa nel processo da cui origina: ne è dentro, non al di sopra. Bruciare sul rogo le streghe era una pratica quanto le credenze con cui il medesimo gesto veniva legittimato. I discorsi di verità sono innanzitutto delle prassi, esattamente come il testo è innanzitutto scrittura.

Un possibile sviluppo di queste intuizioni, al quale ci limitiamo ad alludere, è quello che rivede il dibattito tra realismo e pensiero debole avvalendosi del pensiero delle pratiche di Carlo Sini, in gran parte influenzato dal pragmatismo americano. Come scrive chiaramente Sini, realisti e debolisti «parlano [...] come se loro stessi e le loro pratiche non fossero parte di ciò di cui discutono, come se non ne fossero tipici prodotti e conseguenze»⁴⁶. È fondamentale ricordarsi che «il lavoro della conoscenza non ha il mondo di fronte, ma lo frequenta dall'interno. [...] il mondo non devi concepirlo propriamente né come un fatto, né come una "cosa", bensì (propongo) come un evento; o meglio: come l'evento di tutto ciò che c'è nella forma dell'essere praticato in

43 W. Sützl, *Emancipación o violencia*, cit., p. 194, [trad. mia].

44 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 125.

45 *Ivi*, p. 207.

46 C. Sini, "L'esperienza e la verità", *Nóema. Rivista online di filosofia*, 2, 2011, p. 8, (corsivo nel testo originale).

forme definite, cioè nella figura della “verità attuale”⁴⁷. Tutto ciò determina una riconfigurazione completa non solo della nozione di verità, ma dell’agire filosofico stesso, che si vede coinvolto *ex ante* nella questione: «qui l’evento della verità chiede di essere frequentato nella pratica concreta, cioè nella iscrizione su un supporto [...]. Questo esercizio filosofico fa della verità un transito e non un “giudizio” o una “cosa”⁴⁸.

Le distanze e la politica

Può essere utile, per meglio intendere il confronto tra i due autori su questi temi, rilevare anche alcune differenze. Ci limitiamo, senza alcuna pretesa di essere esaustivi, a una rapida e mera elencazione di alcune tra le numerose opposizioni che è possibile individuare. Innanzitutto vi è una diversissima idea di scienza e, prima ancora, di epistemologia: i realisti adottano una prospettiva essenzialmente ottimismo-illuminista, fondata sul nesso tra progresso dell’umanità e conoscenza scientifica, mentre i debolisti una critico-ermeneutica, basata sul principio dell’incommensurabilità tra paradigmi conoscitivi (mito e scienza hanno pari legittimità epistemologica).

Il principio metafisico dell’autotrasparenza, che Vattimo aborrisce, sembra invece fiancheggiato con un certo entusiasmo da Ferraris: lo si sta sostanzialmente realizzando attraverso la registrazione sistematica e metodica di tutti i dati possibili da parte delle piattaforme (ovviamente l’interesse di Ferraris è orientato a un buon uso di questi dati a beneficio della collettività e non alla soddisfazione dell’interesse privato)⁴⁹.

Tra i due vi è una differente concezione dell’ermeneutica: se Ferraris si ferma alla sua descrizione “stretta” (ne circoscrive l’ampiezza a ciò che è ed è stata nella storia della filosofia), Vattimo ne dà una descrizione davvero ampia, quasi sconfinata visto che per lui è molto più che una teoria. Si tratta di una pratica filosofica quotidiana e un orizzonte di pensiero per la società postmoderna sia in termini teorici (estetici, logici, linguistici, etc.) sia – ed è la cosa più importante per Vattimo – politico-morali. Di più: l’ermeneutica arriva ad essere una condizione “esistenziale” in un duplice senso perché è da una parte ciò in cui l’uomo contemporaneo è immerso e dall’altra ciò da cui è chiamato a compiere delle scelte di vita (politiche, filosofiche, religiose).

47 *Ivi*, p. 13.

48 *Ivi*, p. 7.

49 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 325 e ss.

L'estetizzazione dell'esistenza, che Vattimo sembra in generale difendere pur con le dovute precisazioni (soprattutto in merito all'ingerenza del mercato capitalista)⁵⁰, è rifiutata da Ferraris, che vi vede più che altro l'apertura al populismo mediatico⁵¹.

Mentre del medium Vattimo sottolinea la superficialità, Ferraris ne evidenzia la velocità e la concretezza. Se il primo vede nei media un'attività di indebolimento che precarizza i contenuti e li fa apparire più superficiali, più inconsistenti⁵² (il che non è giudicato negativamente), Ferraris pensa che i media siano invece sempre più corporei, più fisici, proprio perché tendono a captare e imitare la sensibilità umana (si pensi agli *smart watch* o ai *Google glass*). Inoltre più che l'indebolimento rispetto alla realtà corporea, Ferraris constata la forza della tecnologia nel rendere tutto più veloce perché, attraverso la capitalizzazione, permette di risparmiare molto tempo. Ciò determina il fenomeno in base al quale l'evoluzione tecnica "mette il turbo" rispetto a quella biologica e determina una società nella quale lo sviluppo tecnologico è straordinariamente più rapido di quello organico, il che – per inciso – fa il paio con l'affermazione di Vattimo, di ispirazione nietzscheana, secondo cui il superuomo, cioè l'eroe postmoderno, è colui che riesce a porsi al livello delle capacità tecniche del proprio tempo⁵³.

Vi è il diverso (ma neanche troppo) modo di intendere l'essere: Ferraris lo tratta essenzialmente come l'insieme degli enti («il mondo [...] oltre al tempo, allo spazio e alla materia ha chiesto un unico ingrediente, l'isteresi»⁵⁴), mentre Vattimo come un evento, l'evento dell'accadere dell'essere. L'isteresi di Ferraris, il principio metafisico dell'iscrizione, è ciò che mette in relazione la materia con il tempo: «la memoria nasce insieme all'universo. Il tempo non è una dimensione esterna alla materia, è una dimensione della materia»⁵⁵. Inoltre «la nozione di "spaziotempo" impostasi nella fisica [...] sembra unificare e risolvere i paradossi mettendo l'isteresi, cioè la possibilità di tenere traccia, la memoria come materia e la materia come memoria, all'origine dell'universo»⁵⁶. Anche se viene fatto appello alle scienze dure, così lontane da Vattimo, non vediamo differenze sostanziali con ciò che dice quest'ultimo quando,

50 Si veda ancora il capitolo conclusivo, intitolato "I limiti della derealizzazione", di: G. Vattimo, *La società trasparente*, cit.

51 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 24.

52 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 80.

53 G. Vattimo, "La saggezza del superuomo", *Revista portuguesa de filosofia*, 57, 2001, p. 308.

54 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 44.

55 *Ivi*, p. 351.

56 *Ibidem*.

richiamandosi ad Heidegger, scrive che «ognuno di noi è solo un mortale che eredita e trasforma le tracce di altri mortali – e l'Essere è solo la cristallizzazione di questo ereditare-interpretare-trasformare-tramandare»⁵⁷.

L'ultima differenza che vorremmo evidenziare, questa sì radicale, è di tipo politico-morale e riguarda la diversissima idea di emancipazione che hanno i due autori e che, nella maniera più sintetica possibile, si potrebbe riassumere in questo: per Ferraris inseguire la verità, per Vattimo rinunciarvi. Il diverso modo di intendere il principio di Tarski, secondo cui «“p” è vero se, e solo se, p. Che tradotto vuol dire: “piove” è vero se, e solo se, piove»⁵⁸, già riassume questa diversità di approcci. Per i realisti è necessario affermare che ci sia una realtà senza virgolette, perché senza di essa non sarebbe possibile costruire una conoscenza che consenta il progresso e l'emancipazione. Per i debolisti, invece, l'emancipazione sta proprio nell'accorgersi che non c'è nulla fuori dalle virgolette (potremmo anche dire: non c'è nulla fuori dal testo⁵⁹).

L'idea di emancipazione che ha Ferraris è quella della modernità occidentale, basata sul nesso tra conoscenza e progresso, verso il quale viene rivolto uno sguardo essenzialmente ottimista. Ben diversa è l'emancipazione di cui parla Vattimo, che non implica affatto un giudizio positivo nei confronti del sapere e che non è connotata da alcun ottimismo epistemologico: al contrario si potrebbe dire che vede nell'ottimismo la virtù degli oppressori⁶⁰. L'emancipazione proposta da Vattimo è appunto una conoscenza debole, cioè un sapere decostruttivo che denuncia la falsità dell'idea di verità, perché ne nega il fondamento. Si tratta del processo emancipativo in base al quale detronizzare la verità equivale ad abbattere quei limiti che frenano la liberazione delle minoranze. Constatare, cioè, che non c'è una realtà fuori dalle virgolette significa dire che nessuno, se non con un atto di violenza prevaricatrice, può imporre una verità metafisica sugli altri, il che comporta automaticamente la necessità di convivere accanto alle molte verità possibili che la morte del dogma libera. “Debole” è quindi essenzialmente sinonimo o, se si vuole, premessa, di: pluralista, democratico, ermeneutico. Dunque «giusto per ragioni etiche l'ermeneutica ha affermato la storicità come origine dell'uomo. E riconosce, inoltre, la sua propria storicità [...]». Non esiste un

57 G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia*, Milano, Garzanti, 2012, p. 206.

58 *Ivi*, p. 100.

59 Esistono numerose traduzioni del «il n'y a pas de hors-texte» di Derrida.

60 La frase sarebbe stata pronunciata da Milan Kundera secondo quanto riferisce Giuseppe Pontiggia in G. Pontiggia, *Opere*, Milano, Mondadori, 2004, p. 1832.

luogo neutrale metateorico da cui normare»⁶¹. Da qui deriva una scelta di tipo politico. In fin dei conti, possiamo anche dire che tutto è quantomeno un fatto e che tutto è quantomeno un'interpretazione. La differenza sta nella posa adottata: nel primo caso si sceglie il vero con il rischio che non sia giusto, nel secondo si sceglie il giusto rinunciando al vero. Questo bivio, che corrisponde alla scelta tra *amicus Plato* o *amica veritas*, è cruciale perché segna il passaggio dal momento teorico a quello morale. «La questione a cui giungiamo è: si può ancora pensare il vero in relazione col bene? C'è ancora una corrispondenza tra verità e morale?»⁶² Si tenga presente che la posta in gioco di tutto il dibattito tra realismo e pensiero debole, a detta di entrambi gli autori⁶³, è essenzialmente morale.

Per ragioni di spazio e di pertinenza, le uniche considerazioni che si possono fare in questa sede sono sostanzialmente di tipo storico. La nostra idea, per quello che vale, è che, nonostante si animi dei migliori propositi e ideali, effettivamente il pensiero debole, svincolando l'azione morale dall'idea di realtà e verità (anche fosse un'idea provvisoria, o solo “un senso di realtà”), non compia la miglior scelta sul piano strettamente pratico. Ci tocca constatare che il pensiero postmoderno ha spesso favorito i populismi (non basta, come a volte capita di leggere, aggiungere “di destra” alla parola populismi per dare ragione a Vattimo: populismo resta, indipendentemente dal colore). Dunque la critica politica che muove Ferraris è più avverata che vera: effettivamente l'indebolimento ontologico e metafisico ha comportato non poche complicazioni sul piano politico.

Strutturalmente il pensiero debole disincentiva l'impegno epistemologico-speculativo in favore di quello politico, cioè alimenta la solidarietà anziché la ricerca della verità, ma lo fa senza alcuna garanzia che esso venga effettivamente indirizzato al benessere collettivo. Rorty disse che l'atteggiamento ermeneutico è «nel mondo intellettuale ciò che la democrazia è nel mondo politico»⁶⁴ e in *Comunismo ermeneutico* Vattimo e Zabala scrivono

61 M. López Gil, “Vattimo”, in P. Loizaga (diretto da), *Diccionario de pensadores contemporáneos*, Barcellona, Emecé Editores, 1996, p. 363, [trad. mia].

62 S. M. Colonna, “La fine dell'epoca moderna e il ritorno al realismo. ‘Verità’ e ‘realtà’ nel dibattito filosofico contemporaneo”, *Synesis. Revista do Centro de Teologia e Humanidades da Universidade Católica de Petrópolis*, 8/1, p. 188.

63 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 112; M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 63.

64 R. Rorty, G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Milano, Garzanti, 2005, p. 80.

che, più che una posizione politica, l'ermeneutica «è politica in sé stessa»⁶⁵, cose che non mettiamo minimamente in dubbio visto il proposito del pensiero debole di farsi pensiero dei deboli. Ci riserviamo però di constatare che dei deboli è facile approfittarsi e, dunque, sarà anche vero che fondare l'agire su un'idea di verità comporta il rischio che lo si fondi su un'idea sbagliata, ma almeno lo si incardina in qualcosa che può essere eventualmente smentito nei suoi fondamenti teorici.

Se da una parte, con la scienza, si adottano principi regolativi che permettono l'affermazione solo di alcune teorie, cioè quelle che rispettano quei criteri – che saranno anche convenzionali, arbitrari e provvisori, ma per lo meno le rendono confrontabili – dall'altra si decide di non adottare nessun criterio prestabilito, ma di scegliere *ex post* le teorie meglio argomentate, con il rischio che le più convincenti siano anche le più pericolose o le più dannose per il benessere collettivo. I debolisti diranno che è sempre stato così e che anche la scienza è un paradigma che persuade circa la propria verità, non diversamente da altre narrazioni. Non lo mettiamo in dubbio: stiamo semplicemente riconoscendo che non hanno torto i realisti quando denunciano i rischi di una strumentalizzazione del pensiero postmoderno da parte dei movimenti populistici.

La lettera e l'Occidente

Per concludere, nutrendoci delle riflessioni di Ferraris, giungiamo alla personale conclusione che i media non si possano considerare semplicemente qualcosa che ci accompagna nella vita, come se fossero semplici cose tra le altre, bensì che si stiano progressivamente radicando nella realtà come forme strutturanti la nostra esistenza. Università telematiche, criptovalute, l'AI sono tutti fatti oggettivi e di un'efficacia concreta, contundente: lasciano tracce evidenti e tangibili nella nostra quotidianità e generano nuovi bisogni, nuove professioni, nuove strutture burocratiche e istituzionali. «Nel momento in cui i comportamenti umani possono venire registrati allora la prassi si converte in poiesi»⁶⁶ scrive il filosofo.

In questo senso l'idea che i media siano “mezzi” ci appare contemporaneamente obsoleta e profetica. È obsoleta perché viviamo in un contesto nel quale essi non sono più semplici strumenti volti alla soddisfazione

65 G. Vattimo, S. Zabala, *Comunismo ermeneutico* (2011), tr. it. di E. Corrente, Milano, Garzanti, 2014, p. 83.

66 M. Ferraris, *Documanità*, cit., pp. 14-15.

di bisogni, bensì strutture stesse della realtà: la medialità, come sostiene Ferraris, è qualcosa di molto più profondo dell'informazione. I media non sono soltanto *nella* realtà, ma la ridefiniscono in termini ontologici: diventano essi stessi nuova realtà, ampliando quella nella quale già viviamo e generando spazi inediti. «La trasformazione resa possibile del web non consiste tanto nel mettere in connessione documenti già esistenti, bensì anzitutto nel generare documenti da atti che in precedenza non lasciavano traccia. [...] Gli atti [...] divengono produzione di oggetti durevoli»⁶⁷. Non “tutto è testo”, bensì “tutto diventa testo”. E in questo caso, la registrazione dei dati da parte delle piattaforme produce testi di grande valore, che raccolgono informazioni sul comportamento degli umani: oggetti vendibili e acquistabili che prima non esistevano.

Questi nuovi spazi e oggetti mediali li gestiamo e li abitiamo con una modalità apparentemente differente a quella con cui attraversiamo gli spazi “reali”. E tale differenza consiste essenzialmente nella mancanza di immediatezza, cosa che forse ci risulta un po' controintuitiva se ci abbandoniamo all'idea che i media siano il regno dell'accessibilità istantanea. Ma, come abbiamo visto, ciò che non è im-mediato è appunto *mediato*, cioè si avvale di un tramite, un riferimento intermedio che parla a titolo di qualcosa che è materialmente assente. Il nocciolo della medialità sta quindi nella pratica con cui viene colmata la distanza, e non tanto nella comunicazione in sé. Come suggerisce Sybille Krämer, la moneta, la traduzione, la psicoterapia sono fenomeni mediali tanto quanto la televisione o la radio proprio perché operano come messaggeri tra due punti differenti, cioè diversi o differiti: «senza differenzialità non c'è trasmissione»⁶⁸. In questo senso si può considerare profetico continuare a parlare del medium come di un mezzo, perché permette di riconoscere la natura extra comunicativa del fenomeno mediale.

La presenza di un terzo, un intermediario, pone però il problema della fiducia nei suoi confronti. È sempre dietro l'angolo, infatti, la domanda circa l'autenticità di quello che avviene *solo* nei media. Il fenomeno delle *fake news* è un piccolo esempio di come si alimenta il pregiudizio metafisico – non può che definirsi così – secondo cui tutto ciò che viene veicolato dai media sia una semi-realtà, una realtà altra e di minor valore, in qualche modo inautentica, vacua,

67 Ivi, p. 14.

68 S. Krämer, *Piccola metafisica della medialità*, cit. *La studiosa propone uno studio della medialità che si focalizzi più sul principio del messaggero che non su quello comunicativo: la traduzione, la psicanalisi, la testimonianza, la moneta, i virus, la figura dell'angelo sono le immagini che propone per questo tipo di studio.*

superficiale. A ciò si aggiungano le inquietudini attuali (quanto a lungo resteranno tali?) circa l'intelligenza artificiale che, imitando con straordinaria efficacia facoltà che ritenevamo distintive dell'umano come quelle artistiche, solleva timori circa la possibilità che essa possa un giorno soppiantarci. Sotto questo profilo le riflessioni di Ferraris circa la natura inorganica, e quindi priva di finalità interna, dell'intelligenza artificiale offrono la possibilità di rubricare correttamente lo strumento tecnico ancora una volta nella categoria dei mezzi: irrevocabilmente confinato nel mondo dei messaggeri, degli "ambasciatori senza pena", ancorché dotato di funzioni che lo fanno apparire tutt'altro che innocuo.

D'altra parte non possiamo negare che gli sforzi di Ferraris di ridimensionare la portata del famoso motto postmoderno (non ci sono fatti, solo interpretazioni) ci continua a sembrare un punto debole della sua filosofia e la necessità di negare la pervasività dell'interpretazione ci appare un tentativo analogo a quello che compie chi volesse dimostrare l'inefficacia della psicoterapia perché non opera con bisturi ed elettrodi. Nello studio di uno psicoterapeuta molto più che i fatti contano le attribuzioni di senso (sono appunto questi i "fatti" della mente), perché da esse dipende il benessere del paziente. E questo non avviene per una preferenza personale del terapeuta, ma perché ciò su cui lavora sono i vissuti, che sono prioritari rispetto ai fatti in sé. Anche una volta dimostrata l'irriducibile inemendabilità di certi fatti, come la circostanza che un sasso sia un sasso indipendentemente da quello che ne pensiamo, ci appare ragionevole constatare che un sasso è un sasso per un realista che vuole dimostracelo, ma la materia prima per una scultura agli occhi di un artista, un'arma di difesa per una persona in pericolo, una merce per un impresario edile, un aggregato minerale per un geologo, un prezioso amuleto per un seguace di qualche religione. L'*in sé* del sasso, oltre che un'ingenuità metafisica, ci continua ad apparire non solo irraggiungibile, ma fondamentalmente privo di interesse, dal momento che tutto ciò che si afferma sulla realtà è sempre, appunto, *affermato* da qualcuno, quindi pronunciato in ossequio a una serie di circostanze che riguardano molto più il portavoce di quella affermazione e i paradigmi nei quali è inserito che non il sasso in sé.

Vi è poi da aggiungere che negare l'oggettività metafisica del sasso non comporta affatto che si possa decidere arbitrariamente cosa il sasso sia o se esso sia qualcosa: i sogni sono frutto della nostra mente, ma non per questo possiamo decidere deliberatamente che cosa sognare. La psicoterapia ci dimostra che riconoscere la dimensione irriducibilmente interpretativa della realtà non significa in alcun modo attribuirsi la capacità di manipolare gli eventi con la mente, ma lavorare sui vissuti, cioè le interpretazioni, ridimensionando

proprio il potere coercitivo che noi crediamo che la realtà abbia nei nostri confronti. La versione filosofica di tutto ciò è l'emancipazione dalla metafisica di cui parla Vattimo, cioè un'ontologia di tipo ermeneutico, che corroda l'ingenuo e violento dogmatismo del reale, che non fa altro che far passare per inevitabile, naturale e valido per tutti ciò che è invece vero solo per qualcuno. E il ruolo esercitato dei media in questo processo di messa in crisi della metafisica realistica, come abbiamo visto, è tutt'altro che secondario.

Ci sembra che entrambi gli autori riescano a riflettere efficacemente sull'effetto che i media riescono ad avere sulla *nostra* realtà, che è la stessa all'interno della quale operano e che modificano da dentro. Esiste un legame euristico tra i media e la realtà che è capace di illuminare dinamiche che da sempre sono in atto, ma che solo ora è possibile vedere. Lo scarto conoscitivo che i media permettono rispetto al passato fa parte del medesimo evento nel quale essi compaiono e di cui le scienze umane che si occupano di media sono la rappresentazione.

Che poi si tratti sempre e comunque di descrizioni sistematicamente radicate nel contesto storico e culturale che le produce non lo mettiamo in dubbio. Ciò significa che l'ermeneutica può argomentarsi solo come interpretazione e non come teoria metafisica che descrive uno stato di cose? Sì: Vattimo lo afferma ripetutamente. In questo senso la medialità non rappresenta solo un tema dell'ermeneutica, ma il fulcro stesso della disciplina perché solamente in chiave interpretativa, cioè attraverso una mediazione (individuale, culturale, storica, linguistica, etc.), e soprattutto solo nella consapevolezza della propria collocazione in questo processo interpretativo, di cui il passato fornisce traccia, è possibile sopravvivere nella plurivocità multiculturale che il pensiero democratico presuppone.

La nostra proposta è, dunque, quella di riflettere sui media utilizzando l'ermeneutica come attrezzatura filosofica. Di uno studio del genere ipotizzano l'esistenza sia Federico Vercellone, che di sfuggita parla proprio di «ermeneutica dei media»⁶⁹ sia Alberto Romele, che nell'ermeneutica digitale⁷⁰

69 F. Vercellone, "The 'transparent society': an aesthetic-political project", *Journal of Italian Philosophy*, 4, 2021, p. 23, [trad. mia].

70 Prima di lui ne parla Raphael Capurro in R. Capurro, "Digital hermeneutics: an outline", *AI & Society*, 25/1, 2010, pp. 35-42. Anche Ferraris parla di "ermeneutica digitale", ma più che altro in relazione all'attività tecnica di elaborazione e analisi dei dati; si veda: M. Ferraris, "Ermeneutica digitale. L'interpretazione dei dati: il processo di riappropriazione in quattro fasi", *Agenda digitale*, 13/03/2023, consultato il 01/09/2024 (<https://www.agendadigitale.eu/cultura-digitale/linterpretazione-dei-dati-il-processo-di-riappropriazione-in-quattro-fasi/>).

vede «una disciplina intrinsecamente trans- e multidisciplinare»⁷¹ il cui compito consisterebbe nel «mappare questa pluralità di approcci e sguardi verso il digitale; l'ermeneutica digitale non sarebbe allora una disciplina, ma un vasto programma di ricerca»⁷².

Nell'ermeneutica dei media anche noi non vediamo tanto l'insieme delle teorie esistenti sui mezzi di comunicazione, la somma delle interpretazioni circolanti, quanto piuttosto lo strumento linguistico e concettuale necessario per orientarsi all'interno di questo archivio. Molto più che un contenitore di teorie sul digitale e sulla medialità, per noi l'ermeneutica dei media è innanzitutto un motore di ricerca e un dispositivo di analisi. I discorsi sui media tendono infatti ad aggrovigliarsi in «un “nodo” dentro il quale altri temi [...] si trovano relazionati reciprocamente come i differenti nodi in una rete, sicché un tema non rappresenta mai un insieme chiuso e definito, bensì, nella stessa misura in cui è un argomento separato, agisce anche come ingresso o via di accesso agli altri»⁷³.

La ragione principale per cui riteniamo che l'ermeneutica sia non il migliore, bensì l'unico strumento epistemologico in grado di orientarsi in questo “nodo dei nodi”⁷⁴ è che si tratta della sola prospettiva che, ponendosi la domanda sul fondamento (cioè su realtà e verità) in un contesto post-metafisico, si interroga contemporaneamente sulla legittimità del proprio agire filosofico, cioè sull'insieme di quelle pratiche discorsive, orali e scritte, che essa stessa articola.

D'altronde ci sembra che la medialità in quanto tale tracci i confini di una questione che è essenzialmente ermeneutica *ab origine* poiché la lettera, soprattutto in quanto scrittura ma anche in quanto voce (corpo sonoro) costituisce la soglia, a un tempo epistemologica e ontologica, tra verità e realtà, tra sapere ed essere. Si tratta di quell'intermedio tra essere e non essere che è il fulcro tanto dell'ermeneutica quanto della riflessione sulla medialità e che potrebbe essere chiamato, in una parola, il problema della lettera in Occidente.

tiziano.fossati.levi@gmail.com

71 A. Romele, “L'ermeneutica digitale si dice in molti modi”, *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, 2, 2022, p. 104.

72 *Ibidem*.

73 W. Sützl, *Emancipación o violencia*, cit., p. 223, [trad. mia].

74 L'espressione è tratta dal titolo di un libro: E. Redaelli, *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitello, Sini*, Pisa, ETS, 2008.

Bibliografia

- Capurro, R., "Digital hermeneutics: an outline", *AI & Society*, 25/1, 2010
- Colonna, S. M., "La fine dell'epoca moderna e il ritorno al realismo. 'Verità' e 'realtà' nel dibattito filosofico contemporaneo", *Synesis. Revista do Centro de Teologia e Humanidades da Universidade Católica de Petrópolis*, 8/1
- Fabbrichesi, R., "Un commento al saggio di Maurizio Ferraris, accompagnato dalla lettura di *Anima e iPad*", *Nóema. Rivista online di filosofia*, 2, 2011
- Ferraris, M., *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009
- Ferraris, M., *Anima e iPad*, Parma, Guanda, 2011
- Ferraris, M., "Nuovo realismo FAQ", *Nóema. Rivista online di filosofia*, 2, 2011
- Ferraris, M., *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2012
- Ferraris, M., *Emergenza*, Torino, Einaudi, 2016
- Ferraris, M., "Isteresi: per una teoria del tutto", *Critical Hermeneutics*, 4/2 special, 2020
- Ferraris, M., Flores d'Arcais, P., *Controversia sull'essere*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2021
- Ferraris, M., *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Roma-Bari, Laterza, 2021
- Ferraris, M., "Ermeneutica digitale. L'interpretazione dei dati: il processo di riappropriazione in quattro fasi", *Agenda digitale*, 13/03/2023, consultato il 01/09/2024 (<https://www.agendadigitale.eu/cultura-digitale/linterpretazione-dei-dati-il-processo-di-riappropriazione-in-quattro-fasi/>)
- Ferraris, M., *Hysteresis. The External World*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2024
- Han, B.-C., *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale* (2021), tr. it. di S. Aglan-Buttazzi, Torino, Einaudi, 2022
- Krämer, S., *Piccola metafisica della medialità. Medium, messaggero, trasmissione*, tr. it. di F. Buongiorno, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020
- López Gil, M., "Vattimo", in P. Loizaga (diretto da), *Diccionario de pensadores contemporáneos*, Barcellona, Emecé Editores, 1996
- McCarthy, C., *Cavalli selvaggi*, tr. it. di I. Legati, Torino, Einaudi, 1996
- Nietzsche, F., *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. di S. Giametta, Milano, Adelphi, 1975
- Pontiggia, G., *Opere*, Milano, Mondadori, 2004
- Redaelli, E., *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo*, Vitello, Sini, Pisa, ETS, 2008

- Romele, A., “L'ermeneutica digitale si dice in molti modi”, *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, 2, 2022
- Rorty, R., G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Milano, Garzanti, 2005
- Sini, C., “L'esperienza e la verità”, *Nóema. Rivista online di filosofia*, 2, 2011
- Sützl, W., *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*, Barcelona, Editorial Icaria, 2007
- Vattimo, G., *La società trasparente* (1989), Milano, Garzanti, 2000
- Vattimo, G., “La saggezza del superuomo”, *Revista portuguesa de filosofia*, 57, 2001
- Vattimo, G., *Vocación y responsabilidad del filósofo* (2000), Barcelona, Herder, 2012
- Vattimo, G., Zabala, S., *Comunismo ermeneutico* (2011), tr. it. di E. Corrente, Milano, Garzanti, 2014
- Vattimo, G., *Della realtà. Fini della filosofia*, Milano, Garzanti, 2012
- Vattimo, G., “Ermeneutica o nuovo realismo?”, *Osservatorio filosofico*, 01/12/2013, consultato il 01/09/2024 (<https://www.youtube.com/watch?v=vct6MnlnObI>)
- Vattimo, G., *Essere e dintorni* (2018), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, Milano, La nave di Teseo, 2021
- Vercellone, F., “The ‘transparent society’: an aesthetic-political project”, *Journal of Italian Philosophy*, 4, 2021

Tiziano Fossati Levi è dottore di ricerca in “Medium e medialità”, laureato in Scienze filosofiche, focalizza i suoi studi sulle filosofie antimetafisiche dell'epoca moderna (Hume, Schopenhauer, Nietzsche), sulla tradizione ermeneutica italiana (Gianni Vattimo, Carlo Sini e Maurizio Ferraris) e i loro legami con i media, la tecnica e l'idea di postmodernità. La sua tesi di laurea dedicata alla filosofia odepórica viene premiata nel 2016 dal Centro studi “La cultura del viaggio” di Roma.

Proletarianization of the Mind: A Media Theory of Artificial Intelligence after Simondon and Stiegler

ANAÏS NONY

(University of Johannesburg)

Abstract: This article draws on Bernard Stiegler and Gilbert Simondon’s work to further interrogate the psychic, social, and political problems raised by the development of Artificial Intelligence. Stiegler’s political philosophy of time-consciousness reveals three concomitant urgencies: human memory is conditioned by industrial supplements that are increasingly disruptive, capitalism has produced an entropic condition where life on earth is threaten by toxic systems, the deployment of technologies of spirits has striped individuals of their psychic and collective individuation. I read media theory along with Simondon’s philosophy to elucidate the question of mediation in today’s reticulated AI-driven society.

Keywords: Simondon, Stiegler, artificial intelligence, proletarianization, knowledge, media theory

The late Bernard Stiegler urged us to engage in a critique of contemporary *hypomnesic* objects (namely technical object understood as both a time-based object and a storage medium). For him, the “becoming-industrial of memory”

is inscribed in a history of supplementary technics understood as a storage medium.¹ We live today in a hyperindustrial society, a society that has led to the “proletarianization of the mind” through the exploitation and functionalization of memory. To think in a hyperindustrial society is to renew the question of the relation between technics and knowledge as a political problem.² Building on Marx’s critique of consumption, Stiegler reveals the emergence of proletarianization as a process consisting in the industrial organization of the destruction of knowledge.³ Stiegler reads Plato’s *Phaedrus*, after Derrida’s commentary “Plato’s Pharmacy”, as the constitutive philosophical moment to open the pharmacological question of technics. Knowledge occurs in what Stiegler calls a “dialogical commerce”⁴, revealing the metaphysical problem of the impossibility to oppose living memory (*anamnesis*) to the dead memory of the *hypomnematon* (material support).⁵ *Anamnesis* (interior recollection) is supported by *hypomnesis* (exteriorized memory), meaning that the necessary technical supplementation of memory is the condition of retention. The interplay of retention as primary memory (consciousness) and secondary memory (recollection) in Husserl is conditioned by a tertiary memory in Stiegler: an *hypomnematon* is a technical object in Simondon’s language. In other words, as Alexander Wilson brilliantly summarizes: “We are retroactively conditioned by all of our exteriorization.”⁶

Stiegler claims that the question of Artificial Intelligence pertains to the domain of “the nervous system’s exteriorization”.⁷ The psychic individuation of *anamnesis*--which constitutes the life of the mind that is conditioned by *hypomnesis*--is increasingly compromised by the disruptive detouring and deformation of attention. The economy of attention⁸ both highjacks the attentional quality of relation (to ourselves, to each other, to other living beings to include the planet) and constitutes a blockage threatening the possibility of collective individuation.⁹ The reticulated power of automated technologies, meaning their inscription into an ever expanding network of connection, function like a parasite that both annihilates social relation and exploits socio-

¹ Stiegler, *Technics and Time 2*, p. 125.

² Stiegler, *For a new critique of political economy*, pp.21-25

³ Dillet, “Proletarianization, Deproletarianization, and the Rise of the Amateur”, 81.

⁴ Stiegler, *For a new critique of political economy*, p.41.

⁵ Stiegler *Symbolic Misery 2*, 37-38.

⁶ Wilson, “On Something Like an Operational Virtuality”, 5

⁷ *Technics and Time 2*, 98.

⁸ Citton, *Pour une écologie de l’attention*.

⁹ Stiegler, “Relational Ecology and the Digital *Pharmakon*” *Culture Machine*, 7.

political territories where the diversity of intelligence (noodiversity) can be cultivated.¹⁰ The problem is not that Artificial Intelligence is now “generative”, meaning that it can *simulate* the creative life of the mind as when the software ChatGPT produces a poem or that it can *imitate* the linear logic of the mind following a problem-solving computational function.¹¹ What is at stake is that AI is a reticulated program of automated power that increases the disruptive tendencies of existing media-based forms of proletarianization.

This article aims to pick up this foundational hypothesis to further interrogate the psychic, social, and political problems raised by the development of Artificial Intelligence. Building on Stiegler’s concerns, I would like to reflect upon a major shift that happened with the development of Artificial Intelligence. AI is the result of computational program development that manufactures the life of the mind according to the automated formalization of memory. This formalization is understood as a “narrowing of the range of thought”¹² produced by technologies that both integrate know-hows and living knowledge, and realize the externalization of the nervous system.¹³ The automatized entropy of knowledge and thought occurs at two different scales of operation. First at an algorithmic level, industrial automata runs beyond and below human perception. According to Mark B. N. Hansen, the impact of media technology in the twenty-first century “affects the materiality of experience at a level more elemental than perception”¹⁴. In other words, the problem of the hyper-synchronization of the time of consciousness produced by the apparatus of the culture industry needs to be reevaluated by the fact: not only “knowledge technologies have become calculation technologies”¹⁵; but that these technologies now perform tasks at an algorithmic level, below the perceptive domain of human perception. The algorithmic scale of AI operations transforms the traditional mode of representation, the craft and know-how, into

¹⁰ Stiegler, NOODIVERSITY, TECHNODIVERSITY: *elements of a new economic foundation based on a new foundation for theoretical computer science*. Angelaki, 68.

¹¹ I thank the nootechnics collective: Sara Baranzoni, Benoit Dillet, Paolo Vignola and Alexander Wilson for the debates and inspiration during our Albenga Seminar in September 2024. Our conversations gave me the energy to rewrite this article. Special thanks to Benoit Dillet for his generous feedback and correction. If there is any brilliance in this writing, it comes from our collective philia.

¹² Bradley, *Critical Essays on Bernard Stiegler*, 35.

¹³ Stiegler, *Symbolic Misery 2*, 49.

¹⁴ Hansen, *Feed Forward*, 44.

¹⁵ Stiegler, *Symbolic Misery*, 50-51.

what Parisi calls a computational architecture of thought.¹⁶ Algorithm's step-by-step procedure for calculation leads the programmable orientation of knowledge that Vilém Flusser defines as modelling relations to the real.¹⁷ As such, AI-driven technologies are instructional programs designed to produce meaning through "a-significative units", as Antoinette Rouvroy neatly calls them.¹⁸

At a planetary level, computational programs can be inscribed on a global network in real time on the internet. The scale problem of AI is such that nowadays it is us, humans, who are deprived of the capacity to perceive whether a text or an image is AI- or human-generated. More importantly, and while the notion of tertiary retention—which defines the retention of memory into an artificial device such as a notepad or a camera—was mainly understood from the point of view of the human deliberately exteriorizing data via a technical supplement for the purpose of recollection, the digital has produced a new form of tertiary retention where machines exteriorized data for other machines to use. Such a shift forces us to acknowledge that there are at least two types of *hypomnematon*. One type that is human-generated, as when we write down a note in the form of orthographic writing where both writer and reader are "the bearers of knowledge that they necessarily embody."¹⁹ This type of *hypomnematon* is the condition of possibility of knowing understood as a process of sedimentation. The other is generated by machines, as when applications collect data that are being analyzed by computers. By recognizing the different functions of these two types of tertiary memory, one can comprehend algorithmic procedures of extraction that strip subjects of their agency. The question of the proletarianization of the mind thus becomes the question of the future of knowledge formation as it depends on the memory that is now being automatically obtained from individuals whose data are being collected before they are recognized as information by individuals. Furthermore, by investigating this newly engendered form of technical memory, one can reassess notions of governance, power dynamics, and intelligence in new ways.

Together, these two scales—the operation of digital technologies outside human sensory-perception, and the extraction of data by machines for

¹⁶ Parisi, *Contagious Architecture*, 193.

¹⁷ Flusser, *Into the Universe of Technical Images*, 50

¹⁸ Rouvroy, & Stiegler, "The Digital Regime of Truth: From the Algorithmic Governmentality to a New Rule of Law", 8.

¹⁹ Stiegler, *Symbolic Misery 2*, p. 38.

machines—force us to face a massive transformation in the production of memory. It is in this context that I situate my intervention. AI-powered media technology imposes a relation to information, which I name preemption.²⁰ In the context of digital technology and Artificial Intelligence in particular, technical preemption defines the operation of extraction of data by machines for other machines. The urgency here is the deployment of a close intelligence system that is created outside human interaction, that is outside what Husserl called the “communitization of knowledge”.²¹ I argue that political implications of preemptive technologies, namely technologies whose governing power reside in the extraction of data and the production of synthetic data, is grounded in the psychic, collective, and technical milieu in which we evolve. Such dissociated milieu extracts data from a vast number of AI-driven platforms to control and modulate people’s behavior, creating disbelief and what Stiegler called, after Paul Valéry, the tendential fall of spiritual value in our societies.²² The aim of Bernard Stiegler’s work was the constitution of a new relation between *technē and epistēmē* in a philosophical context in which the project of a political economy was abandoned.²³ This broad claim forms the motivating insight behind this article devoted to the proletarianization of the mind. In today’s intellectual climates, it would be no exaggeration to cite AI-driven media systems as a central topic for research. The question, then, becomes how we interrogate our capacity to question the future of intelligence when dealing with digital scales governed by expanding and codified rules. I will argue that anticipating the digital changes to come is crucial if we want to re-inscribe human experience inside knowledge, so the future of social interactions can still hold the promise of an ethics of investment outside of the digital economy and its Big-data ideology.

Media technology and Artificial Intelligence

Communicative devices have become authoritative: emails, tweets, texts, and social media platforms, impose patterns among people. Messages are no longer scarce objects that get lost.²⁴ On the contrary, messages navigate in a stream of continuous signals that has been put in place to create the collapse of

²⁰ Nony, “Anxiety in the Society of Preemption”, 103.

²¹ Stiegler, *Technics and Time 2*, p.36.

²² Stiegler, *Symbolic Misery*, p.4

²³ Stiegler, *La Technique et le temps 1*, p. 15.

²⁴ Here one thinks of Jacques Derrida’s reflection in *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*.

the distinction between social, professional, and leisure time. The never-ending stream of online communication signals a shift in modes of governance where “to communicate, you must” is a neoliberal watchword in today’s communicative capitalism.²⁵ “To unplug,” “to turn off,” “to desynchronize” are now verbs that evoke the goal to rescue time from the abyss of online communication. It is in this context of an never-ending flow of communicative signals that attention is mobilized as an economic category.²⁶ As Jodi Dean suggests, “communication functions symptomatically to produce its own negation.”²⁷ The question of communication in the age of AI-driven media technology is the question of making visible a powerless mass, one whose attention bears an economic as opposed to a psychic value. Powerlessness sounds quite counter-intuitive when one thinks of the recent boom of the use of online tools such as Twitter, TikTok, and Instagram for protest gathering and for testifying of atrocities. Yet, as Jodi Dean points out, there is the development of personalized media that foster both exposure and anonymity at the same time. “The indistinguishable mass of the singularly unique” announced by Dean is a symptom of the tendential fall of signification fostered by networked communication.²⁸ The latter is conceived as an ongoing expansion of a total mediality in which the user buys their own circuit of exposure. In this context, there is a double reconfiguration of cognition as both the impoverishment of attention and the mutation of subjectivity.²⁹ While the contents of subjectivity depend more and more on a multitude of machinic systems as Félix Guattari reminds us,³⁰ the development of digital communication devices is drastically changing the entanglement between collective apparatuses and assemblage of enunciation. The multitude of machinic systems and their current informatic machines contribute to the preparation of assemblages of enunciation that are inserting three concomitant pathways of subjective mutations: power, knowledge, and self-reference.³¹

With the emergence of AI-driven media technologies, mediation has become systemic in our increasingly digital world, meaning that mediation is inherently supported by and produced within a system of both automated and reticulated programs. The systemic characteristic of mediation leaves very little

²⁵ Dean, *Democracy and Other Neoliberal Fantasies*.

²⁶ Terranova, “Attention, Economy and the Brain”, 1.

²⁷ Dean, *Democracy and Other Neoliberal Fantasies*.

²⁸ Dean, *Blog Theory*, 65.

²⁹ Terranova, “Attention, Economy and the Brain”, 7.

³⁰ Guattari, *Schizoanalytic Cartographies*.

³¹ Guattari, *Schizoanalytic Cartographies*, 2-3.

space for processes of selection that are not preempted by the analogical-digital milieu in which we evolve.³² In other words, what is *new* about our AI-driven reticulated society is not that our world is mediated. What is new is that the systematization of experience and the formalization of memory are performed via a network of interconnected digital objects that are now automated, programmable, and reticulated. Here, digital is not opposed to analog, but is understood as a more systemic phase of discretization. Computers treat time as a series of discrete moments, rather than as a continuous flow. These discrete moments are phases through which operations, such as recursions, are processed. A “system time” in a computer defines the computer’s organization. Its main function is to schedule and synchronize operations to be processed according to its notion of the passing of time. However, the larger question of time in relation to the computer is a question of synthesis. An algorithm, as a set of relations embedded in a mathematical formula, projects in time the implication of its operations as a new synthesis of relation.

Because the digital is constantly developing toward greater discretization, it demands the reevaluation of the conceptual tools needed to unpack its aesthetic and historical conditions. In the context of surveillance capitalism³³ and platform capitalism³⁴, this process of discretization has been developed and deployed to produce the proletarianisation of the life of the mind. Stiegler names proletarianisation a triple loss: loss of knowledge, loss of desire, loss of individuation. From *La technique et le temps* (1994, 1996, 2001), *Mécréance et discrédit* (2004, 2006, 2006) and *De la misère symbolique* (2004, 2004), proletarianization is deployed as a critical tool to diagnose the evolution of symptoms of *disorientation*, *malaise*, *discredit*, and *disindividuation* within the limits of capitalism. Stiegler questions the process of grammatization, that is the inscription and transformation of knowledge via technical objects, from within the technically determined phases of proletarianisation.³⁵ It presupposes an understanding of grammaticalization as the transformation of a temporal flux into discrete data.

Grammatization refers to major technical revolutions, such as writing, that externalize knowledge onto artificial supports so that it can be reproduced. Such grammaticalization is not a distribution, in the sense that Jacques Rancière refers to the distribution [*partage*] of the sensible. For Rancière this

³² Nony, “Anxiety in the Society of Preemption”, 108.

³³ Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*.

³⁴ Srnicek, *Platform capitalism*.

³⁵ Dillet, “Proletarianization, Deproletarianization, and the Rise of the Amateur”, 5.

distribution implies an *a priori* existence of a common space that he names the sensible from which distinct and precise divisions take place. The distribution of the sensible is both the sharing of a common experience and a modality of distributing exclusive parts.³⁶ It is this specific distribution of the sensible that gives shape to political experience, that shows who belongs or not to a certain space and time in common. Rancière's question of politics in relation to aesthetics is distinct from the denunciation of a certain aestheticization of the political realm. He urges us to think about the distribution of the sensible as a tool to question who takes part in the making of the common.

The digital phase of grammaticalization has less to do with such *partage*, than with the capture of the sensible and the pre-emption of experience through algorithmic obedience. The digital grammaticalization has to do with the sequentialization of the sensible, its translation into mathematical formulas, and its reproduction as a feedback feature to program experience. Such grammaticalization is the operational foundation of the proletarianization of the mind. For me, Rancière's notion of the taking part [*prendre part*] needs to be reevaluated from the point of view of operations that preemptively dissect, in the texture of experience, the mere possibility of a common. Pre-emption and extractive tertiary retention, rather than externalization and distribution, allow us to pose the urgent question of the risk of algorithmic control through the narrowing and impoverishment of experience. Understood as a spatio-temporal flux that gives shape to experience, the sensible is more than ever affected by newly engendered systems of pre-emption that track, capture, and dissect data to reproduce certain patterns. Here, the sensible calls for a for a new paradigm in today's computational society. As Sara Baranzoni poignantly argues: "the speed of data and algorithmic correlation has increased the reliance on this possibility of freeing brain-time via the automation of the phases of knowledge, to the point that belief has arisen in the possibility of a new kind of hyper-powerful thought, but one that, operating through automated correlations of digital information, will no longer require the intervention and interpretation of any human actor."³⁷

Fundamental in *aistêsis* is an overtaking of the distinction between subject and object: what matters is the sensation, perception, and the senses through the conjunction of both passive and active modes.³⁸ While I

³⁶ Rancière, *Le partage du sensible*, 12.

³⁷ Baranzoni, "Aesthesis and Nous: Technological Approaches", 150.

³⁸ See in particular, Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*; and Didi Huberman, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*.

acknowledge that Jacques Rancière has been crucial in determining different aesthetic regimes, I am more interested in understanding the sensible as an open potential from within which acts of sensing and being sensed can take place. In this sense, I turn to what Gilbert Simondon calls the pre-individual realm, as a means to understand the ever-expanding field from which both psychic and collective experience can arise. By pre-emption of the sensible, I refer to the process that selects, in the synchronic flow of the sensible, discrete moments that can be extracted and thus reproduced, leading to the proletarianization of the mind. This process, in the age of AI-driven technologies is effectuated through reticulated mediations.

Algorithmic Obedience and the Pre-emption of Knowledge

Both Simondon and Stiegler have foregrounded the centrality of technics in social and political experience.³⁹ For Simondon, humans are mediators of the relation between machines, granting them the necessary independence in order to objectively interrogate the cultural aspect of technicity. Stiegler, for his part, has expanded this definition by treating culture as a political question. For Stiegler, the becoming of an individual is tied to technical artifacts that form the condition of a social milieu. The question of culture thus becomes the question of what is happening in the social realm, where technics play a central role in shaping the relation between individuals. Simondon insists that critical theory has to operate the inclusion of technical reality—or what he prefers to call “technicity”—into culture. In *Du mode d’existence des objets techniques*, Simondon insists that “It is culture that is regulating and that creates the link of circular causality between the rulers and the ruled over,” meaning that culture starts and ends with the question of the governed.⁴⁰ For Stiegler, the technical field emerges simultaneously as a solution to a problem and engenders forms of toxicity that require the development of therapeutics in order to address the remedy-poison aspect of technics. In other words, technical life is a dynamic system shaped by contradictory tendencies.

In the context of the proliferation of reticulated artificial intelligence systems, one major challenge is to reevaluate autonomic computing in regard to knowledge production. In Simondon’s philosophy, this challenge concerns the knowledge of individuation, which can only be grasped through the ontogenesis of the subject’s knowledge. Moreover, the digital plunges us into

³⁹ Bardin, “Philosophy as political technē”.

⁴⁰ Simondon, *Du mode d’existence des objets techniques*, 207.

abyssal ontological and epistemological interrogations concerning our relation to the real by preempting the realm of the sensible to further shape and program behavior. In order to address the question of algorithmic obedience and the preemption of memory today one needs to engage in the work of epistemology in relation to new technics and technology. However, while a lot of attention has been paid to the democratic potential of the Web, especially as the latter adopted peer-to-peer and decentralized modes of operations in the 1990s, these platforms are not neutral: they make the monitoring and preemption of data in time and space possible. Such joyful run-up for the Web is only causing a digital blindness that bears particular consequence for thinking critically about how reticulated systems of AI technologies breed obedience and lead to the proletarianization of the mind as a new form of governance.

A glimpse of this algorithmic obedience can be found in the technicity of the software. Created in 1968 by IBM, software designates a splitting off from hardware and the creation of programs that are commonly understood as tools put in a computer, or other tele-communicative devices, to make it *do* things. Software is less about the physical components of the device (screen, keyboard, mouse, audio speakers, and printers), and more about that which enables the users to interact with the machine. The network-dependency of today's digital devices reveals the reticulated aspect of humans' relation to technology. In fact, and as Gilbert Simondon points out as early as 1958, what counts is the transfer of energy and information in the object and between the object and its milieu.⁴¹ With the software, the relational dependency to a network-type of milieu questions the scheme of command and auto-regulation from the point of view of the systematic automatization of operations. The proletarianization of the mind is symptomatic of the reticulated society: that is a society that implements the algorithmic obedience of its subject through the modulation of their subjectivity.

The market economy of the reticulated systems of AI depend upon the proliferation of softwares. According to the market strategy of the software industry, apps have become enabling tools to regulate emotion, promote memory, foster attention, and increase imagination. The software, which formerly defined the action of putting something into operation, reminds you when it is time to train, it tracks your effort, and may post your score online so that your social media followers can award you with dopamine. Usually combined with a device that tracks your progress, or your lack of it, the app is designed to stock information about your activity and to draw a profile of your

⁴¹ Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, 59.

digital self. In this era of wearable technology, employees, students, and CEOs are tracking their health via the algorithmically designed app that tells them when to sleep, when to wake up, when to have a baby, how likely they are going to be to lose weight, and how stress is affecting their sex life. This new regime of calculation that gives access to what used to be incalculable has found a label: the quantified self. The latter is self-monitored and self-sensed by wearable computing technologies, also known as lifelogging. The main function of the quantified self is to analyze the discrete aspects of daily life. Movements in space and time are not only regulated by technologies operating within the social layers of intimacy, health, profession, and leisure—they are now optimized by reticulated hypomnesic objects that weave the threads of multiple experiences into a singular calculable one.

There is a techno-tragic characteristic of the emergence of the quantified self in today's post-industrialized society. The techno-tragic dimension of our computational condition is tied to the way in which the proliferation of digital devices has disempowered both the body and the psyche from anticipating, symbolizing, and inventing another structural milieu. This techno-tragic condition remains central within the widespread proliferation of AI-driven media technologies. According to Stiegler, the machinic turn of sensibility that is, the proletarianization of *savoir-faire* [skill, expertise] in the industrialized epoch has produced a *catastrophé*. Borrowed from the lexicon of ancient Greek and classical tragedy, the *catastrophé* used to refer to a moment of crisis after which a situation is drastically changed. Known as a reversal of dynamics brought about by the collapse of the hero, such *catastrophé* has found a different meaning in our contemporary era. It no longer serves the function of an outcome nor does it signal the reversal of a situation. The contemporary form of *catastrophé* is a continuous falling down provoked by a constant state of shock: no figure stands out, no action evolves. Only the dramatic tension of a situation still holds. It is in this context that Stiegler questions the symbolic misery in terms of the fall of aesthetic participation.

The notion of a techno-tragic condition may be an appropriate analysis of both the *catastrophé* of the sensible and the proletarianization of the mind. Taking stock of the fact that art of acting out is embedded in the practice of *techné*, it becomes urgent to reassess what participation in the common means in the age of AI. Put in another way, the techno-tragic condition interrogates both participation, as a passage from *puissance* to *action*, and the loss of participation as a regression from *action* to *puissance*.⁴² In light of these

⁴² Stiegler, *De la misère symbolique. La catastrophé du sensible*, 53.

reflections, one can state that the app, as a commodity, consumes the user with a new type of fantasy: the ability to power. This ability to power, sold by the digital economy of the software industry, has replaced the will to decide and to cultivate one's singularity. Whereas in Emmanuel Levinas' *Totality and Infinity*, the ability to power was suspended by the face of the Other, such encounters have been replaced by the proliferation of iterations of the face: avatars, selfies, emojis, and emoticons are now the helpless characters of our contemporary tragedy.⁴³

Infuriation of digital mediation

The reticulated industry of AI exploits data to turn subjectivity into entropic patterns of massification.⁴⁴ Not only are biometric instruments used to track human behavior, but the data these instruments produce are used to configure behaviors. This power to breed obedience has given media technology a preemptive characteristic, which has prompted new forms of subjectivation. In the context of AI, the body remains the field of invasive operations that extract and exteriorize information. As Bernadette Wegenstein points out: "No thought, cultural production, or human activity can take place without the body as its source."⁴⁵ Yet, the inscription of experience into knowledge is massively highjacked but the proliferation of entropic and statistical patterns of algorithmic obedience. This disjunction between body and knowledge in today's reticulated society further interrogates the proletarianization of the mind. Indeed, to the extent that information is being captured before individuals, the emergence of AI and Generative AI in particular, attests to the standardisation of reticulated mediation that serves the economy of big data and its computational pre-emptive power.

That a new technicity is nonetheless at stake in reticulated artificial intelligence appears to the extent that mediation and communication emerge as an end, distinct from the traditional representation of technical media. In *Excommunication*, media theorists Alexander Galloway, Eugene Thacker, and McKenzie Wark develop a theory of mediation as excommunication, which they define as an *a priori* of, an excess of, or a withdrawal from communication.⁴⁶ In the co-written introduction "Execrable Media,"

⁴³ Levinas, *Totality and Infinity*, 198.

⁴⁴ Stiegler, *Dans la disuption*, 43.

⁴⁵ Wegenstein, "Body" in *Critical Terms for Media Studies*, 19.

⁴⁶ Galloway, Thacker, & Wark, *Excommunication: Three Inquiries in Media and Mediation*, 11.

excommunication is presented as having less to do to with the destruction of communication than with its impossibility and its insufficiency. By taking the notions of media and mediation “as *conceptual objects* in their own right,” not only does the trio develop a model based on the “fantasy of an absolute end to all communication” but they also attempt to further a theory of mediation understood as that which can ultimately annul any communication, and yet both stands prior to and conditions it.⁴⁷

More precisely in Alexander Galloway’s essay “Love of the Middle,” three modes of communication are distinguished: the first is the text, represented by Hermes and related to the critical method of analysis named hermeneutic; the second is the image represented by a figure of pure mediation as well, named Iris, a figure that refers to the experience of immanent immediacy that gives shape to phenomenology; the third is the network represented by the Furies and related to the contagious presence of a system. For Galloway, the textual, the visual, and the systemic operate in concert in most of the media artifacts composing the visual and moving image environment.⁴⁸ However, he underscores the current tendency to privilege a systemic model of mediation, that is the network system as a “new master signifier”, at the cost of other knowledge pathways such as hermeneutic and phenomenology. Thus, for media theory, the following normative claim begins to emerge: hermeneutic interpretation and immanent iridescence are gradually withering away. Ascending in their place is the infurcation of the distributed systems. In more concrete terms, a tendential fall can be expected in the efficiency of both images and texts, in both poems and problems, and a marked increase in the efficiency of an entirely different mode of mediation, the system, the machine, the network.⁴⁹

The expected fall in the efficiency of both hermeneutic and phenomenology goes hand in hand with the deployment of a radically different mode of mediation, that of the reticulated society.⁵⁰ In that case, the figure of the Furies is deployed as a theoretical metaphor, first to approach “complex systems like swarms, rhizomes, assemblages, and network” that give rise to new “networked *epistémè*,” and then to understand the development of a hegemonic modality of communication.⁵¹ Our relation to the world no longer operates

⁴⁷ Galloway, Thacker, & Wark, Excommunication, 1-24.

⁴⁸ Galloway, Thacker, & Wark, 46.

⁴⁹ Galloway, Thacker, & Wark, 62.

⁵⁰ Stiegler, *Dans la disruption*.

⁵¹ Galloway, Thacker, & Wark, 17, 62.

through Hermes' cryptography, nor through Iris' iridescent prism, but through the Furies' underground network. This network is defined as imposing a new mode of communication. Instead of communication as operating within the object world, Galloway claims that the network gives rise to a mode of communication that operates next to the real. He thus proposes to think of a third mode of mediation, that of the Furies, which disperse a wide system of networks and underground connections.⁵² By operating next to the real, this third mode of communication especially challenges the possibility of accessing the object of mediation. Galloway claims that the world is ruled by large technological systems and that it is within the world's furious "state of agitation and sensuous energy" that mediation has to be examined.⁵³ Thereby, the infurious system directly challenges theory itself by cancelling the contact, rather iridescent or hermeneutical, with the object of mediation.

At the core of *Excommunication's* second essay "Dark Media," resides a paradoxical encounter with that which is unreachable. To Thacker, dark media refers to a paradoxical movement: a communicational imperative that is expressed as the impossibility of communication; and a paradoxical moment that is defined as "when one communicates with or connects to that which is, by definition, inaccessible."⁵⁴ This paradoxical logic of both movement and moment is what he calls the enigma of mediation.⁵⁵ For Thacker, two layers of media operations run parallel to each other: the first is communication as being *always, already* shaped by excommunication, the second is mediation as being conditioned by dark media. The two relate to one another since dark media are the effects of communication, in the sense that dark media are produced as left overs of what escapes communication. These leftovers are called *behavioral surplus* in the surveillance capitalism: data that escape information are now fed into advanced manufacturing processes of machine intelligence.⁵⁶

If Galloway emphasizes the infurious network as a mode of communication, dark media is understood here as the *paradoxical encounter--* both a movement and a moment--with that which is unreachable. This paradoxical encounter is the one of an "empty aesthetic form in which the thing-in-itself is at once mediated and not mediated."⁵⁷ More precisely in his

⁵² Galloway, Thacker, & Wark, 59.

⁵³ Galloway, Thacker, & Wark, 60.

⁵⁴ Galloway, Thacker, & Wark, 81.

⁵⁵ Galloway, Thacker, & Wark, 81.

⁵⁶ Zuboff, 8.

⁵⁷ Galloway, Thacker, & Wark, 118.

essay Thacker offers a genealogy of philosophical thinking about objects, distinguishing between the relation of subject and object as found in Kantianism and Husserlian phenomenology, the object to object relation as found in object oriented ontology, and the object and thing relation that has occult qualities such as in dark media. Since dark media defines that which connects with the inaccessible, it has less to do, in principle, with a relation of the subject and object type. By offering the concept of excommunication Galloway, Thacker, and Wark attempted to redefine our human condition as depending upon a communicative modality that escapes communication itself. In interrogating multiple figures of mediation (Hermes, Iris, and the Furies), the trio offered to rethink the making of culture as an artifact that shapes and is being shaped by a *metaxu*, an in-between space, which gives form to the reciprocal and reflexive milieu of mediation. Thus, at the banquet celebrating the concept of excommunication one might find Aphrodite, goddess of sexual media and a love for the middle that gives shape to diversity, or Morpheus who delivers messages through dreams, an example being Socrates' foreknowledge of his death sentence as related by Plato in the *Crito*.

Proletarianization and reticulated artificial intelligence

In other words, *Excommunication* sparked a debate that is concerned with both ethical and methodological challenges: ethical as it engages within the transformation of subjectivities, and methodological as it questions critical models and tools so as to better address the transformation of mediation within the context of our increasingly reticulated society. What is thus precisely at stake in the question of the proletarianization of the mind is the possibility of singular experience of life is no longer understood as the result of a human mediation. AI-driven media technologies perform task that renew the question of epistemology and agency.⁵⁸ The algorithm of AI systems is thus what defines and frames the ethical and methodological challenge within the context of an extremely complex milieu. Ultimately, what is of immediate concern is the power to automatically discriminate, monitor, select, combine and distribute data sets into programs that breed obedience through mediation. This power is now contained within the realm of reticulated systems of algorithmic obedience. The power to discriminate needs to be examined with regard to the question of subjectivity formation. In this sense, thinking of media and

⁵⁸ Nony, *Performative Images*.

mediation as conceptual objects offers a way to reevaluate the transformative potential of reticulated AI-driven media today.

Within an extremely complex algorithmic system, contrary forces shape the notion of mediation. On the one hand technically inscribed algorithms work as a new system of codes that allows for the production of newly engendered practices of communication. On the other, algorithms create a closed system that only very few can navigate and thus transform. This leads to two major challenges. The first one is the reduction of the potential of the ensemble into efficient mathematical formulas, and the reduction of the milieu of their use into a closed structure. The ensemble and the milieu, because they are the locus where new plans of consistency takes shape, should be protected from a formal logic that has replaced subjectivities by statistical patterns. In other words, AI-driven media are now operating within an ambivalent realm, between the object and the thing, where the subject is no longer a perceptive center but one element among others.

The acceleration of pre-emptive technologies as deployed in reticulated societies, as well as the capacities embedded in the computational algorithms themselves, are changing the principles governing culture. So perhaps, what is needed is to develop a new understanding of cultural mediation. Far from designating either one or more axioms of knowledge or some accessory theoretical tool, culture might need to be reclaimed and thought of as a mediation of technology itself. Not simply the direct embedded milieu of technicity, culture brings values nonetheless concerned with our ability to engage the psychic, social, and political problems raised by the development of Artificial Intelligence. From this point of view, I turn to Simondon's statement that the opposition between culture and technique on the one hand, and human and machine on the other hand, arises out of ignorance.

Culture behaves toward the technical object as man toward a stranger, when he allows himself to be carried away by primitive xenophobia. Misoneism directed against machines is not so much a hatred of novelty as it is a rejection of a strange or foreign reality. However, this strange or foreign being is still human, and a complete culture is one which enables us to discover the foreign or strange as human. Furthermore, the machine is the stranger; it is the stranger inside which something human is locked up, misunderstood, materialized, enslaved, and yet which nevertheless remains human all the same. The most powerful cause of alienation in the contemporary world resides in this misunderstanding of the machine, which is not an alienation caused by the machine, but by the non-knowledge of its nature and its essence, by way of its absence from the

world of significations, and its omission from the table of values and concepts that make up culture.⁵⁹

Simondon explains that the hatred against the machinic domain comes from a refusal to welcome a foreign reality. Technical objects are mediators between nature and humans. The shift toward a new understanding of the technical objects in Simondon allows us to question the relation between mediation and technique as well as technique and power. This relation is inscribed in a local culture, fostering the milieu in which machines and humans co-evolve. For Simondon, it is the culture that one has received that gives an individual its power to govern others, including machines. Because culture entails values and signification, it translates into abilities to effect mastery. It is precisely this understanding of culture as being massively implemented within and among governed individuals that creates the effect of a feedback loop, shaped by structural processes of command and control. In Simondon's theory of cybernetic, as I have attempted to explain elsewhere, the notion of *feedback* as a cycle in tension not only reconfigures the communicative system of information outside of the sender/receiver paradigm; it grounds a theory of transmission within a continuously evolving structure of exchange.⁶⁰ Not only has technics been at the center of the socio-economic systems that shape the evolution of hominization, but a new consideration of *technicity* understood as *savoir—savoir-faire, savoir-vivre, and savoir-être*—is now necessary to develop a new critique of political economy that takes into account the drastic and urgent question of the becoming AI-driven dimension of the mediation.

Conclusion

Together, Simondon and Stiegler's philosophies lay out the conceptual ground on which to address the ethical and theoretical challenges that are shaping today's reticulated processes of memory formation, mediation and knowledge production. Stiegler emphasizes that tertiary retention is a condition for the emergence of primary and secondary retention: "Tertiary retention is not a mediation because it does not come after: it is not that which gives a mediated access to the immediate, but that which constitutes its possibility."⁶¹ Understanding tertiary retention as a condition of possibility for accessing the

⁵⁹ Simondon, *On the Mode of Existence of Technical Objects*, 16.

⁶⁰ Nony, "Technology of Neo-Colonial *epistémé*", 37

⁶¹ Stiegler, *De la misère symbolique. La catastrophe du sensible*, 189.

immediate flow of consciousness is crucial, not to say urgent, when our contemporary forms of tertiary retention are being produced by extractive and computational machines.

While the externalization of memory onto technical supports—such as writing a note—was mainly performed by individuals for their individual uses, the digital introduces a drastic shift in the production and transmission of tertiary retention. Memory is not only externalized onto technical supplement, it is increasingly extracted by external and interconnected devices that run at an infra level, below human’s sensory-motor capacity.⁶² Not only do algorithms extract data from us but also they transform this data according to a set of instructions to which we lack any access. Within our reticulated society, memory is not only *prosthetic*, or exteriorized onto technical objects. Cellphones, tablets, and computers do not simply help us keep track of events that punctuate space and time: they algorithmically pre-empt data from us and store it into “ubiquitous networks and distributed digital storage devices.”⁶³ This algorithmic mode of extraction, i.e. data-mining, has created a global network of pre-emptive tertiary retentions that is in constant expansion. Because the production of tertiary retention has become computational, the dynamic system of selection (primary retention) and recollection (secondary retention) is being remodeled. What is *new* with AI is that media technologies are now equipped with a technological twist that performs tasks on their own.

I have attempted to ask the question of the proletarianization of the mind from the angle of algorithms that track, capture, and stock information at a speed that is superseding the enduring process of *mnesic* trace formation, its sedimentation and evolution over time. In other words, I have tried to show that reticulated Artificial Intelligence has less to do with simulation and imitation than it has to do with proletarianization and pre-emption. The moment of selection that defines primary retention is being overridden by a saturation of recollected information that now defines secondary retention. The overflowing amount of stocked information in pre-emptive tertiary retention destabilizes both processes of selection and recollection, flooding the individual with data that he or she can neither access or process on their own. In other words, the ever-expanding horizon of pre-emptive tertiary retention disarms the

⁶² On passage from prosthetic to aphaeretic memory, see Chapter One “Volume-Image of Video Technology” in Nony, A., *Performative Images: A Philosophy of Video Art Technology in France*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2023, pp. 47-78.

⁶³ Steve Goodman, and Luciana Parisi, “Machines of Memory.” *Memory: Histories, Theories, Debates* (2010), 343.

individual by destroying his or her ability to make a decision based on his or her own data bank, i.e. organic memory supported by inorganic organs.

A decisive shift in temporal orientation thus takes place. Whereas memory was an act of commemoration, a means through which one makes sense of the past, reticulated AI systems increase the program-driven quality of daily life. Media no longer run for us, instead they are designed by shareholders and have become thoroughly embedded in our environments, acting at an infrastructural level to shape the very ground of experience. Technological innovation is deeply captured by capital, and our attention (and content production) are central to this capital-maximising imperative. The rise of Big Data reconfigures the selection, recollection, and retention dynamics at the core of human memory. This chapter aimed to tackle the shift that tertiary retention faces in a world where media can no longer be conceptualized as mere prosthesis for expanding cognitive capacities. I ask: What if we read reticulated AI technologies as an ever-expanding network of pre-emptive tertiary retentions? What if we think about *hypomnesic* objects not as a mere consequence of the finitude of our retentive aptitudes, but as a symptom of a world where the *subject* is more of a *reject*, rather than an agent, of the milieu in which he or she evolves? In questioning the proletarianization of the mind, this article considered AI systems as operating in a proliferating technosphere of pre-emptive memory retentions.

nanais@uj.ac.za

Bibliography

- Baranzoni, S., 2017, "Aesthesis and Nous: Technological Approaches", *Parallax*, Vol.3, No 2.
- Bardin, Andrea. "Philosophy as political technē: The tradition of invention in Simondon's political thought." *Contemporary political theory* 17.4 (2018): 417-436.
- Bardin, A., & Ferrari, M. 2022, Governin'g progress: From cybernetic homeostasis to Simondon's politics of metastability." *The Sociological Review*, 70 (2), 248-263.
- Bradley, Joff P. N., 2024, *Critical Essays on Bernard Stiegler: Philosophy, Technology, Education*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Citton, Y., 2014, *Pour une écologie de l'attention*, Paris: Seuil.
- Dean, J., 2009, *Democracy and Other Neoliberal Fantasies. Communicative Capitalism and Left Politics*, Durham: Duke University Press.
- Dean, J., 2010, *Blog Theory*, New York: Polity.

- Derrida, J., 1987, *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, Trans. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press.
- Didi Huberman, G., 1992, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris: Éditions de Minuit.
- Dillet, B., 2017, “Proletarianization, Deproletarianization, and the Rise of the Amateur”, *boundary 2: an international journal of literature and culture*, vol. 44, no. 1, pp. 79-105.
- Flusser, V., 2011, *Into the Universe of Technical Images*, trans. Nancy Ann Roth, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Galloway, A., Thacker, E., and Wark, M., 2013, *Excommunication: Three Inquiries in Media and Mediation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goodman, S. & Parisi, L. 2010, “Machines of Memory.” in *Memory: Histories, Theories, Debates*.
- Guattari, F., 2013, *Schizoanalytic Cartographies*. Trans. Andrew Goffey, New York: Bloomsbury.
- Hansen, M. B. N., 2015, *Feed-Forward: On the Future of Twenty-First-Century Media*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levinas, E., 1979, *Totality and Infinity*, translated by Alphonso Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Merleau-Ponty, M., 1964, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard.
- Nony, A., 2017, “Anxiety in the Society of Preemption: On Simondon and the Noopolitics of the Milieu”, *La Deleuziana* 6, 102-110.
- Nony, A., 2019, “Technology of Neo-Colonial epistemes” *Philosophy Today* Volume 63, Issue 3, 731-744.
- Nony, A., 2023, *Performative Images: A Philosophy of Video Art Technology in France*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Rancière, J., 2000, *Le partage du sensible*. Paris: La Fabrique.
- Rouvroy, A., & Stiegler, B., 2016, “The Digital Regime of Truth: From the Algorithmic Governmentality to a New Rule of Law.” Trans. Dillet, B. & Nony, A. *La Deleuziana* 3.
- Simondon, G. 2012, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris: Aubier.
- Simondon, G. 2017, *On the Mode of Existence of Technical Objects*, Translated by Cecile Malaspina, Minneapolis: Univocal Publishing.
- Srnicek, N., 2017, *Platform capitalism*. London: Polity.
- Stiegler, B., 1994, *La Technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B. 2009a, *For a New Critique of Political Economy*, Translated by Daniel Ross. Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B., 2009b, *Technics and Time 2. Disorientation*. Translated by Stephen Barker. Stanford: Stanford University Press.

- Stiegler, B., 2005, *De la misère symbolique. La catastrophe du sensible*, Paris: Galilée.
- Stiegler, B., 2012, “Relational Ecology and the Digital *Pharmakon*” *Culture Machine*.
- Stiegler, B., 2015, *Symbolic Misery, volume 2: The catastrophe of the sensible*. Translated by Barnaby Norman, Polity Press.
- Stiegler, B., 2016, *Dans la disruption, comment ne pas devenir fou*, Paris: Éditions les liens qui libèrent.
- Stiegler, B., 2020, NOODIVERSITY, TECHNODIVERSITY: elements of a new economic foundation based on a new foundation for theoretical computer science. *Angelaki*, 25 (4), 67–80.
- Terranova, T., 2012, “Attention, Economy and the Brain”, *Culture Machine* 13.
- Wark, M. 2014, “Where Next for Media Theory?” Public Seminar. 9 Apr. 2014. Web. 2 May 2024. <https://publicseminar.org/2014/04/where-next-for-media-theory/>
- Wegenstein, B., 2010, “Body” in *Critical Terms for Media Studies*, eds. Mitchell, W. J. T & Hansen, M. B. N., Chicago: University of Chicago Press, 19-34
- Wilson, A., 2021, “On Something Like an Operational Virtuality”, *Humanities* 10. 29, 1-17.
- Zuboff, S., 2019, *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for Human Future at the New Frontier of Power*. London: Profile Books.

Anaïs Nony is Research Associate, Center for the Study of Race, Gender, & Class, Faculty of Humanities, University of Johannesburg. She studied art history at the Sorbonne-Nouvelle and philosophy at the University of Minnesota where she wrote her doctoral thesis under the French philosopher Bernard Stiegler (1952-2020). Her work focuses on the philosophy of technique, the foundations of digital technology and its impact on society. She is the author of *Performative Images. A Philosophy of Video Art Technology in France* (2023) and co-editor of the *Edinburgh Companion to Gilbert Simondon* (forthcoming, 2025).

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'*episteme*.

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 Ermete 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.

Ermete 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 Ermete 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: TLON.
- 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.

Il carattere tecnico delle immagini. Riflessioni sulla relazione tra ermeneutica e iconologia a partire da Horst Bredekamp

IVAN QUARTESAN
(Università di Torino, FINO)

*The Technical Character of Images. Reflections on the
Relationship Between Hermeneutics and Iconology
Starting from Horst Bredekamp*

Abstract: This paper proposes a comparison between the myth of Prometheus and Pliny the Elder's account of the origins of painting to assess the technical character of images. Such a character is seen as a precondition for understanding their epistemological value, as well as for supporting the need for hermeneutics at any level of artificial intervention. Finally, part of Horst Bredekamp's work will be presented as an example of a methodology that combines hermeneutics and iconology based on such a technical character.

Keywords: iconology, technique, Bredekamp, image, hermeneutics.

L'immagine che ci tiene prigionieri

Il tema delle origini della tecnica nel mito di Prometeo sollecita il rimando a un altro breve e più marginale racconto delle origini. Indugiando poi sui testi

di Platone, oltre il *Protagora* (2010) in cui si trova il mito di Prometeo, questo rimando attira a sé, e tiene insieme con il primo, anche il mito della caverna contenuto invece nella *Repubblica* (2007). È il rimando alla storia del primo ritratto e degli inizi della pittura, riportata da Plinio il Vecchio nel XXXV libro della sua *Naturalis Historia* (1982, p. 473) con le figure del vasaio Butade Sicionio e di sua figlia. Nelle poche righe in cui vi fa riferimento (43), si legge come la figlia di Butade, presa dall'amore per un giovane e dallo sconforto per la sua prossima partenza, vedendo la sua ombra proiettata dal lume di una piccola fiamma sulla parete dinnanzi, ne tracciò il profilo. E il padre allora, impressa l'argilla sui contorni già tratteggiati, fatta seccare e poi cotta, ne riprodusse infine il ritratto e lo conservò. Ma perché richiamare questo racconto, quando appare evidente che non ci sono né una immediata sovrapposizione del tema né diretti legami filologici o di citazione con i miti di Prometeo e della caverna? Cosa sollecita il loro accostamento?

Il motivo non potrebbe essere espresso meglio che dall'affermazione di Wittgenstein per cui «un'immagine ci teneva prigionieri» (2009, §115). Oppure, forse, dal suo ribaltamento: si tratta cioè di un'immagine guida che metta in movimento una certa ipotesi di indagine.

Un'immagine che si compone da sé e a partire da un dettaglio in grado di funzionare come punto di condensazione e collegamento di più elementi, e che stabilisce delle relazioni di significato a partire dalla novità di ciò che mette in rapporto. È in questo senso che sono sollecitati il ricorso al racconto di Plinio il Vecchio e il suo accostamento prima al mito di Prometeo e poi a quello della Caverna. Il loro centro di gravità è il fuoco con la sua ombra: il lume di quella piccola fiamma che proietta l'ombra, e invita a disegnare il primo ritratto della storia, così rispondendo all'esigenza propriamente umana di tener presente l'imminente assenza di un corpo, cattura anche il fuoco di Prometeo che è simbolo della tecnica e l'ombra della caverna platonica che è invece simbolo della conoscenza illusoria.

In questo modo, il racconto di Plinio il Vecchio agita gli elementi significativi degli altri miti con i suoi e apre un nuovo campo di questioni e interpretazioni possibili: se l'ombra, come condizione di possibilità del ritratto, consegue direttamente tanto dalla luce della fiamma quanto dal corpo umano che vi si frappone, e assume un valore di significato solo quando è tratteggiato, per mezzo di un qualsiasi strumento, dall'intervento di altri corpi umani che riconoscono qualcosa di sé in quella figura, allora, il disegno prodotto da tale intervento, nella sua condizione minimale di traccia, diventa il simbolo di ogni immagine, perché ogni immagine deriva essenzialmente dal suo carattere tecnico, e perché in questo si sviluppa un senso che implica un riconoscimento

di sé degli esseri umani. Quindi, in questo modo, le immagini non sono più delle semplici ombre, cioè delle conoscenze illusorie o il riflesso più lontano dalla verità – come è invece nel mito della caverna –, ma hanno un significato autentico, nonché un aspetto riflessivo, esattamente nella misura in cui dipendono da un intervento umano che le distingue e che è sempre di ordine tecnico. E sul piano di questo intervento, cioè sul piano della tecnica, si apre già la dimensione della rappresentazione, che – come un altro dono del fuoco di Prometeo – testimonia, prima ancora di un qualsiasi contenuto specifico, una generale possibilità di senso e con questa una comprensione di sé degli esseri umani.

Detto altrimenti, allora, la novità che il racconto di Plinio il Vecchio porta con sé in questo accostamento è una nuova idea del ruolo epistemologico delle immagini, basata sul loro essenziale aspetto tecnico, e con ciò, la convinzione che la tecnica ha in sé la potenzialità di senso che implica e richiede – nel doppio senso del genitivo – una interpretazione degli esseri umani. Da questa prospettiva, il nesso che la storia di Butade istituisce tra tecnica, immagini e senso, rivela inoltre anche una dinamica ambigua per cui il carattere tecnico delle immagini è sia ragione che effetto di un rapporto dialettico tra esseri umani e natura: il fuoco che lo rappresenta è infatti sia un elemento interno di una causalità immediata e naturale, in cui è in relazione diretta alla sua luce, al corpo e alla relativa ombra, dando la possibilità di tracciare un segno, sia questo stesso segno, in cui compare una causalità mediata e artificiale, e dove per la prima volta il corpo diventa figura umana, guadagnando con la sua immagine anche il riconoscimento di sé. In questo senso, il carattere tecnico delle immagini è il confine oltre il quale sulla natura si affaccia lo spazio della cultura. Ma se questo confine resta di per sé indecidibile se sia ancora naturale o già culturale, perché è di per sé interno e inerente alla stessa natura, dove pure si trova lo stesso essere umano, è proprio la possibilità della sua rappresentazione e della sua interpretazione degli esseri umani che pone lo spazio della cultura, e ciò come ambivalenza e raddoppiamento della natura in relazione al riconoscimento di sé degli esseri umani, e come novità e differenza di questo piano da quello semplicemente naturale. Così, il disegno è anche il simbolo del confine e della nostra posizione nei suoi confronti: se il profilo dell'ombra di un corpo è di per sé ancora naturale, pure disponendo già la possibilità del nostro intervento, è soltanto quando è tratteggiato e sostituito dal suo calco che ha un significato per noi. E vale a dire, quindi, che su questo confine ci si può affacciare soltanto dalla parte della linea che è già tracciata, la quale è pertanto il limite – e perciò la condizione di possibilità – oltre il quale

solamente gli esseri umani possono interpretare tanto la natura quanto sé stessi, e questi come termini essenzialmente legati tra loro.

Il carattere tecnico delle immagini è precisamente questo limite. Ma è proprio per queste ragioni, probabilmente, che si trova espresso in una storia naturale.



Figura 1 Joseph-Benoît Suvée, *L'invenzione del disegno*, 1791. Groeningemuseum, Bruges
Pd-art, Wikipedia Commons

Ermeneutica e iconologia

L'immagine guida avanzata con il racconto di Plinio il Vecchio offre gli elementi principali che orientano il lavoro. In questo senso, si articolano come segue nella ipotesi di indagine che è proposta: più in generale, il carattere tecnico delle immagini è ineludibile quando si vuole dare una definizione operativa di immagine capace di delimitarne il pur estesissimo ambito, come avviene d'altronde sin dagli inizi della storia dell'arte (Alberti, 2012). Inoltre,

questo carattere, e quindi il legame tra tecnica, immagini e senso, si sviluppa in una storia di lungo corso che, dalle prime pitture di Lascaux fino alle ultime tecnologie digitali, varia pur rivelando sempre la stessa differenza fondamentale degli esseri umani, ovvero quella loro seconda natura che è la cultura (Chiurazzi, 2021). In questo senso, se con il carattere tecnico troviamo la differenza specifica che distingue le immagini, con le immagini invece troviamo la differenza specifica che distingue gli esseri umani (Jonas, 1999).

Più in particolare, e in stretta relazione a queste più generali questioni, il carattere tecnico delle immagini, e dunque la possibilità della rappresentazione e del riconoscimento di un senso sul piano di un intervento artificiale, implica la necessità, giù su questo piano, della prospettiva ermeneutica. Ma nella misura in cui questo è il piano determinante del valore epistemologico delle immagini, allora, la prospettiva ermeneutica deve essere inclusa in ogni ordine di discorso critico su di esse. E con questa, anche la possibilità di interrogare, a partire dalle immagini, gli aspetti culturali e antropologici che sono loro essenzialmente inerenti.

Tra i differenti discorsi sulle immagini, però, la necessità di un lavoro ermeneutico sembra potersi applicare soprattutto alla ripresa e alla correzione del discorso iconologico. Da un lato, perché la comprensione critica delle immagini in relazione alla cultura è uno dei suoi tradizionali obiettivi, e perché la sua ripresa è indicata da diverse parti come una esigenza di metodo per indirizzare gli studi contemporanei sulla cultura visuale, i quali vorrebbero, in un certo senso, dominare o coordinare questi diversi discorsi sulle immagini. Dall'altro, perché proprio questa ripresa porta con sé degli elementi comuni di critica alla iconologia che possono essere presi in carico e giustificati più a fondo dagli elementi principali della prospettiva ermeneutica qui in gioco: come le considerazioni su una autonomia di senso delle immagini, libero dalla riduzione a quello della parola e a questo precedente, e su un valore che deciderebbe di questa loro relazione, così come di quella tra tutti i tipi di segno, in virtù di una relazione dialettica che lo determina tra ciò che sarebbe culturale e ciò che sarebbe invece naturale (Mitchell, 1987).

Per queste ragioni, la nostra ipotesi implica allora la possibilità di pensare una iconologia ermeneutica, il cui fine principale è comprendere il senso delle immagini, interpretarne il significato, e ciò partendo dal loro essenziale carattere tecnico. Vale a dire, in altri termini, assumendo come sua categoria centrale quella di artificialità, ponendola come un valore dialettico in relazione a quello di naturalità, ricavandovi gli altri aspetti e le altre condizioni necessarie delle immagini, e infine, interpretando da questi elementi la comprensione di sé degli esseri umani e lo sviluppo della cultura. Ma a questo punto, inclusa la

prospettiva ermeneutica in quella iconologica, e dato che il lavoro ermeneutico comincia sullo stesso piano di un intervento artificiale, in cui emerge la possibilità della rappresentazione, e che è come traccia – per ritornare al valore simbolico del disegno nella nostra immagine guida – la condizione di possibilità delle immagini, tutto questo ha un significato metodologico fondamentale.

Infatti, l'iconologia ermeneutica non deve pensare le immagini come un punto di partenza già acquisito, ma come risultato o effetto dinamico: sono cioè il momento in cui da una o più tracce combinate insieme, e dagli altri elementi con cui queste entrano in rapporto, si ottiene un significato quale intero a sé, e con ciò anche il suo autore e il relativo contesto. Questo intero vale come unità complessa che dispone – su di un piano esterno, comune, e materiale, a sua volta incluso come un elemento determinante – ognuna delle sue parti in relazione al riconoscimento che le tiene insieme, e questo riconoscimento in relazione a certe interpretazioni e certe intenzioni, intese come determinazioni di senso più ampie, relative ai modi con cui una cultura sceglie e determina i suoi valori e insieme sé stessa, ma limitate e determinate dalle possibilità di lasciare una traccia e dalle necessità che ne vincolano il significato. Ogni immagine si fa allora interpretare come un processo aperto, in cui un certo significato viene messo in relazione a possibili altri, questi variando a ogni variazione delle parti che dia un intero diverso e dunque un nuovo riconoscimento, e tutti i significati alla possibilità di questo riconoscimento, già nota con la distinzione dell'intervento artificiale che produce l'immagine.

Ma tutto ciò vuol dire che ogni immagine è già di per sé esito di quella interpretazione che essa stessa realizza nella propria dinamica, e che per essere compresa richiede di essere ripercorsa a ritroso. Richiede cioè una nuova interpretazione che ne rimetta in movimento il processo, risalendo dalla conclusa unità del suo significato, e mantenendola ferma, alle parti che la determinano in seguito alla traccia che ne ha aperto la possibilità, e da questa al momento iniziale e indeterminato in cui si affaccia il suo senso. Allora, in questo modo, l'iconologia ermeneutica deve sempre includere una storia di tutte e ciascuna immagine a partire dalla distinzione di una traccia, riconoscendo in questa un intervento artificiale, e comprendendo infine come dalla sua possibilità di senso è stata raggiunta la necessità di un certo significato. Deve così opporre alle immagini come punto di arrivo un elemento che vale come punto di partenza, per quanto ottenuto a ritroso, e concepire tale elemento in funzione della necessità di distinguere la differenza di un intervento artificiale. Dunque, deve pensarlo come ciò che non è già questo intervento, ma che ne è tuttavia in continuità e in rapporto, permettendo di distinguerlo oppure di ricondurlo a sé come misura e limite del suo significato. Infine, deve

collocarsi sul medesimo piano fondamentale dove si trova questa relazione, e fare partire già da qui il proprio lavoro di interpretazione. D'altronde, è esattamente in questo senso che la categoria di artificialità è posta in relazione dialettica a quella di naturalità: il carattere tecnico delle immagini distingue ciò che è artificiale da ciò che è naturale in quanto ciò che non è stato fatto dagli esseri umani, ma che in questa relazione guadagna il suo significato come sfondo indeterminato oppure come vincolo di ogni intervento. In questi termini, un simile elemento si può determinare come forma, se intesa come un grado minimo di significato, definito dai suoi aspetti materiali e plastici, e prima di qualsiasi distinzione di un intervento artificiale, sebbene a questo riferibile sotto certi aspetti. E il suo piano fondamentale è allora la percezione, perché è solamente qui che può essere colta la forma come possibilità di distinguere quella traccia che produce le immagini. Detto altrimenti, perché è proprio nella percezione che si dà la condizione di possibilità di ogni intervento artificiale: ovvero, la stessa distinzione della sua differenza.

Con tutto ciò, l'iconologia ermeneutica, e la sua necessità di una storia di tutte e ciascuna immagine a partire dalla distinzione di una traccia, implica nello specifico una storia delle forme (Bredekamp, 2019). E di questa è esempio fondamentale la ricerca di Bredekamp. A questo punto, la nostra ipotesi lascia così spazio alla esposizione e alla interpretazione del suo lavoro, verificando con questa la sua tenuta. Significativamente, questa ci riporta di nuovo a una storia naturale.

Una storia naturale delle forme¹

Per Bredekamp, ogni conoscenza comincia proprio sul piano della percezione, e le immagini ne sono la funzione fondamentale. La stessa cultura dipende da queste, e si definisce per prima cosa come ambito della loro organizzazione, ovvero come organizzazione di ciò che è visibile. Ma ciò che è visibile pone già da sé il suo ordine alla cultura, e ciò dipende esattamente dalla forma: è la loro somiglianza o diversità che predispone una prima serie di immagini riconoscibili in quanto tali, e dunque significative. La loro precedenza le pone sul piano della natura, come spazio in cui l'efficacia dei significati si impone da sé e prima di qualsiasi intervento. Per via di questa efficacia, la cultura riconosce la sua continuità con la natura, e nello stesso tempo, riconosce anche la sua differenza: è appunto quella caratteristica

¹ Quanto segue proviene dal riadattamento di un capitolo del mio libro (Quartesan, 2024) cui mi permetto di rinviare: "Le *Kunstkammer* o la storia naturale delle forme", pp. 79-91.

dell'artificialità delle immagini, che si presenta nella condizione minima del loro riconoscimento e della loro disposizione. In questo senso, riconoscere un'immagine a partire dalla somiglianza delle forme implica insieme una presa di consapevolezza di un intervento della cultura, che si sviluppa con il senso che cerca di dare loro, e con lo spazio che da qui crea per sé e con le sue produzioni. Questa dinamica è quella che definisce il medesimo ambito del visibile, e su cui la cultura organizza i suoi saperi, seguendo l'ordine degli ambiti che l'efficacia delle forme predispone, e completandolo con quanto produce poi da sé, in modo da costituire una vera e propria enciclopedia di conoscenze. In questo modo, per Bredekamp, per comprendere come una cultura si è organizzata con la propria enciclopedia di saperi, occorre anzitutto studiare il modo in cui l'efficacia delle forme ha disposto l'intervento della cultura: ossia, per l'appunto, è necessaria una storia naturale delle forme. In particolare, Bredekamp studia come il sapere moderno abbia guadagnato la sua configurazione, e quali ne siano stati i temi determinanti lungo il percorso di questa storia naturale. Significativamente, vi trova anche gli elementi che definiscono il compito e il metodo della storia dell'arte: la disciplina cioè che, come detto, dà la sua definizione di immagine a partire dal loro carattere tecnico, e da cui la stessa prospettiva iconologica deriva.

Non deve dunque sorprendere il titolo del testo con cui porta avanti questa ricerca, ossia *Nostalgia dell'antico e fascino per la macchina. Il futuro della storia dell'arte* (2020), dove si perde tuttavia, rispetto al titolo tedesco, il riferimento alla storia delle *Kunstkammer*, le camere dell'arte o camere delle meraviglie. Il ruolo storico delle *Kunstkammer* è legato a doppio filo con il futuro della storia dell'arte. La storia naturale delle forme comincia con le *Kunstkammer*, come primo spazio in cui si è riconosciuta l'efficacia dell'ambito di ciò che è visibile, e in cui questo è stato ordinato secondo quanto la somiglianza delle forme mostrava, ottenendo la consapevolezza del loro ordine, e preparando l'enciclopedia dei saperi della modernità. Perché si ottenesse questa organizzazione, erano necessarie la raccolta, la collezione, e l'esibizione – secondo un certo senso, che fosse significativo – delle forme naturali e di quelle artificiali. E questi sono gli elementi metodologici con cui inizia anche la storia dell'arte: la storia delle *Kunstkammer* vale allora come storia critica delle origini e delle possibilità della storia dell'arte. In questo senso, la storia dell'arte è la prima pagina dell'enciclopedia dei saperi della modernità come presa di consapevolezza della storia delle forme da cui deriva. Più precisamente, è il riconoscimento della storicità delle forme. Con le *Kunstkammer*, Bredekamp vede come è la nozione di storicità a emergere dall'organizzazione del visibile, e come questo sia l'elemento chiave con cui la

cultura moderna ottiene la consapevolezza di sé e dei suoi saperi. Le conseguenze più importanti di ciò si riversano nell'ambito del sapere scientifico e naturale, che è posto in continuità con la storia dell'arte, e ciò proprio in virtù dell'idea di storicità delle forme, per cui anche la natura inizia a essere vista dalla prospettiva storica. Bredekamp riconosce come questa prospettiva sia stata guadagnata appunto con l'esperienza visiva delle *Kunstkammer*. Per un lungo periodo, la storia naturale non era intesa infatti come storia della natura e come studio del suo sviluppo e cambiamento, bensì come descrizione del suo stato di fatto. Le sue forme non avevano una prospettiva temporale, e venivano solamente descritte nelle loro particolarità. Questa visione era passata nel pensiero cristiano, e aveva incontrato la cronologia mosaica della creazione. Un primo superamento di questa concezione descrittiva e fissa della storia naturale è avvenuto con Kant, che nel saggio *Über die verschiedenen Rassen der Menschen* del 1775 aveva proposto una divisione tra componente descrittiva e storica della natura. Ma questa, per Bredekamp, riportava alle stesse esperienze delle *Kunstkammer*.

In questa esperienza, secondo Bredekamp, ha giocato un ruolo fondamentale la statuaria antica: essendo concepite e collocate come un termine di passaggio tra forme naturali e artificiali, hanno dato una dinamica allo sguardo sulla natura, che ha definito la storicità delle forme naturali. Le sculture antiche – che hanno mediato, nelle collezioni, anche l'inserimento di macchine, automi e prodotti della tecnica moderna – rimandavano a quella somma di saperi umani, che sviluppati nel corso della storia, veicolavano la consapevolezza della necessità di un tempo storico per progredire. Le sculture, poste dall'altra parte in continuità con le forme naturali, dal momento che erano inizialmente incluse nella categoria dei fossili – siccome venivano come loro ritrovate nel terreno, e sembravano avere una filiazione sia naturale che artificiale – trasferivano dalle forme artificiali della tecnica a quelle naturali questa consapevolezza. E tutto ciò aveva portato a pensare, sia nell'ambito della teoria dell'arte che in quello delle scienze naturali, che le opere d'arte giocassero il ruolo di intermediario tra natura e tecnica, e dunque tra natura e capacità creative degli uomini. Il carattere artificiale delle forme, e con questo, il riconoscimento di sé della cultura, era colto sulla base del significato delle forme naturali con cui si vedeva in continuità. Il loro senso – che è principalmente quello della storicità – era però orientato dalla differenza che il carattere artificiale e il riconoscimento di sé della cultura vi implicavano.

Bredekamp ha visto confermate queste idee in uno dei primi testi sulle *Kunstkammer*, il *Musaeum Metallicum* di Ulisse Aldrovandi, pubblicato postumo nel 1648. Aldrovandi attribuiva alla natura la capacità di produrre opere

plastiche, e poneva le serie di statue antiche come passaggio tra forme naturali e artificiali. La scultura antica collegava la preistoria al presente, e determinava la disposizione spaziale delle collezioni che ha definito l'ordine concettuale con cui per la prima volta è stata concepita una trasformazione delle forme naturali. In questa disposizione, la tecnica era inclusa nella continuità tra ambito naturale e artificiale. Le macchine e gli automi vi aggiungevano tuttavia la convinzione di un carattere di novità dei tempi moderni, e nello stesso tempo evidenziavano la grandezza di quelli antichi. Il potere della tecnica aggiungeva però un ulteriore elemento decisivo: la possibilità di modificare la natura. Tema che si è tradotto nell'iconografia dei collezionisti, che diventavano in questo modo anche consapevoli del loro potere, e nei più importanti lavori critici sulle *Kunstkammer*, come *l'Idea di Teatro* di Giulio Camillo, in cui in un modello ideale di museo è posto un ritratto sopra le arti che occupano il rango più alto nella disposizione di tutte le forme: tanto le arti quanto la natura ottenevano valore in relazione alle facoltà del soggetto, prefigurando così il suo ruolo preminente per il sapere moderno, sia in senso politico che epistemologico. Declinando anche, in questo modo, ciò che implicava il valore di artificialità delle immagini che permetteva la disposizione del significato delle forme naturali. Vale a dire, appunto, il riconoscimento di sé.

Per Bredekamp, questo percorso produce anche un cambiamento profondo nella concezione della fisica. Se prima la fisica era una conoscenza contemplativa dei movimenti del cielo e della Terra, mentre la meccanica era invece una parte della produzione artigianale, di nessun valore propriamente scientifico, nelle *Kunstkammer* la meccanica iniziava a essere pensata come una parte fondamentale della fisica. Da qui, il pensiero scientifico è proceduto includendo, nella sua visione del cosmo basata su numeri, pesi e misure, anche la prospettiva tecnica e pratica della meccanica, già sviluppata nelle teorie dell'arte e nelle pratiche artigianali. Bredekamp rintraccia questo motivo nell'*Iconologia* di Cesare Ripa, valida, non a caso, come compendio iconico dell'enciclopedia dei saperi del tempo, e in cui la metafisica, la regina delle scienze, veniva rappresentata con globo e pendolo, cioè con quegli strumenti che erano divenuti il simbolo dell'operare tecnico della scienza.

La storia naturale delle forme evolve insieme allo stesso sviluppo delle *Kunstkammer*, e secondo una struttura dinamica le cui componenti essenziali sono le forme naturali, la scultura antica, le opere d'arte, le macchine e gli automi. La storicità delle forme emergeva nel momento in cui questi elementi non organizzavano solamente la disposizione spaziale (e visuale) delle *Kunstkammer*, ma l'ordine temporale della conoscenza dei loro ambiti: nella continuità di questi elementi, il carattere di successione storica delle conoscenze

utili per il riconoscimento, l'attribuzione di valore (sculture antiche e opere d'arte) e la produzione (macchine e automi) degli elementi artificiali, si era trasferito nell'ambito delle scienze naturali insieme con il bagaglio di riflessioni su quei saperi pratici che erano appartenuti fino ad allora all'ambito artistico e artigianale. In questo passaggio, le *Kunstkammer* diventavano veri e propri laboratori di ricerca, dove il sapere era prodotto in modo sperimentale, e da cui si apriva la via verso le accademie scientifiche europee, con le loro nuove esigenze di metodo e di organizzazione del sapere.

Con tutto ciò, Bredekamp si confronta allora con uno degli autori protagonisti delle nuove riflessioni metodologiche del sapere scientifico moderno: Francis Bacon, che più volte si era riferito nei suoi lavori alle *Kunstkammer*. Già nella sua *Instauratio Magna*, Bacon aveva fatto riferimento alle *Kunstkammer* per definire gli obiettivi del proprio lavoro, e ricavare le categorie di classificazione degli oggetti che descriveva. Ma è nei suoi lavori *Advancement of learning* e *Novum Organum*, che Bredekamp ha rintracciato le ragioni più significative di questi suoi riferimenti. Nel primo, Bacon aveva ordinato la natura in tre differenti ambiti: la natura normalmente formata; la natura che varia di forma; e la natura lavorata. Il primo genere descriveva le specie della creazione, il secondo quelle che hanno subito aberrazioni; e il terzo la materia che ha ricevuto degli interventi artificiali. Il primo ambito è quello di minerali, vegetali e animali che non hanno avuto dei cambiamenti durante la storia; il secondo è quello delle forme naturali che hanno deviato in maniera casuale rispetto alle norme della creazione, e pur non costituendo nuove specie, testimoniano lo sforzo creativo della natura; e infine, quello delle arti intese come tecniche che possono trasformare la natura. Bredekamp vede come la divisione in questi ambiti segua la stessa organizzazione della *Kunstkammer*. In *Novum Organum*, Bredekamp ritrova invece i motivi della giustificazione teorica di questa divisione. Il motivo più rilevante è nel passaggio dal secondo al terzo ordine di natura: questo si dà senza netta cesura, e si definisce come il controllo per mezzo dell'arte dei cambiamenti della natura. Le forme casuali della natura non hanno differenze essenziali con le creazioni artistiche e sono in stretta relazione reciproca. Per Bacon, questa relazione è quella tra errore e correzione: l'arte corregge la creatività della natura, e la guida verso forme più efficaci, garantendone il successo delle trasformazioni. Secondo Bredekamp, questo è il motivo più rilevante perché conferma la struttura dinamica con cui pensa la storia delle *Kunstkammer*. Bacon include con continuità l'arte nella storia naturale, per comprenderla meglio e aggiornarne i metodi di indagine. Con questo, Bredekamp interpreta di nuovo il carattere di artificialità delle forme: il riconoscimento dell'artificialità della forma vale appunto come il

riconoscimento del minimo intervento che si può fare sulle forme naturali – fosse soltanto quello della comparazione e dell’organizzazione – e che per questo le rende riconoscibili in quanto immagini, e rende disponibile la comprensione del loro significato. Ma con Bacone diventa chiara la funzione che in ciò ha l’arte: il valore della storia naturale delle forme è rendere evidente il punto in cui diventa possibile intervenire sulle forme naturali, e di conseguenza diventa necessario ritrovare il senso del loro significato. L’arte ha la funzione di mediazione e offre le ragioni per la prima riflessione sul possibile intervento, trasferendo i propri temi di comprensione per dare un senso al significato della natura. Il sapere moderno, con la propria concezione di natura, si è allora costituito a partire dalla capacità di creare forme sviluppata con le produzioni della tradizione artistica, e con le sue conoscenze tecniche, pratiche e teoriche. Con lo schema che Bredekamp ha usato per la storia delle *Kunstkammer*, il sapere moderno si è configurato percorrendo a ritroso la serie degli elementi di forme naturali, scultura antica, opere d’arte, macchine e automi, riconoscendo le prime a partire dai successivi elementi. Il sapere moderno si è cioè organizzato pensando la continuità della storia naturale delle forme con il presupposto della loro realizzazione nell’artificialità e quindi nell’intervento dell’uomo.

Lo schema di Bredekamp è però significativo perché dispone non soltanto di un valore di continuità, ma anche di quello di discontinuità. La rottura della continuità degli elementi dello schema è altrettanto rivelativa dello sviluppo storico della cultura, e della sua organizzazione del sapere. Con ciò, la storia naturale delle forme diventa la misura in relazione a cui le posizioni dell’arte e delle tecniche (in rapporto con la natura) spostano gli equilibri di sistema dell’enciclopedia di saperi. In questo senso, anche la fine e la dispersione delle *Kunstkammer* – che si basavano sulla continuità di questo schema – sono un evento importante e ricco di conseguenze. A questo proposito, Bredekamp individua il decisivo momento di rottura nel XVIII secolo. In qualche modo, la continuità di forme, che aveva avuto nelle disposizioni visuali delle *Kunstkammer* la propria condizione di possibilità, si rompe e produce nello stesso istante una vera e propria crisi morfologica e iconologica del sapere. Senza una continuità di fondo con la natura, permessa dalla continuità delle forme artificiali con quelle naturali, le arti e le tecniche, che prima la rendevano comprensibile, producevano ora un abisso con la natura: si avviavano verso una pretesa di autonomia che non solo oscurava la comprensione più profonda dell’arte, ma rendeva anche meno accessibile e intuitiva la stessa possibilità di un’organizzazione complessiva e organica dei saperi. La rottura dello schema ha quindi causato prima la separazione delle arti dalla natura, e poi la divisione

interna tra arti meccaniche e libere. Tra le conseguenze di questa rottura, Bredekamp ha visto come si è prodotto un conflitto che ha coinvolto la cultura tedesca, attenta allo sviluppo tecnico e meccanico delle arti, e quella italiana, più attenta allo studio e alla preservazione delle arti antiche. Questo conflitto traduceva nella coscienza delle culture nazionali il più generale scontro, consentito dalla rottura dello schema e dalla separazione delle arti tra di loro (e con la natura), tra utilitarismo e libero sviluppo delle arti. Per Bredekamp, si preparava qui il terreno per la famosa *querelle des anciens et des modernes* nata con Charles Perrault. La teoria dell'arte assorbiva in sé il tema della rottura della precedente unità concettuale tra arti, tecnica, e natura, e lo traduceva nei valori di progresso e utilità. E anche questo aveva le sue implicazioni, di nuovo, sulla concezione di storicità: gli antichi non erano più il termine di mediazione necessario tra forme naturali e artificiali, ma erano invece una fase precedente, e di valore inferiore, superata dal progresso della tecnica moderna.

Per tornare alla storia delle *Kunstkammer*, tutto ciò vale come conseguenza e causa della loro dispersione: la separazione dalla natura della tecnica e delle arti libere ha infatti decretato la fine della loro funzione di esposizione globale e unitaria della realtà. Dalla loro dispersione sono poi sorte le collezioni specializzate di oggetti naturali e tecnici, che non erano però più in grado di organizzare una conoscenza effettivamente enciclopedica. Per Bredekamp, questa capacità dipendeva proprio dall'efficacia visuale delle forme, che garantiva all'ambito di ciò che è visibile, e allo sguardo che lo organizzava, il ruolo essenziale di giustificare l'ordine enciclopedico dei saperi di una cultura. In questo senso, la rottura dello schema di forme naturali, scultura antica, opere d'arte, macchine e automi, e la crisi morfologica e iconologica della conoscenza che ne è seguita, corrisponde a un fallimento dello sguardo e della stessa efficacia visuale delle forme come criterio di organizzazione del sapere. La storia naturale delle forme veniva così sostituita da riflessioni di ordine funzionale: vale a dire, le forme artificiali non erano più riconducibili a uno sfondo comune di possibilità, e a un primo e fondamentale ambito di efficacia di significati, e viceversa loro non lo rendevano più accessibile e comprensibile. Le forme artificiali venivano pensate ora in base alla loro funzione e ai loro obiettivi. Nelle collezioni specializzate che sostituivano le *Kunstkammer*, infatti, gli oggetti venivano raggruppati con criteri funzionali e tipologici, e così veniva negata allo sguardo la possibilità delle associazioni che percorrevano le somiglianze abolendo i confini – primo tra tutti, quello di natura e cultura – tra le diverse specie di oggetti.

Per Bredekamp, questa educazione degli sguardi tipica delle *Kunstkammer*, che dalla somiglianza delle forme generava un'organizzazione

significativa della conoscenza, non era però andata perduta, ma si era trasferita nelle prospettive e nei metodi delle scienze della vita, della psicoanalisi e soprattutto dell'iconologia. Questo è decisivo: infatti, se l'iconologia proviene dalla storia dell'arte, e se la storia delle *Kunstkammer* è legata a doppio filo con il futuro di questa, ma ancora, se la storia naturale delle forme è la storia critica delle sue origini, allora tutto quanto è stato detto vale come la giustificazione fondamentale di una ripresa e di un rinnovamento proprio del discorso iconologico. E ciò passa tanto dalla sua inclusione di una prospettiva ermeneutica, come più sopra, quanto soprattutto dalla sua capacità di proporre una critica della storia dell'arte che ne riveli i limiti e che recuperi i suoi obiettivi e le sue possibilità originarie. E queste corrispondono esattamente al punto di vista della storia naturale delle forme. Pertanto, quale ultimo aspetto di questa storia, Bredekamp vi ripercorre infine anche le tappe che hanno condotto alla costituzione della storia dell'arte come disciplina specifica. Ma a questo riguardo, è di nuovo determinante quella crisi morfologica e iconologica del sapere che è corrisposta alla dissoluzione delle *Kunstkammer*. Come ulteriore conseguenza, queste hanno infatti portato a un evento decisivo per la nascita della storia dell'arte come disciplina moderna. Ovvero, l'istituzione del museo. Questo evento è decisivo perché è sorta insieme la coscienza estetica, che è stata responsabile del depotenziamento dell'immagine, del suo confinamento entro i limiti dell'arte quale bella apparenza, e della considerazione dell'arte come fenomeno autonomo e chiuso tra le mura dei musei. Anche di questo rende conto lo schema con cui Bredekamp ha letto la storia delle *Kunstkammer*: La catena degli elementi si spezza però qui sul punto della scultura antica. È con lo studio delle sculture antiche di Winckelmann, a Villa Albani, che la storia dell'arte prende la strada dell'autonomia dell'arte e si chiude entro i limiti del fenomeno artistico. In Winckelmann, tuttavia, se la funzione artistica non è più in relazione con la natura, mantiene ancora il legame con la dimensione politica. Ma questo è dovuto alla separazione degli ambiti di libertà e utilità che la rottura del legame tra arte e tecnica, e di queste con la natura, aveva creato. Di conseguenza, il valore politico dell'arte non è che la testimonianza della libertà a cui la bellezza rimanda come sua condizione di possibilità, e secondo un'ideale che afferma come la nostalgia degli antichi sia l'unico modo di rapportarsi a un passato ormai irraggiungibile e di pensare questa bellezza. Con la *Storia dell'arte nell'antichità*, Winckelmann aveva studiato le opere antiche con criteri stilistici, e con descrizioni e classificazioni basate sulla storia dello stile, riportando questo solo alla questione del valore puramente estetico. Quello sguardo dinamico delle somiglianze tipico delle *Kunstkammer* veniva isolato e considerato valido soltanto per l'arte come fenomeno a sé. Ma per Bredekamp,

per recuperarne effettivamente il suo valore, è necessario riconoscere come l'isolamento dell'arte e la sua autonomia altro non sono che un determinato momento storico, che dipende per l'appunto da una crisi morfologica e iconologica dei saperi. E questo momento storico corrisponde d'altronde a un generale isolamento di ogni sapere, dove la coscienza estetica va insieme e di pari passo con una progressiva specializzazione delle scienze.

Per Bredekamp, la storia dell'arte deve prendere consapevolezza di ciò per liberare il vero valore di ogni fenomeno artistico. E questo valore riguarda esattamente la riattivazione di quel potere dello sguardo che è agli inizi della storia naturale delle forme. Ma l'iconologia, allora, deve ricordare alla storia dell'arte che questo è il suo stesso inizio, e deve educare di nuovo a questo sguardo. E la prospettiva ermeneutica avrà allora guadagnato con ciò il terreno fondamentale per esercitare la comprensione del senso lì dove davvero nasce

ivan.quartesan@unito.it

Bibliografia

- Platone, *Protagora*, Rizzoli: 2010
 Platone, *Repubblica*, Rizzoli: 2007
 Plinio, *Storia naturale*, Einaudi: 1982
 Alberti, L. B., *De pictura*, Polistampa: 2012
 Chiurazzi, G., *Seconda Natura*, Rosenberg & Sellier: 2021
 Jonas, H., *Organismo e libertà*, Einaudi: 1999
 Quartesan, I., *La nuova iconologia di Horst Bredekamp. Storia dell'arte, morfologia, e il potere delle immagini*, Mimesis: 2024
 Wittgenstein, L., *Ricerche Filosofiche*, Einaudi: 2009
 Mitchell, W. J. T., *Iconology. Image, text, ideology*, Chicago UP: 1987
 Bredekamp, H., *Nostalgia dell'antico e fascino per la macchina*, il Saggiatore: 2020
 Bredekamp, H., *Art History and Prehistoric Art. Rethinking their Relationship in the Light of New Observations*, The Gerson Lectures Foundation: 2019

Ivan Quartesan è dottorando di ricerca presso il Consorzio di Filosofia del Nord-Ovest (FINO, Università Torino). Si occupa attualmente di studi visuali, iconologia e morfologia filosofica. Tra le sue pubblicazioni, si segnala il saggio *La nuova iconologia di Horst Bredekamp. Storia dell'arte, morfologia e il potere delle immagini* (Mimesis, 2024).

Dal parassitismo alla simbiosi.

Alcune considerazioni su tecnica ed ermeneutica a partire dal *Don Giovanni* di Molière e Michel Serres

RICCARDO VALENTI

(Università Ca' Foscari)

By Parasitism to Symbiosis. Some Considerations on Technics and Hermeneutics from Molière's and Michel Serres's Don Juan

Abstract: This lecture is a deep dive into the figure of the parasite in Michel Serre's works. In this context, the parasite's paradigmatic role illuminates human nature. As Serres asserts, humans naturally exhibit parasitic behaviour: they steal, consume others' food, and ultimately, live off the efforts of other subjects. However, the real intellectual challenge lies for Serres in understanding that parasitic behaviour is not fixed and has the potential to transform for the better. This is the intriguing proposition that Serres hints at in *The Natural Contract*. Our contribution concludes with a rigorous commentary on these profound considerations.

Keywords: Parasite, Dom Juan, Serres, Technics, Hermeneutics

1. Introduzione.

Il problema del male

Michel Serres (1930-2019) è stato un pensatore poliedrico e attivo su più fronti. Noto soprattutto per la pubblicazione dei cinque volumi di *Hermès*, la sua produzione ha toccato, tra le altre cose, temi inerenti alla filosofia della comunicazione, della tecnologia, così come all'epistemologia e alla sociologia.

In questo contributo ci concentreremo su alcuni elementi della sua antropologia e, in particolare, sulla figura emblematica del 'parassita'. Nel dettaglio, ne tratteremo qui in relazione al celebre personaggio del Don Giovanni, per come quest'ultimo viene raccontato nell'opera di Molière e quindi nell'interpretazione di Serres, appunto, nella conclusione del primo tomo del personale 'Pentateuco' (Serres 2022b, 359-80¹). In questo studio ci soffermeremo sulle descrizioni fornite all'indirizzo di questa maschera, cercando di individuarne il comportamento parassitario, ugualmente presente nella commedia francese che nella sua trasposizione critica compiuta ad opera del filosofo. Questo ingrandimento, finora inedito e non proposto perspicuamente da altri studiosi dell'opera di Serres, si rende a nostro parere utile, come quello offerto all'indirizzo del *Tartuffe*², al fine di presentare un altro volto del parassitismo nello studio di Serres e della sua mal celata 'ipocrisia', solitudine o, addirittura, spassionato egoismo. Occorrerà quindi chiarire, in primo luogo, chi sia il parassita nell'antropologia serresiana, come si comporti e, conseguentemente, mostrare come l'azione umana sia da ricondursi, in ultimo e nella sua interezza, a logiche parassitarie e di generale sopruso.

Impiegando il termine di parassita, ruolo cui Serres riserva addirittura una monografia (Serres 2022a), che egli definisce, non casualmente, "il libro del problema del male" (Serres 2022a, 119), l'autore desidera infatti tratteggiare un modo di essere, di produrre e di consumare proprio all'essere umano e in

¹ *Le Dom Juan ou la naissance de la comédie* è un testo apparso per la prima volta in «Critiques» nel marzo del 1968 (251-63) e successivamente è stato accorpato, appunto, in conclusione al primo volume della raccolta *Hermès*. Il parassitismo – soprattutto serresiano – è stato di recente oggetto di studio e dibattito. Tale fermento si è concretizzato, nel nostro paese, nella pubblicazione del settimo volume della rivista *Kaiak*, esplicitamente dedicato a questo tema. Qui come altrove, nonostante i bei contributi pubblicati e aventi come oggetto questo tema (Pelgreffi 2022; Polizzi 2022), anche in modo incidentale (Kroth 2022), non si registra una particolare attenzione al lavoro di Serres consacrato al Don Giovanni. Quest'ultimo, a nostro avviso, per originaria data di apparizione e indiscussa originalità, rappresenta un luogo di riflessione fondamentale per comprendere la genia del successivo indirizzo di studio dell'autore, ed è anche per questa ragione che ne forniamo in questa sede un compendio al fine di avvalorare la nostra tesi.

² Cfr. Serres 1984, 14.

contrapposizione dell'agire dell'animale, ovvero l'essere interamente naturale e genuinamente distante dalla corruzione dei nostri costumi³. L'uomo di Serres, come essere tecnico o dotato di tecnica, fa costante uso dell'inganno per trarre vantaggio dallo svantaggio altrui, per fare, cioè, dello svantaggio altrui un proprio vantaggio 'economicamente' e direttamente corrispondente. Si tratta però di un meccanismo, per Serres, tanto soggiacente alle modalità di produzione e riproduzione di cui facciamo uso, come cittadini di paesi occidentali e collocati all'interno di un'economia capitalistica di mercato, quanto della nostra più intima essenza e quindi etica, come evidente nella figura del Don Giovanni e della sua ipocrisia, sulla quale porremo la nostra attenzione, una virtù, quest'ultima, Molière gli fa dire in conclusione della sua commedia, che "di sua mano chiude la bocca a tutti, e si gode in pace la più sovrana delle impunità" (Molière 2004, 239). Se, nell'opera di Molière, proveremo a mostrare, il Don Giovanni è l'impostore, ovvero la figura più bieca e meschina dalla quale il suo pubblico deve prendere nettamente le distanze pena il castigo divino, rappresentato dalla Statua del Commendatore ucciso che conduce a "una morte funesta" colui che mostra "disprezzo della misericordia di Dio" (Molière 2004, 251), in quella di Serres, invece, il Don Giovanni è l'uomo stesso, nella sua generalità, un uomo o un'umanità da cambiare per essere consapevolmente emendata dal proprio parassitismo e ipocrisia costitutiva.

La teodicea di Serres, infatti, tenteremo di chiarire nella seconda e conclusiva parte di questo saggio, apre anche ad una via percorribile di redenzione, nella stipula de *Il contratto naturale* (Serres 2019) che lega gli uomini nella possibilità di stare assieme altrimenti, senza più commettere ingiustizie a danni di terzi o della 'Terra' stessa, da un punto di vista questa volta ambientale ed ecologico (cfr. Darmon 2021, 28). Se l'uomo opera il male per natura, servendosi meschinamente della tecnica di cui è maestro indiscusso, è attraverso una diversa cultura che questi può apprendere a trasformare in "simbionti" coloro che si sono riconosciuti come "parassiti di un tempo", e

³ Questo risulta a nostro avviso evidente nonostante il fatto l'autore impieghi spesso descrizioni che fanno uso di illustrazioni di comportamenti animali per descrivere le condotte deprecabili di cui si macchia piuttosto l'uomo, come avviene, ad esempio, nella lettura allegorica delle *Fables* di La Fontaine, cui viene riconosciuto un vero e proprio "potere euristico" nella prosa di Serres (Darmon 2021, 12). Le favole di La Fontaine, per Serres, hanno infatti il singolare merito di esprimere "qualcosa di fondamentale sull'umano, sui rapporti di dominio, di seduzione, di adescamento" (Darmon 2021, 16), caratteri di cui, di fatto, siamo i soli a renderci protagonisti in natura, e di cui non è ovviamente il caso di tacciare la cicala, o il topo che siede 'a tavola' e invita a pranzo i suoi conspecifici.

sono dunque disposti a cambiare per il meglio (Serres 2019, 49). Lo spazio fisico e politico conteso nell'imperversare delle guerre, per esempio, come i cambiamenti climatici e le sovversioni cui la Terra ci costringe, ogni giorno, a fare i conti, sono tragiche evoluzioni che fanno pensare e dovrebbero indurre alla felice eventualità dell'abbandono delle antiche logiche di supremazia e alla conseguente ed auspicabile adozione di comportamenti più responsabili e virtuosi nei confronti dei nostri vicini e dei i nostri "ospiti" (Serres 2019, 49). Il nostro contributo si chiude quindi con il commento offerto a queste considerazioni, mostrando come la tecnica parassitaria necessiti di un momento di riflessione e trasformazione per farsi morigerata, quando avremo abbandonato il nostro naturale 'dongiovannismo' e l'ipocrisia che lo sostiene. Una volta stabilite le linee interpretative attraverso le quali il nostro studio si snoda, cerchiamo di individuare ora chi sia e cosa distingue il 'parassita' che è l'uomo nel pensiero di Serres.

2. *Chi è il parassita?*

L'esempio de Il mal sano

Come detto nel paragrafo di apertura l'uomo è, per Serres, un essere approfittatore che tende ad espropriare altri esseri, a fare suo ciò che non lo è per garantire il proprio sostentamento, e questo non necessariamente a partire da uno stato di povertà iniziale o congenito sfavore. Tale carattere si rispecchia in una molteplicità di ambiti di vita, privata come pubblica, e, sopra ogni cosa, nel lavoro e nell'economia che lo regola. L'uomo conduce dal primo giorno una vita violenta, è già da subito immerso in un universo di naturale sopraffazione. Esso sfrutta ugualmente le donne e gli altri uomini, gli animali di cui si nutre così come la terra che lo accoglie, depredandola delle sue ricchezze e non restituendo nulla in cambio se non la promessa del proseguimento indefesso della sua progressiva spoliazione. "Tutti" su questo pianeta, osserva Serres leggendo il testo delle *Fables* di La Fontaine, gli animali, le piante e i corpi inanimati, "danno all'uomo, che non rende mai niente" (Serres 2022b, 49). L'uomo opera, infatti, per "neghentropia" (Serres 2022b, 205; cfr. Serres 1974, 46, 61-62; Serres 1977), afferma a più riprese l'autore servendosi di questo termine derivato dalla fisica. Egli agisce infatti consumando e sottraendo le risorse di altri esseri viventi e non. L'uomo produce un 'meno', è fautore di un'economia negativa e sommamente consuntiva.

L'uomo è un essere contaminante ed invasivo, che 'sporca' per possedere, afferma l'autore propriamente ne *Il mal sano* (Serres 2009)⁴. "Per appropriarsi di qualcosa", osserva infatti Serres, il corpo dell'uomo "lascia delle tracce personali" e, così facendo, "*la proprietà si acquista e si conserva con la sporcizia*" e con la sua inevitabile emanazione, o, meglio, "la proprietà è ciò che è sporco" (Serres 2009, 10), ciò su cui l'uomo pone il proprio marchio, la propria cifra 'specificata', come in questo testo chiariscono le illustrazioni – invero poco edificanti, ma efficaci – della saliva, del sangue e dello sperma. In modo simile si deve essere realizzata, secondo Serres e con Rousseau, l'invenzione della proprietà privata e, con essa, la graduale riduzione dell'*ager publicus* a vantaggio del possesso del privato cittadino (ma a detrimento del 'naturale' prosperare della comunità primitiva). Ciò che è mio è ciò che non è tuo, e ciò che è tuo è ciò che non può essere mio. Come evidente oggi nelle pratiche degli *squatters*, occupando spazi, come erigendo conche naturali al ruolo culturale di "tane"⁵ o rifugi anche di fortuna (Serres 2009, 15), ricavati, l'uomo si appropria di ciò che non gli appartiene, commenta Serres, e lo fa escludendo simili e dissimili da una superficie terrestre ora di nuova ed esclusiva competenza. Se però nell'antichità l'"appropriazione", osserva questa volta il Serres antropologo ed etnografo, si effettuava direttamente e mediante l'apposizione e il mantenimento di "deiezioni" o sepolture in un dato territorio garantendone, così facendo, la conservazione del possesso e dell'usufrutto anche attraverso più generazioni di individui afferenti alla stessa *gens*, con la modernità, il 'furto' che è la proprietà privata si effettua con la "dura dolcezza" della "firme sulle pagine", con la "sigla" (Serres 2009, 33), come avviene anche nel caso *griffes* o marche di vestiti alla moda che indossiamo nel quotidiano e che prendiamo a prestito.

Così, commenta l'autore, noi "viviamo e mangiamo come parassiti di questo mondo" (Serres 2009, 37) e ne calchiamo il solco "solo in qualità di affittuari", e mai di degni possessori (Serres 2009, 38). O, ancora, approfondendo questa volta le tecniche di produzione e consumo di energia che ci consentono con agio di vivere nelle nostre città, esse, termodinamicamente, commenta Serres, "portano lo stesso nome di deiezioni", di sistemi di espulsione di "ceneri e scorie", come "macchine *fabbrica-rifiuti*" (Serres 2009, 52), che non fanno che ripetere la stessa logica 'digerente' propria alla 'sporco'

⁴ *Le mal propre*, titolo dell'originale francese, mira proprio a rendere il senso di una curiosa ambivalenza semantica posta dall'aggettivo francese *propre* che, come nota Schiano di Pepe, significa a un tempo 'pulito' e 'proprio'.

⁵ Traduzione leggermente modificata.

e alla sua diffusione, come lampante nell'esempio del consumo delle risorse non rinnovabili, su tutte il petrolio e la "combustione" che ne preclude di diritto e di fatto ogni possibilità di rinnovamento e riutilizzo (Serres 2009, 77). L'uomo espelle, scarica, si libera delle cose una volta esaurito il loro possibile o concepibile uso. È a partire da quest'intendimento che Serres mira, nel suo lavoro, alla definizione di una "epistemologia parassita" (Serres 2022b, 42), nel tentativo di comprendere la logica perversa di questo andamento consuntivo e apparentemente "senza ritorno" (Serres 2022b, 50), proprio come il "flusso di un fiume" (Serres 2022b, 219), e di proporre, invece, e in maniera conseguente, alcune possibilità per effettuare il suo superamento, alla luce della sua irreprensibile condanna (frutto, anche, della sua insostenibilità ecologica, come tristemente sempre più evidente). Ma chi è, per Serres, il parassita che è l'uomo? Come trae profitto dal danno altrui? Come vive, abusivamente, sulle spalle degli effettivi contribuenti nell'economia della vita, su scala più ampia?

Il parassita è colui che inganna, che non restituisce, come detto, o che restituisce altrimenti. Il parassita è un imbonitore, un ciarlatano, dice Serres, che "scambia buoni bocconi con belle parole, paga il suo pasto" ma, fondamentalmente, "lo compra con la moneta della lingua" (Serres 2022a, 59), proprio come il Don Giovanni, diremo tra poco. Il parassita, aggiunge Serres, "non mangia come gli altri", non baratta, ma "scambia la moneta", dando "voce contro la sostanza, il gassoso contro il solido", la "sovrastuttura contro l'infrastruttura", ciò che non conta affatto contro ciò che conta davvero (Serres 2022a, 60)⁶. Il parassita è colui che perturba, che inquina lo scambio regolare dei viventi inficiandone la qualità, obbligando i contraenti ad accettare un "patto ingiusto" (Serres 2022a, 61) in virtù della sua indiscutibile forza coercitiva e naturalmente prepotente. Ma il parassita è anche, per Serres, il presidio del commercio, la bilancia per mezzo della quale il traffico pur si effettua. Il parassita è un "terzo escluso" (Serres 2022a, 248) che però è sempre lì, dal primo momento in cui il mercato si istituisce. Il parassita è logicamente espulso ma curiosamente mantenuto, come lo sono lo "straniero" o il "nemico" da cui ci si guarda, come colui che nel "dialogo" (Serres 2022a, 81) c'è ma non è attualmente compreso nella nostra conversazione. È il fuori che rende ragione del dentro, l'ingiustizia o la sua minaccia lo spauracchio che fa sì ci si prepari a

⁶ Le parole sono "falsa moneta", promessa di credito impossibile da riscuotere (Rousset 2012, 89). Ma quest'ultima è anche un "mezzo utile a sedurre" o, ancora, un'"arma formidabile" quando messa in mano all'ipocrita (Zaragoza 2006, 125). Anche per questo, vedremo nel seguito, Serres ricusa le parole e il loro peso ambiguo per il riconoscimento legale di un contratto, ribaltando, in un certo senso, il dongiovannismo insito altresì nel nostro modo di ragionare e intendere l'essere cogente dell'impegno informale cui la parola in ultimo non ci obbliga affatto.

condurre più accortamente i nostri commerci, tentando di tenere fuori gli scrocconi, legiferando contro coloro che traggono il loro utile, specularmente, dalla nostra sventura, come fa il Don Giovanni, ad esempio, con le donne di cui sistematicamente compromette la virtù.

Sovente associato al “rumore” (Serres 2022a, 117, 51, 56, 136-137; Serres 1972, 184-194; Serres 1974, 24), che contorna il suono, come all’erba cattiva e perimetrata dal recinto che protegge, invece, quella buona e coltivabile, il parassitismo è, per Serres, il disvalore proprio al nostro stato di natura, questa volta *contra* Rousseau, un peccato cui cadiamo preda quando non poniamo freno alla nostra cupidigia, quando non ci riconosciamo in qualità di usurpatori nati⁷. È nell’accantonamento di questo vizio che prende forma la società o, meglio, nella sua circoscrizione e allontanamento, come ben illustra l’omicidio rituale di Remo ad opera del gemello Romolo (Serres 1993, 49). Nondimeno il parassita resta alla porta, e ci ricorda continuamente come le cose andrebbero se ci abbandonassimo alla sua egida. È proprio quanto Molière sembra affermare mettendo in scena il suo Don Giovanni, a parere di Serres. Di questo particolare ‘parassita’ ci occuperemo quindi nel prossimo approfondimento, al fine di mostrare come la sua maschera ben si presti alla raffigurazione dell’ipocrisia dell’essere umano, nonché del suo possibile appianamento nella svolta ecologica viceversa offerta ne *Il contratto naturale*, con cui questo studio prende congedo.

3. Perché il Don Giovanni?

La legge dell’Elemosina e della mancata restituzione nell’economia parassitaria

Come detto, il parassita è colui che non restituisce, ricordiamo, che non ricambia con la stessa moneta, che contrabbanda inflazionando “verità e apparenza, virtù e superficiale saper vivere mondano” (Caldarini 1971, 411) secondo la lezione di un’ipocrisia, appunto, ‘improduttiva’, che cercheremo appunto di definire meglio in questa sezione. Così, secondo quanto afferma Sganarello, fedele assistente di Don Giovanni, parassita e perciò non degno di vivere è colui che si sottrae alla legge non scritta dell’offerta, del dono e dello scambio garbato del tabacco, un “elogio”, quello condotto dal servitore di Giovanni all’indirizzo delle foglie di questa pianta e, con essa, della decadente società cavalleresca del Seicento, cui il suo Signore non mancherà di interporre

⁷ “Se lasciamo fare senza intervenire”, scrive Serres nel suo consueto linguaggio allusivo e metaforico, “le scuderie si ingombrano di letame, la volpe viene a mangiare i polli, e la flossera attraversa i mari per seccare le foglie e i tralci” (Serres 2022, 117).

la prioria “interferenza parassitaria” (Dandrey 1997, 240, 244), un’influenza perturbatrice che scontenta tutti coloro che non si trovano corrisposti dal suo comportamento illecito e dalla sua costitutiva “incongruenza” (Sareil 1985, 45)⁸. Don Giovanni, infatti, non fuma e, corrispettivamente, non consente ad altri di fumare a sue spese, rinviando già da sempre il “suo debito” (Serres 2022b, 361). Egli non ricambia l’offerta del tabacco perché non vive nel tempo che scorre, ovvero nella continuità dello scambio tra nobiluomini, un’istanza che fa sì che la società civile si conservi proprio nella continuazione ininterrotta di questa vuota cortesia, di cui egli intravede proprio l’essenziale vuotezza, diremo poi qui e nella sezione seguente. Piuttosto, egli vive in una “successione di presenti” (Sareil 1985, 48), in un’ “assenza di durata” (Sareil 1985, 49) dal carattere ‘prometeico’ che delegittima qualunque richiesta di soddisfazione giacché, apparentemente, non esiste nulla, per lui, oltre l’orizzonte immediato della conquista, cui segue l’immediatezza di un’altra e un’altra ancora, in una collezione di istanti senza alcuna profondità.

Infatti, la “fedeltà” ai patti, siano essi economici, amorosi o religiosi, “non si concepisce che nel tempo”, oppure è semplicemente “inconcepibile”, secondo questa particolare prospettiva di cui lui è pienamente consapevole (Florenne 1981, 21). Allo stesso modo, ad esempio, Don Giovanni manca di rispetto e “insulta i morti” (Zaragoza 2006, 123), ovvero coloro che non vivono più nel presente – come il Commendatore cui ha tolto la vita – e che non sono perciò in grado di rispondere all’offesa ricevuta, promettere ed ottenere vendetta (o perlomeno lui così crede). In questo senso, è proprio l’elogio del tabacco proposto da Sganarello nel proemio della *pièce* a suggerire una buona chiave di lettura per leggere tutta l’opera di Molière, come rimarca Serres ne *la nascita della commedia*. L’offerta del tabacco, che “ispira sentimenti onorati e virtuosi” (Molière 2004, 95), è qui il “*modello ridotto*”, osserva il francese, la miniatura della “legge sbeffeggiata in ogni peripezia” da Giovanni, come avverrà appunto, nel corso della commedia, nei confronti delle “donne”, del “discorso” e del “denaro”, che formano “tre varianti parallele sul tema del tabacco” e della sua mancata corrispondenza (Serres 2022b, 362-363, l’autore sottolinea). Donna Elvira, infatti, viene sedotta fuori scena e abbandonata dal

⁸ È la “parola”, stiamo per leggere, a giocare in questa commedia un ruolo primariamente “perturbatore e predatorio”, nel suo carattere di spergiuro e promessa non mantenuta che Don Giovanni sistematicamente offre a chi gli chiede di rendere conto delle sue azioni (Dandrey 1997, 245). La parola, che Don Giovanni contrappone quale misura dispensativa ma iniqua ai suoi mancati impegni, fa sì che egli, propriamente, “viva alle spese” di coloro che inganna, e che, invece, non vengono meno al codice, come avviene qui nel caso del Signor Domenica e del debito non ripagato (245).

Signore, così come defraudata è l'ingenua contadina Carlotta, cui viene promesso il matrimonio, ovvero la possibile contrazione di un accordo paritario ed esclusivo che funge qui piuttosto da strumento strategico per attendere alle sue virtù. Lo stesso dicasi del bel 'discorso' di cui cadono vittima Don Carlo e il padre stesso di Giovanni, un sordido inganno grazie al quale quest'ultimo riesce sottrarsi dapprima a un duello mortale e, successivamente, al pentimento e quindi alla redenzione cui il padre vuole per il suo bene costringerlo. Infine, secondo la terza di queste varianti, lo stesso pare avvenire nella mancata restituzione del denaro che Giovanni deve al Signor Domenica, che si vede piuttosto "pagato", e quindi corrisposto, con "parole" e "carezze", ma non con il denaro che tanto avrebbe desiderato (Serres 2022b, 363).

Nei casi sopracitati, Serres commenta in questo testo, Don Giovanni non scambia, ma pretende "Elemosina", ovvero di dare e ricevere beni "senza contropartita" e, una volta ottenuto ciò, "far risplendere il proprio potere" (Serres 2022b, 364) su coloro dei quali si è approfittato e di cui si è addirittura preso gioco. Così il "gran signore", come egli si ritiene essere, "replica" effettivamente al creditore, ma gli restituisce una merce di ineguale valore, ed esige che la sua offerta venga da lui accettata: così, sostiene Serres, "egli simmetrizza" altrimenti "la sua posizione, perché la legge dell'Elemosina è precisamente rottura della legge di scambio" equivalente e paritetico, come nel caso delle nozze promesse ma già da sempre mancate (Serres 2022b, 365; cfr. Molière 2004, 161). Il Signore paga parola per bene e amore per soldi. Egli sostituisce alla parola sacra la parola sacrilega, come nel caso del mendicante, cui offre un luigi d'oro qualora quest'ultimo accetti di bestemmiare e mancare al suo patto con Dio. Così Don Giovanni continua su questa china, osserva Serres, e "il debito non fa che accumularsi", nel corso della commedia (Serres 2022b, 367, traduzione leggermente modificata), giacché la sua condotta produce uno squilibrio sempre crescente, un buco di bilancio difficilmente sanabile, dato l'ammontare dell'onere. Tornando brevemente al *modello ridotto* da cui avevamo preso le mosse, il rifiuto del tabacco di cui Giovanni si macchia è una condotta 'fuorilegge' che "non si integra nella catena del commercio", ovvero dello scambio, e chi si comporta da parassita e non "è degno di vivere", tuona profeticamente Sganarello (Serres 2022b, 368). "[N]on c'è salvezza" dice Serres, all'infuori del "cerchio" dello scambio, della società civile, come offre altresì l'esempio dell'"incanto della parola", della promessa cui soggiacciono ugualmente il "vagabondo, la contadina e il gran signore" (Serres 2022b, 367-368) ed è riconciliandosi, in ultimo, a questa legge che Don Giovanni troverà la morte e la dannazione 'salvifica' cui lo condurrà la statua del Commendatore

assassinato riscoprendo, in ultimo, l'obbligo davvero vincolante della sua promessa.

Ma fino all'ultimo Don Giovanni non demorde, non si pente, nella prospettiva di Molière. Egli non si sente legato al primo "oggetto" della sua attenzione, che lo prende e che dovrebbe riscattarne l'obbligo esclusivo e definito (Serres 2022b, 370). Egli sorregge, piuttosto, le virtù di una "giustizia" e di un "diritto" che "cambiano di campo" (Serres 2022b, 370), come possibile evincere dalle battute che Giovanni intrattiene con Donna Elvira, nell'impossibilità che egli le oppone di legarsi a lei per la vita. Giovanni, infatti, non risponde ai singoli contraenti, ma alla sua "natura" (Serres 2022b, 370), la sola cui si sente in dovere di assecondare. Ciò si traduce, nei termini della legge del tabacco che sorregge l'intero impianto drammaturgico molieriano, secondo Serres, in uno "scambio truccato", un mercato nel quale la "stessa cosa" viene scambiata "diecimila volte" al fine di acquisire "diecimila cose diverse", e quindi falsando da principio il conteggio dell'impegno e contribuendo attivamente alla "serie crescente dell'ingiustizia" compiuta da Giovanni a danno di tutti coloro che incontra (Serres 2022b, 370-1). Così Giovanni può promettersi a diecimila donne, non offrendo però nulla in cambio, dal momento che non cede se stesso, la sua persona e i suoi affetti, secondo una logica di 'uno ad uno', ovvero di 'una' donna per 'un' uomo. Piuttosto, commenta Serres, egli contribuisce all'allargamento di uno "scarto attivo che supera l'uguaglianza di diritto" tra le parti, e che "genera la comunicazione possibile dell'uno a molti", rompendo irrimediabilmente "l'equilibrio delle leggi" e ricavando un iniquo "profitto" dall'Elemosina altrui (Serres 2022b, 371).

4. *Dal tabacco al tabacco.*

L'elogio dell'ipocrisia e la qualifica di un'antropologia alternativa

Affermato ciò, una volta esplicitata la portata della legge del tabacco e del suo concepibile rovesciamento giungiamo ora, nel commento di quest'ultimo aspetto, all'analisi di un elemento cardine della riflessione serresiana e che in Molière resta forse più in secondo piano, dal momento che il suo personaggio cade vittima della dannazione eterna (e quindi i virtuosi che assistono esternamente alla sua morte traggono premio e soddisfazione, in questo caso, dalla virtù contraria e positiva del loro agire). La sezione più rilevante di questa commedia, e che non può non avere, secondo Serres, evidenti ricadute antropologiche e sociologiche, riguarda proprio il panegirico che Giovanni rivolge all'ipocrisia, un "vizio privilegiato", ci viene detto (Molière 2004, 239),

il cui encomio funge in conclusione, nel quinto atto, come da contraltare a quello del tabacco, offerto invece da Sganarello in apertura di commedia.

L'ipocrita è proprio un parassita, dice qui il Signore, un essere che si mimetizza tra i benpensanti e lascia loro credere di essere uno di loro, di essere, in ultimo, ugualmente ipocrita. Questo fa sì, a parere di Giovanni e quindi di Molière e il suo pubblico che ne segue qui l'appassionante *rise and fall*, che tali individui possano riconoscersi in gruppi, e quindi essere o trovarsi alleati l'uno con l'altro, a tutela dei reciproci interessi (o perlomeno di quelli che si credono i reciproci interessi). “Bastano un po' di messinscene”, confida Giovanni a Sganarello, sempre più incredulo di fronte al disvelamento finale della vera indole o natura del suo Signore, la sola cui egli, come detto in precedenza, ricambi il proprio debito, “e ci si trova legati in una stretta solidarietà con tutte le persone della stessa risma” (Molière 2004, 239). Così, egli prosegue, “chi se la prende con uno di loro, se li trova contro tutti quanti” (Molière 2004, 239). Questo meccanismo di difesa rappresenta uno strumento fondamentale per Giovanni, in grado, in questo modo, di proteggere i suoi dilette personali senza vedere intaccato esteriormente il suo onore, la sola cosa di cui veramente gli importi: “ove mi capiti d'essere scoperto”, ovvero di essere riconosciuto come parassita ed indegno di vivere, come colui che non ricambia allo scambio del tabacco, “potrò vedere”, egli afferma, “senza muovere un dito, tutta la cabala prendere le mie difese” (Molière 2004, 239). “[Q]uesto è l'unico modo”, egli pronuncia lapidariamente in conclusione della sua apologia, “per fare impunemente tutto quello che voglio” senza affrontarne le conseguenze, per esigere cioè Elemosina senza rispondere allo scambio con la stessa moneta, potendo prendere senza però mai restituire (Molière 2004, 239).

Don Giovanni non manca allora di fare cenno, implicitamente, al caso di alcuni suoi sodali che si sono in passato comportati allo stesso modo e l'hanno poi fatta franca. Così, dice Serres, il Signore di Sganarello dà a pensare di non essere solo ma, anzi, di rispondere ad una logica alternativa e sotterranea a quella dello scambio e forse fondante quest'ultima, a quella della società e, insomma, del quieto vivere civile, basato sulla divisione dei compiti e della delega progressiva e onnipresente. “Don Giovanni non è solo”, dice Serres, infatti, non è un “eroe solitario al di fuori della legge comune”, ma è la “stessa tribù” degli ipocriti, cui lui degnamente appartiene, una sua emanazione, a seguire la “sua legge illegale” e a far sì che il “falso scambio” sia “generatore della cellula sociale protettiva” (Serres 2022b, 375), ciò che fa sì che gli ipocriti si riconoscano ‘consorti’ e si riuniscano efficacemente in corporazione contro tutti gli altri. Qui starebbe perciò, a parere di Serres e a nostro avviso, il fondamento di un ordine sociale parallelo a quello dei galantuomini che si

scambiano ben felici il tabacco, il quale sarebbe, secondo Giovanni e Serres, altrettanto ipocrita e miserabile. “Se basta offrire del tabacco”, se è solo questo essere signori, se è solo questo che fa dei signori i ‘signori’, di cui consta la Signoria, allora, dice Giovanni, “fumiamo e restiamocene coi nostri capricci” (Serres 2022b, 375), ovvero lasciamo loro credere che siamo esattamente come loro, che ci comportiamo come loro. Mescolandoci tra le loro fila, non si accorgeranno della nostra presenza e, quando lo faranno, allora sarà già troppo tardi.

È un’antropologia ulteriore quella che Serres, con e oltre Molière e il Giovanni “sociologo” (Serres 2022b, 375), pare tratteggiare in conclusione del suo saggio, contenuto in appendice al primo volume di *Hermes*. La “società intera è impostura”, per Giovanni e per Serres, rovesciamento dell’“ipocrisia” pienamente legittima e legittimata, cui la morte del singolo può solo dare al *bonhomme* una parziale e sempre differita soddisfazione (Serres 2022b, 377). L’ipocrisia è per Giovanni, allora, il solo atteggiamento ‘epocale’, come *epoché*, la giusta lente in grado di frapporre una “distanza” invisibile ma necessaria tra parassiti e benpensanti, tra evasori e contribuenti, il “miglior criterio per far vedere (...) la società così com’è” e, con essa, la banalità affettata sulla quale quest’ultima si fonda. Per Serres, infatti, il “*Don Giovanni*” è un “trattato completo del dono e del contro-dono”, come lo è l’opera di Mauss, ma su basi radicalmente opposte: esso fa infatti mostra di quel “cattivo pagatore, senza parola e bugiardo, seduttore multiplo” (Serres 2022b, 377) che è l’uomo stesso. Cerchiamo ora di capire dove conduca questo discorso quando condotto alle sue estreme conseguenze.

5. *Dal parassita al simbiote.*

Elementi per una nuova “epistemodicea”⁹. La cura del male?

Il modo di agire di Don Giovanni scontenta però tutti, forse anche Giovanni stesso, che si vede trascinato all’inferno proprio nel momento in cui si consegna o si riconsegna all’ipocrisia che pur denuncia, e che lascia Sganarello senza la sua “paga” (Molière 2004, 253). “[E]roe della modernità”, (Serres 2022b, 359), come Galileo Galilei, siamo per leggere, Don Giovanni paga la sua miopia con una redenzione che lascia due volte insoddisfatti. Si tratta di un carattere che Serres, come detto in precedenza, ritrova anche nell’umano, qui inteso nel suo significato generale e specifico, nella sua

⁹ Serres 2019, 33.

costante sete di conquista, cui è ora costretto a porre un freno data la finitezza del mondo e dei suoi mezzi che sta giorno dopo giorno contribuendo a distruggere. Complice il progresso scientifico che ci ha permesso per la prima volta, come specie, di agire come insieme su una “Terra globale” (Serres 2009, 43), e quindi di realizzare il nostro intervento su larghissima scala, ci siamo progressivamente distaccati dalla solidarietà con cui avremmo dovuto, piuttosto, relazionarci agli altri e alle risorse limitate con cui ci è dato di operare. Così facendo, osserva l’autore, “[a]bbiamo perduto il mondo” (Serres 2009, 43), come avrebbe detto Husserl ne *La crisi*. Perdendo il mondo e la sua portata esistenziale e naturale, osserva l’autore, “abbiamo trasformato le cose in feticci o merci, poste dei nostri giochi di strategia; e le nostre filosofie acosmistiche”, ovvero povere o prive di mondo, “dissertano solo di linguaggio o di politica” (Serres 2009, 43), lasciando da parte ciò che è invece veramente importante, ciò che è solido e non ciò che è gassoso.

Così i politici, coloro che prendono le decisioni, si attestano su programmi che “raramente vanno al di là delle prossime elezioni”, proprio come fa il Don Giovanni nell’istante unico ed irripetibile – sebbene sempre uguale – della conquista, e come classe dirigente che è degna espressione di una “civiltà che infligge danni a un sistema fisico vecchio di milioni di anni” nell’arco di pochi decenni (Serres 2009, 44). Da ciò deriva, secondo Serres, il nostro potere, la nostra azione limitata ma costante sulle cose. Questo si ripercuote in modo attivo sia sulla politica e sulla sfera d’opinione pubblica, come detto rapidamente, che sull’apparato scientifico che sostiene l’andamento di questo costante e solertissimo logorio. È dalla modernità occidentale, afferma ancora Serres ne *Il contratto naturale*, da Cartesio in poi, cioè, che “[d]ominio e possesso” viaggiano assieme “alla conquista dell’universo”, l’insieme dei mondi acosmici e svuotati di valenza per la vita (Serres 2019, 47). Così, dice Serres, il “dominio cartesiano trasforma la violenza oggettiva della scienza in strategia ben regolata” (Serres 2019, 47), in piano pratico di attuazione, progressiva e metodica espropriazione. Il dominio, come ricaduta del “diritto di proprietà” parassitario, ben descrive la sua “origine stercoraria o escrementizia” (Serres 2019, 48), come altresì visto in precedenza leggendo le pagine de *Il mal sano*.

Ora però, constata Serres, “a forza di dominarla, siamo diventati tanto e tanto poco dominatori della Terra che essa minaccia di dominarci di nuovo a sua volta” (Serres 2019, 49). La Terra si ribella, mostra il suo lato meno accondiscendete. Dobbiamo oggi, dice Serres, cercare di “dominare la nostra dominanza”, per non vederci ugualmente soggiogati: così, dice l’autore, “i parassiti di un tempo, in pericolo di morte per gli eccessi commessi sui loro

ospiti, i quali, una volta morti, non li nutrono e non li ospitano più, divengono per forza dei simbiosi” (Serres 2019, 49). È per questa ragione, forse ugualmente ipocrita e parassita che, se vogliamo sopravvivere sulla Terra, occorre sottoscrivere un nuovo contratto, un contratto del tutto naturale, appunto, che prenda questa volta in considerazione tutti i contraenti e senza escludere alcun terzo. La natura deve divenire o ridivenire “soggetto”, e non più oggetto del diritto che la riguarda (Serres 2019, 52). Questo programma interessa una “revisione lacerante”, nelle parole di Serres, del diritto “moderno” che promulga, appunto, logiche parassitarie, le quali si traducono in “contratti iniqui”, dove “i doni sono controdoni” (Serres 2019, 53; cfr. Delcò 2005, 103) e allo scambio si oppone l’Elemosina di cui abbiamo precedentemente discusso i caratteri ‘economici’.

6. *Conclusioni.*

Un altro patto è possibile?

In conclusione di questo studio, cerchiamo di fornire qualche indicazione riguardo al superamento di questa logica parassitaria per come viene prospettato da Serres nel testo de *Il contratto naturale*. Per Serres, allo scopo di superare le iniquità del nostro dongiovannismo e, con esso, la scarsa lungimiranza della nostra classe politica, che vorrebbe risolvere tutto e subito o, perlomeno, così propone ai suoi elettori, occorre quindi stabilire un “nuovo equilibrio globale” e, parallelamente, istituire una “nuova bilancia” (Serres 2019, 54) che regoli i nostri rinnovati mercati. Ciò si traduce, a parere Serres, in un ritorno più consapevole allo stato di natura, in un senso non dissimile a quello rousseauiano delineato in precedenza. Ciò si realizza nella stipula di un “contratto naturale di simbiosi e reciprocità in cui il nostro rapporto con le cose lascerebbe dominio e proprietà”, la cifra più propria della modernità ‘acosmica’, “per l’ascolto ammirativo, la reciprocità”, appunto,

e il rispetto, in cui la conoscenza non presupporrebbe più la proprietà, né l’azione il dominio, e l’una e l’altra non presupporrebbero i loro risultati o le condizioni stercorarie. Contratto d’armistizio nella guerra [...], contratto di simbiosi: il simbiote ammette il diritto dell’ospite, mentre il parassita – il nostro status attuale – condanna a morte colui che saccheggia e abita senza rendersi conto che a termine condanna anch’esso deve scomparire (Serres 2019, 54-55, traduzione leggermente modificata).

È necessario abbandonare lo spazio topologico dell'appropriazione tecnica per tornare ad abitare il mondo in chiave non più oppositiva, afferma l'autore nella sezione conclusiva de *Il mal sano*. Si tratta manifestamente di un auspicio, di un impegno ambizioso più semplice a dirsi che a farsi. È di quest'inversione, tuttavia, di questa necessaria svolta ecologica che consta il momento 'ermeneutico' della filosofia serresiana, e della riconduzione del parassitismo umano entro i canoni del vivere pacificamente in comunità all'interno di una Terra condivisa. È il carattere ermeneutico della comunicazione, nell'opera di Serres a rispondere al 'rumore', al 'ronzio' del parassita, che ostacola eppur contorna la nostra *polis*, ricordando il carattere ambiguo e sempre presente della sua 'ipocrisia'.

rvalenti94@gmail.com

Bibliografia

- Caldarini, Ernesta. 1971. "La retorica di Don Giovanni". *Aevum*, 45, 5/6, 409-429
- Dandrey, Patrick (1997). *L'Éloge paradoxal de Gorgias à Molière*. Paris: Presses Universitaires de France
- Darmon J.-C. 2021. *Jean de La Fontaine, Michel Serres et le palimpseste des Fables*, in Serres, Michel. 2021. *La Fontaine. Michel Serres de l'Académie de France*. Paris: Éditions Le Pommier, 5-37
- Delcò, Alessandro. 2005. *Morfologie. Cinque studi su Michel Serres*. Milano: FrancoAngeli
- Florenne, Yves. 1981. *Ouvertures. Éros et les clefs de la liberté*. Paris: PUF
- Kroth, Lilian. 2022. "“Critique” emerging from Marshes and Mushrooms. Parasitism and desterilization in Serres and Tsing". *Annuario Kaiak*, 7, 93-115
- Molière. 2004. *Don Giovanni*. Introduzione, traduzione e note di Luigi Lunari. Milano: Rizzoli
- Pelgreffi, Igor. 2022. "Note su *Le parasite* di Michel Serres". *Annuario Kaiak*, 7, 25-40
- Polizzi, Gaspare. 2022. "«Irreversibile come il flusso di un fiume». Serres e il parassitismo". *Annuario Kaiak*, 7, 75-92

- Rousset, Jean. 2012. *Le mythe de Don Juan*. Préface de Georges Forestier. Paris: Armand Colin
- Sareil, Jean. 1985. *L'Écriture comique*. Paris: PUF
- Serres, Michel. 1972. *L'interférence. Hermès II*. Paris: Les Éditions de Minuit
- _____. 1974. *La traduction. Hermès III*. Paris: Les Éditions de Minuit
- _____. 1977. *La distribution. Hermès IV*. Paris: Les Éditions de Minuit
- _____. 1984. *Passaggio a Nord-Ovest (Hermès V)*. Traduzione di Idi Pasini e Mario Porro. Parma: Pratiche Editore
- _____. 1993. *Le origini della geometria*. Traduzione di Alessandro Serra. Milano: Feltrinelli
- _____. 2009. *Il mal sano. Contaminiamo per possedere?* Traduzione di Emanuela Schiano di Pepe. Genova: Il Melangolo
- _____. 2019. *Il contratto naturale*. Traduzione di Alessandro Serra. Milano: Feltrinelli
- _____. 2021. *La Fontaine. Michel Serres de l'Académie de France*. Paris: Éditions Le Pommier
- _____. 2022a. *Il parassita*. A cura di Gaspare Polizzi. Milano-Udine: Mimesis
- _____. 2022b. *La comunicazione. Hermes I*. Traduzione di Alessio Ceccherelli e Milvietta Ceccherelli. Milano: Meltemi
- Zaragoza, Georges. 2006. *Les personnages de théâtre*. Paris: Armand Colin

Riccardo Valenti è dottorando in Filosofia presso le Università Ca' Foscari di Venezia e Paris I Panthéon-Sorbonne. Precedentemente laureatosi presso le Università di Firenze e Trento, lavora ad un progetto di ricerca concernente il tema della passività nel pensiero di Merleau-Ponty. Ha recentemente co-tradotto il saggio *L'istituzione, la passività* per Mimesis.

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 fondamentale 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-filosofico¹, 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

¹ «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 umana².

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

² 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 società³. 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 tecnologie⁴. 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

³ Per una ricognizione critica dell'argomento, cfr. Buongiorno 2023.

⁴ 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 scopo⁵, 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 precedenti⁶, 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

⁵ 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.

⁶ 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 psicoteologie*. Napoli: Kaiak. pp. 35-56.
- Vignola, P. (2016). “Mille mani. Scrittura e transindividuazione 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).

L'ambivalenza emotiva nell'ebraismo mosaico.

Una lettura comparata di *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses*

LEONARDO ARIGONE

(Università di Roma "La Sapienza")

Emotional Ambivalence in Mosaic Judaism. A Comparative Reading of Totem und Tabu and Der Mann Moses

Abstract: The paper aims to investigate the importance of the psychoanalytic principle of emotional ambivalence towards the father figure on the Jewish religion at the time of Moses. In the first part, the article examines the relationship between Sigmund Freud's two books *Totem und Tabu* and *Der Mann Moses*, which deal with the same subject matter and thus appear to be two chapters of a single piece of writing; yet it is pointed out that this process of fusion between the two texts has as its counterpart the reverse fission movement whereby the work on Moses can be considered as a bipartite volume. In the second part, the paper discusses Freud's interpretation of the political, ethical and gnoseological set-up of the exodus community, which is governed by respect for authority, goodness and reason; however, following Freud's account, the article suggests in conclusion that the tribes of Israel certainly revered the firmness of their leader Moses but at the same time hated it.

Keywords: Freud, emotional ambivalence, father, Moses, Judaism.

Una parola ha detto Dio,
due ne ho udite:
il potere appartiene a Dio,
tua, Signore, è la grazia

Salmo 62,12

Due libri uniti

Nelle righe conclusive del secondo saggio di *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* – il suo ultimo libro –, Sigmund Freud – ormai ottantunenne e prossimo al decesso – si lascia andare a una considerazione amara: le riflessioni raccolte in quelle pagine potrebbero essere sviluppate e ricongiunte alle tesi di *Totem und Tabu* di venticinque anni prima, “ma non confido di avere più la forza [*Kraft*] per una simile impresa”¹. In questo punto e lungo tutto *Der Mann Moses*, Freud è alle prese con i disagi della vecchiaia, la lacunosità della documentazione disponibile e il rischio di fallimento. L'impotenza è forse il tema implicito di quest'opera – uno dei pochi testi in cui Freud non pone esplicitamente il problema della sessualità.

Eppure, l'acribia storiografica e il rigore logico caratterizzano *Der Mann Moses* almeno quanto la consapevolezza di non poter soddisfare l'impulso alla verità. Freud non soccombe infatti allo sconforto senile, ma trova il vigore per scrivere ancora un terzo saggio – il più cospicuo – in cui il nesso fra *Der Mann Moses* e *Totem und Tabu* è finalmente approfondito. Nell'avvertenza del giugno 1938 che precede la terza parte, Freud afferma con rinnovata convinzione che la validità del nucleo concettuale di *Der Mann Moses* è già stata dimostrata un quarto di secolo prima in *Totem und Tabu* “e da allora si è soltanto rafforzata [*verstärkt*]”².

Nel giro di pochissime pagine tra l'epilogo del secondo saggio e il prologo del terzo, Freud passa così dall'insufficienza di forze per raccordare le due principali opere sulla religione al progressivo rafforzamento che le intuizioni di *Totem und Tabu* ricevono in *Der Mann Moses*. Un rapporto instabile sembra dunque intercorrere fra questi due libri, che vengono disgiunti o accostati a seconda delle mutevoli forze dell'autore.

¹ S. Freud, *Opere*, vol. XI, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 378; cfr. *ivi*, p. 379.

² *Ivi*, p. 382; cfr. *ivi*, pp. 403, 447.

Se invece di cedere alle difficoltà si trovano infine le energie per leggere *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses* come un dittico, si nota allora che la fluttuazione tra l'abbondanza e il difetto di forza non determina solo la possibilità o meno di raffrontare i due scritti ma costituisce anche l'argomento che li lega. L'ambivalenza tra potenza e debolezza agisce contemporaneamente su due livelli diversi: è allo stesso tempo sia la condizione formale che decide della relazione fra *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses* sia la materia trattata dalle due opere.

Entrambe hanno infatti come oggetto la paradossale coesistenza di vigore e impotenza nella figura del padre e nelle "formazioni sostitutive"³ ricalcate sulla paternità – ovvero sovranità e divinità. In *Totem und Tabu*, sulla scorta del diciassettesimo capitolo di *The Golden Bough* di James Frazer, Freud osserva che molti popoli primitivi ritengono il loro Re tanto onnipotente e maestoso quanto vulnerabile e indifeso. Due istanze contraddittorie vengono perciò integrate in questa concezione della sovranità: il Re è capace di piegare il corso del mondo ai propri voleri, eppure la minima insidia può danneggiarlo considerevolmente. Il Mikado giapponese sarebbe per esempio in grado di garantire la pace o scatenare la guerra semplicemente indirizzando il suo sguardo, ma soffrirebbe in modo terribile se la sua pelle venisse esposta all'aria aperta o se i suoi piedi toccassero il suolo⁴. È sorprendente che "persone dotate di tale pienezza di potere abbiano bisogno a loro volta di essere premurosamente protette dai pericoli che le minacciano"⁵.

Questa compresenza di tratti poderosi e fragili è ripetuta in *Der Mann Moses*, dove si afferma che, "se da un lato la figura del grande uomo [...] è così cresciuta fino a trapassare in quella divina"⁶ – e cioè fino a diventare inscalfibile –, "d'altro lato è tempo di ricordarsi che una volta anche il padre era stato bambino"⁷ – e cioè che una volta anche l'adulto era stato in balia delle circostanze esterne. La tesi che unisce *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses* è quindi che l'autorità – paterna, regale o divina che sia – è simultaneamente forte e debole.

Totem und Tabu e *Der Mann Moses* sono inoltre accomunati dall'analisi della parola "sacer", su cui Freud si sofferma in ambo i libri e a partire dalla quale Giorgio Agamben ha successivamente edificato il proprio sistema

³ Id., *Opere*, vol. VII, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1977, p. 154; cfr. *ivi*, p. 150.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 53.

⁵ *Ivi*, pp. 51-2.

⁶ Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 429.

⁷ *Ibidem*.

filosofico, riconoscendo almeno parzialmente il debito con il predecessore⁸. In latino “*sacer*” è un aggettivo ambiguo che si predica tanto di ciò che è santo ed eccelso quanto di ciò che è impuro e spregevole⁹: l’accezione positiva sopravvive ancora nei termini moderni legati alla sacralità mentre quella negativa è immortalata da Virgilio nel celebre emistichio di *Aeneis* III,57 “*auri sacra fames*” – “o esecranda fame dell’oro!”¹⁰. Al pari di altre parole primordiali dal significato contraddittorio studiate da Freud, “*sacer*” è dunque una *vox media* la cui connotazione è “destinata a rimanere comune [...] sia al sacro che all’impuro”¹¹. Avvalendosi largamente del secondo volume della *Völkerpsychologie* di Wilhelm Wundt, Freud sostiene che “esiste, tra i due ambiti del sacro e dell’impuro, una concordanza originaria”¹² che viene appunto designata dal termine “*sacer*”.

Questa parola interessa Freud perché indica lo stesso complesso di grandezza e viltà che contraddistingue il padre, il quale per merito della sua possanza appare nobile ma che a causa della sua fragilità si rivela abietto. L’ambivalenza [...] delle parole che esprimono il concetto di sacro [...] è la stessa ambivalenza che domina in genere il rapporto con il padre”¹³. “*Sacer*” è detta allora la figura paterna poiché è sia eccellente e vigorosa sia infima e imbellè.

Una volta intrapreso il confronto tra *Der Mann Moses* e *Totem und Tabu*, emerge che in entrambi gli scritti Freud illustra la sovrapposizione di forza e debolezza nell’immagine paterna e individua nell’aggettivo “*sacer*” la parola più adatta a indicare questo composto di magnanimità e bassezza. Ma perché il padre è reputato sia possente sia vile? Come può l’aggettivo “*sacer*” essere traducibile al contempo con “venerando” e con “turpe”?

A partire dalla lettura di *The Descent of Man* di Charles Darwin, che Freud ritiene uno dei dieci libri più significativi mai scritti, in *Totem und Tabu* viene elaborata una teoria ripresa in *Der Mann Moses* riguardo l’assetto familiare primordiale. Secondo questa ipotesi, gli uomini primitivi sarebbero vissuti in orde di piccole dimensioni con a capo un maschio adulto che avrebbe controllato il maggior numero possibile di donne e la relativa prole. Il capofamiglia sarebbe stato tanto premuroso quanto geloso e prima avrebbe

⁸ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 86-7.

⁹ Cfr. S. Freud, *Opere*, vol. VII, cit., p. 27.

¹⁰ Cfr. Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 439.

¹¹ Id., *Opere*, vol. VII, cit., p. 34.

¹² *Ibidem*; cfr. *ivi*, p. 73.

¹³ Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 439.

garantito il sostentamento dei figli salvo poi scacciarli per timore di esserne insidiato: nella famiglia arcaica il padre sarebbe stato insieme un supporto e un “ostacolo al [...] bisogno di potenza”¹⁴ dei giovani maschi. Di conseguenza, finché si fossero sentiti tutelati dal padre i figli avrebbero provato rispetto nei suoi confronti e ne avrebbero apprezzato la forza, ma una volta diventati suoi rivali avrebbero cominciato a disonorarlo mettendone in evidenza la vigliaccheria. Nell'animo dei figli alla riconoscenza verso il capofamiglia per il sostegno ricevuto si sarebbe così aggiunto il risentimento per l'antagonismo alla base del complesso di Edipo.

In virtù dell'isomorfismo tra preistoria e infanzia ricorrente in *Totem und Tabu* come in *Der Mann Moses*, per cui gli stati psichici vissuti inizialmente dall'intera umanità si ripresentano nelle prime fasi dello sviluppo biologico del singolo individuo, le emozioni contrastanti dei giovani maschi verso il capo dell'orda primitiva sono le stesse che ogni bambino nutre per il proprio padre. In prospettiva sia filogenetica sia ontogenetica, i sentimenti dei figli nei riguardi del padre sono quindi caratterizzati da una “dicotomia originaria”¹⁵: in quanto protettore il genitore è amato per la sua prestanta, ma in quanto avversario viene vilipeso per la sua infamia. Il padre deve essere ammirato, “è consentita la fiducia in lui, ma non si può fare a meno anche di temerlo”¹⁶ e di averlo in orrore. I “sentimenti contraddittori verso il padre”¹⁷, che si sostanziano nella “tenerezza [...] per la stessa persona ch'è [...] oggetto d'odio”¹⁸, formano secondo Freud l'“atteggiamento emotivo ambivalente”¹⁹ dei figli di fronte al genitore.

Questa ambivalenza spinge la prole ad auspicare il benessere e la prosperità del padre e contemporaneamente ad augurargli la rovina e il fallimento²⁰. Al momento della morte del padre, i figli sono pertanto presi in egual misura dallo sconforto e dall'euforia, e si finisce per compiangere il defunto che si sarebbe voluto uccidere. Lutto e gioia scaturiscono allo stesso tempo dal “contrasto tra dolore cosciente [*bewußten*] e soddisfazione inconscia [*unbewußten*] per la morte”²¹ del padre.

¹⁴ Id., *Opere*, vol. VII, cit., p. 146.

¹⁵ Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 405.

¹⁶ Ivi, p. 429; cfr. ivi, pp. 404, 410, 450.

¹⁷ Id., *Opere*, vol. VII, cit., p. 146.

¹⁸ Ivi, p. 133.

¹⁹ Ivi, p. 135; cfr. ivi, p. 145.

²⁰ Cfr. ivi, pp. 153, 157.

²¹ Ivi, pp. 68-9.

L'atteggiamento nei confronti del genitore si articola infatti nei due piani della coscienza e dell'inconscio: consciamente i figli obbediscono amorevolmente al padre, ma "a livello inconscio niente sarebbe più gradito"²² a loro che trasgredire la detestata legge paterna²³. L'acquiescenza rispettosa ai dettami del padre trova espressione nella coscienza e censura la resistenza riottosa al ruolo paterno che rimane nascosta nell'inconscio²⁴: l'astio verso il padre è confinato nell'inconscio e tenuto in stato di rimozione dall'altro elemento coattivamente dominante²⁵ – l'affetto per il genitore. L'ambivalenza emotiva tra adorazione conscia e avversione inconscia per il padre è perciò il motivo per cui la doppia accezione di "sacer" si presta a definire la funzione paterna, che è sia stimata per il suo nerbo sia aborrita per la sua meschinità.

Totem und Tabu e *Der Mann Moses* risultano apparentati perché entrambi spiegano la mutevole percezione delle forze paterne e la polisemia contraddittoria del termine "sacer" attraverso i sentimenti contrastanti che all'alba della civiltà come in età infantile i figli provano per il padre. Da questo punto di vista, i due libri paiono dunque due capitoli di un unico scritto.

Un libro duplice

Il processo di fusione per cui *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses* possono essere letti come un solo testo ha però come *pendant* il movimento inverso di fissione per cui l'opera su Mosè può essere considerata come un libro bipartito: l'atteggiamento emotivo ambivalente nei riguardi del padre è infatti il tema che raccoglie *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses* in un raggruppamento ma è anche il problema che divide quest'ultimo scritto in due diramazioni.

La duplicità intrinseca a *Der Mann Moses* si evince già dalla storia editoriale dell'opera, che lo stesso Freud ammette di aver scritto due volte²⁶: la prima stesura viene realizzata a Vienna a partire dal 1934, ma la redazione definitiva è successiva alla fuga di Freud a Londra nel marzo del 1938. Inizialmente Freud divulga in effetti solo le parti meno dirompenti della versione originale di *Der Mann Moses* per timore di perdere la protezione della Chiesa cattolica austriaca, ma costretto dall'*Anschluss* all'esilio in Inghilterra è

²² Ivi, p. 40; cfr. ivi, pp. 43, 69.

²³ Cfr. ivi, p. 74.

²⁴ Cfr. ivi, p. 77.

²⁵ Ivi, p. 75.

²⁶ Cfr. Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 423.

poi libero di pubblicare il libro nella sua totalità, che viene ampiamente rimaneggiato alla luce dei brani già apparsi²⁷.

La riscrittura di *Der Mann Moses* produce incongruenze, contraddizioni e ripetizioni che non vengono occultate da Freud²⁸ – come si è mostrato riguardo l'incertezza se riprendere o meno gli argomenti di *Totem und Tabu* – e che restano anzi visibili con estrema chiarezza nelle due avvertenze premesse al terzo saggio, la prima delle quali – stilata a Vienna precedentemente al marzo 1938 – espone le ragioni per cui il testo dovrebbe rimanere inedito mentre la seconda – aggiunta a Londra nell'estate 1938 – spiega al contrario perché si sceglie di darlo alle stampe²⁹.

La decisione di tenere nascosta o meno una sezione di *Der Mann Moses* causa la duplice stesura dell'opera ed è a sua volta provocata dall'atteggiamento emotivo ambivalente di Freud medesimo verso l'autorità. Come i figli rimuovono infatti i sentimenti negativi che potrebbero danneggiare il padre che li protegge, allo stesso modo Freud preferisce non diffondere la prima redazione di *Der Mann Moses* nella sua interezza per via di alcune affermazioni che potrebbero ledere gli interessi del clero austriaco che lo sostiene; e come i figli portano alla coscienza le affezioni positive di benevolenza verso il padre provvidente, allo stesso modo Freud pubblica la versione riveduta e integrale di *Der Mann Moses* anche per ringraziare *apertis verbis* la “bella, libera, magnanima Inghilterra”³⁰ dell’“amichevole accoglienza”³¹ riservatagli. La gratitudine di Freud per l'aiuto offertogli dall'Impero britannico affiora del resto in un passo di *Der Mann Moses* in cui si asserisce che “l'orgoglio per la grandezza del *British Empire* ha [...] una radice [...] nella coscienza della maggior sicurezza”³² di cui gode ogni fedele della corona inglese. L'atteggiamento emotivo di Freud rispetto alle istituzioni influisce pertanto indirettamente sulla doppia redazione di *Der Mann Moses*.

L'oscillazione tra diversi gradi di forza è – come si è visto – sia la condizione formale che permette di unificare *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses* sia la materia trattata da entrambe le opere. Analogamente, il procedimento inverso di scissione di *Der Mann Moses* è retto dallo stesso principio, che anche in questo caso agisce sul piano strutturale come su quello contenutistico:

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 424.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 423.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 379-81.

³⁰ *Ivi*, p. 381.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 431.

l'emotività ambivalente infatti non solo scompone la vicenda editoriale del libro ma ne fraziona anche le tematiche affrontate.

Nel tentativo di ricostruire le origini, il carattere e le imprese del Mosè biblico, Freud si imbatte nelle “ben note dualità [*Zweiheiten*]”³³ della storia ebraica. Un'intera pagina di *Der Mann Moses* è destinata all'elenco di questi dualismi, il più evidente dei quali è la partizione del Regno di Salomone in Regno di Giuda a sud e Regno di Israele a nord³⁴. Questa frammentazione territoriale riflette secondo Freud la frattura interna alla popolazione, che è costituita da due gruppi etnici mai veramente assimilati: i “*due* regni in cui si scinde questa nazione”³⁵ corrispondono alle “*due* masse di popoli”³⁶ provenienti l'una dall'Egitto e l'altra dal Sinai.

Nell'interpretazione di Freud, le tribù fuoriuscite dall'Egitto e quelle emigrate dal Sinai si rifanno a loro volta a “*due* fondatori religiosi”³⁷ chiamati entrambi “Mosè”, “le cui personalità occorre distinguere l'una dall'altra”³⁸: il Mosè a cui Freud dedica le sue attenzioni nasce in territorio egizio, riceve una solida istruzione e occupa un'alta posizione sociale; il Mosè che è invece trascurato in *Der Mann Moses* viene dalla penisola sinaitica, è un illetterato e vive di pastorizia. Per Freud, il Mosè egizio e il Mosè sinaita sono responsabili di “*due* fondazioni religiose”³⁹ diverse in seno all'ebraismo – rispettivamente l'introduzione della fede in Atòn e l'adozione del culto di Yahweh.

Queste due innovazioni istituiscono nell'ipotesi di Freud la contrapposizione tra le due concezioni del divino che stanno alla base della devozione ebraica – il raffinato e cerebrale monoteismo di Atòn e la grossolana e superstiziosa religione di Yahweh. Il primo è ritenuto da Freud una divinità astratta, universale e pacifica; il secondo è al contrario presentato in *Der Mann Moses* – non senza una *pointe* di blasfemia – come un “rozzo dio locale, di animo meschino [...] e assetato di sangue”⁴⁰: è indubbia la preferenza di Freud per l'intellettualistico, rigoroso dio Atòn a scapito del “sinistro, sanguinario demone”⁴¹ Yahweh. Il contrasto tra questi due dèi trapela secondo Freud

³³ Ivi, p. 377.

³⁴ Cfr. *ibidem*.

³⁵ *Ibidem*; cfr. ivi, p. 364.

³⁶ Ivi, p. 377.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*; cfr. ivi, pp. 362, 367.

³⁹ Ivi, p. 377; cfr. ivi, pp. 365, 389.

⁴⁰ Ivi, p. 375.

⁴¹ Ivi, p. 361; cfr. ivi, p. 387.

ancora nei “due nomi divini nelle fonti scritte della Bibbia”⁴², la quale appella Dio talvolta come “Elohim” talaltra come “Yahweh”.

Il campo di ricerca di *Der Mann Moses* è quindi attraversato da una faglia che separa – da una parte – il monoteismo di Atòn trasmesso dal Mosè egizio alle tribù dell’esodo e sopravvissuto nel Regno di Giuda e – dall’altra – la religione di Yahweh annunciata dal deutero-Mosè alle tribù sinaite e recepita nel Regno di Israele. Queste dualità, che frantumano l’integrità del contenuto di *Der Mann Moses*, dipendono dalla dicotomia di conio freudiano tra il potente Atòn e il gretto Yahweh, la quale sembra a sua volta radicata nell’emotività ambivalente di Freud in persona. Gli aspetti positivi del ruolo del padre sono infatti ipostatizzati da Freud nell’onorevole e generoso Dio del Mosè egizio mentre quelli negativi vengono attribuiti in *Der Mann Moses* al crudele e volgare demone del Mosè sinaite: sulla rappresentazione di Atòn Freud proietta le qualità benefiche dell’autorità e quelle dannose sono invece trasferite nella descrizione di Yahweh. L’ambivalenza emotiva è in definitiva il principio sia formale sia materiale che presiede ai due processi inversi di accorpamento di *Totem und Tabu* e *Der Mann Moses* e di smembramento di quest’ultimo libro.

Per una politica mosaica

Sulla base del proprio atteggiamento emotivo di simpatia per i lati encomiabili della funzione paterna, la cui salvazione può del resto essere assimilata alla missione generale della sua intera teoresi⁴³, Freud predilige – come si è mostrato – il Mosè egizio fautore di un sublime concetto di Dio. La stima di Freud verso questo Mosè emerge già nel titolo “*Der Mann Moses*”, che – oltre a mettere in rilievo il nome del protagonista – contiene l’apposizione “*Mann*”, la quale riveste un’importanza cruciale nel testo. “*Grosser Mann*” è infatti definita da Freud la persona in grado di esercitare “quell’autorità per amor della quale”⁴⁴ gli altri si lasciano comandare, e in quanto trascinatore del popolo ebraico fuori dalla cattività egizia Mosè è detto “*grosser Mann*”.

Per Freud, il grande uomo assolve a livello politico lo stesso ruolo di guida affidabile che in ambito familiare è assegnato al padre: “tutte le qualità di cui dotiamo il grande uomo [*grossen Mann*] sono caratteristiche paterne”⁴⁵. Poiché conduce autorevolmente le tribù come un padre il più possibile esente da

⁴² Ivi, p. 377; cfr. ivi, p. 366.

⁴³ Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011, p. 103.

⁴⁴ S. Freud, *Opere*, vol. XI, cit., p. 435.

⁴⁵ Ivi, p. 428.

imperfezioni educa i figli, il coraggioso Mosè incarna un “possente modello paterno”⁴⁶. Mosè è l’illustre padre dell’ebraismo che è a sua volta una “religione del Padre”⁴⁷ beneamato: gli attributi dell’iniziatore del culto permeano la natura del culto stesso e l’immagine virtuosa di Mosè non è facilmente distinguibile da quella eccelsa del suo dio⁴⁸. Il grande uomo Mosè – apprezzato e benvenuto – inaugura una fede in cui prevalgono “ammirazione [...] e gratitudine”⁴⁹ per il Padre: “la religione mosaica non conosce altri sentimenti, oltre questi positivi, verso [...] Dio”⁵⁰. Della dicotomia fra attaccamento e disprezzo suscitata dalla paternità Mosè prende come elemento fondante della spiritualità ebraica solo le inclinazioni benevole verso il Padre. Grazie a Mosè, l’ebraismo matura dunque una “rappresentazione molto più grandiosa di Dio o, per dirla più sobriamente, la rappresentazione di un Dio più grandioso”⁵¹.

L’esclusione delle passioni ostili contro il Padre dal monoteismo mosaico ha un’implicazione di matrice politica gradita a Freud. Seguendo l’aneddotica riferita da Flavio Giuseppe nelle *Antiquitates iudaicae*, Freud suppone che Mosè – prima di istituire una nuova religione – ricopra un ruolo apicale all’interno dell’esercito del Faraone⁵². La precedente professione di condottiero militare di Mosè aiuta a spiegare le affinità osservate da Freud tra la religiosità ebraica e l’imperialismo egizio.

La congettura di Freud è che il culto di Atòn importato da Mosè nella cultura ebraica derivi dalla peculiare situazione politica dell’Egitto del XIV secolo prima dell’era volgare: con le conquiste della XVIII dinastia l’Impero egizio raggiunge la massima estensione territoriale e arriva a inglobare dentro di sé diverse etnie; per offrire a tutti i sudditi del vasto impero un’ideologia comune viene elaborata una fede quanto più uniforme e priva di aspetti particolaristici. Il variegato politeismo proprio di ciascun popolo lascia così spazio alla devozione a un unico dio dall’afflato universale che il faraone Amenofi IV fissa come religione di Stato.

L’unicità e l’universalità del dio Atòn sono funzionali alle mire espansionistiche egizie perché simboleggiano l’unicità e l’universalità del Faraone: “questo imperialismo si rifletteva [...] nella religione sotto forma di

⁴⁶ Ivi, p. 429; cfr. ivi, pp. 410, 435.

⁴⁷ Ivi, p. 450.

⁴⁸ Cfr. ivi, p. 429; cfr. Id., *Opere*, vol. VII, cit., p. 150.

⁴⁹ Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 450.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Ivi, p. 431; cfr. ivi, pp. 428, 440.

⁵² Cfr. ivi, pp. 356, 359.

universalismo e monoteismo”⁵³. Secondo Freud, l'accentramento di potere in un solo sovrano a capo di un regno ecumenico trova quindi un corrispettivo nella *reductum ad unum* di varie divinità e nell'universalizzazione della sfera di influenza di Atòn.

Rifacendosi a questa teoria di Freud, in *Herrschaft und Heil* Jan Assmann sostiene che nella fattispecie lo sviluppo della monarchia egizia abbia come conseguenza la costituzione del monoteismo religioso e che in generale la struttura delle istituzioni politiche determini la forma delle concezioni teologiche. Questa continuità tra politica e teologia – ovvero tra *Herrschaft* e *Heil* – permette perciò di contestualizzare la prevalenza di passioni favorevoli al Padre nel culto mosaico: l'accentuazione della bontà divina nell'ebraismo è per il discorso di Freud un retaggio dell'esaltazione del potere regale nell'imperialismo egizio. L'ideologia imperiale, che propone “un'autorità da ammirare, a cui inchinarsi, da cui essere dominati”⁵⁴, fornisce insomma al grande uomo Mosè – nobile capitano delle milizie imperiali e abile battistrada della comunità ebraica – il modello per fondare la fede nel “Dio unico, eterno, onnipotente [...] che prometteva di aver cura”⁵⁵ dei credenti.

Il risvolto politico dei sentimenti benigni nei confronti del Padre è inoltre valorizzato in *Der Mann Moses*, per il quale l'imperialismo è doppiamente importante: riscritto e stampato – come si è visto – sotto la protezione dell'Impero britannico, il libro celebra le novità apportate dall'Impero egizio.

Per un'etica mosaica

L'autorità del Dio mosaico è venerata non solo per ragioni politiche riconducibili al paradigma della sovranità egizia, che ha una palese rilevanza pubblica, ma anche per motivi di ordine etico riguardanti l'imposizione di precetti, che dal foro esterno trapassano in quello interno.

Il dominio di Dio sul popolo ebraico si manifesta nella pratica della circoncisione, che in *Bereshit* 17,10-14 assurge non a caso a segno del patto con cui i discendenti di Abramo si sottomettono alla potestà divina. L'asportazione del prepuzio rappresenta infatti “il sostitutivo simbolico dell'evirazione, che un tempo il padre primigenio [...] aveva inflitto ai figli”⁵⁶ al fine di neutralizzare la competizione per il controllo della popolazione femminile. Per Freud, la castrazione – fattuale o fittizia che sia – rientra nell'insieme di interdizioni poste

⁵³ Ivi, p. 350; cfr. ivi, p. 383.

⁵⁴ Ivi, p. 428.

⁵⁵ Ivi, p. 429; cfr. ivi, p. 409.

⁵⁶ Ivi, p. 439.

dal grande uomo all'attività sessuale dei giovani maschi per prevenire la ribellione contro il suo potere. Attraverso il dispositivo della circoncisione – come attraverso il tabù dell'incesto – il padre esige dunque dai figli la “rinuncia”⁵⁷ ai piaceri destinati a rimanere suo appannaggio esclusivo e l’“astensione da tutti quei soddisfacimenti pulsionali”⁵⁸ che entrano in conflitto con la sua supremazia.

Nell'interpretazione di Freud, questa regolamentazione sociale della sessualità istituisce l'etica personale, la quale non è in fondo che l'introyezione della “limitazione pulsionale”⁵⁹ impartita dal di fuori: gli imperativi provenienti dal Padre improntano i criteri soggettivi di una “condotta di vita giusta e virtuosa”⁶⁰ e proibiscono gli stessi comportamenti che anche la morale privata “giudica viziosi”⁶¹. I doveri morali sono mal tollerati nella misura in cui impediscono un appagamento immediato del *Lustprinzip*, ma vengono anche tenuti in grande considerazione perché ne prospettano un risarcimento indiretto. Il rispetto dei valori etici preclude difatti un godimento pieno al soggetto, il quale viene però ricompensato con l'approvazione da parte del Super-io: la buona coscienza che non cede agli impulsi viene premiata dall'encomio dell'istanza censoria; grazie all'adempimento dei propri obblighi, “l'Io si sente elevato, prova orgoglio per la rinuncia pulsionale come per un atto di gran valore”⁶². L'autorità garante dell’“ideale di perfezione etica”⁶³ – identificata ora con il Padre esteriore ora con il Super-io interiore – è quindi amata poiché emana divieti che “hanno la conseguenza di aumentare la presunzione nella persona, di renderla orgogliosa, facendola sentire superiore a coloro che sono rimasti in balia della sensibilità”⁶⁴.

La fascinazione di Freud per la sublimazione degli impulsi raccomandata dagli insegnamenti morali dell'ebraismo ispira il breve saggio *Der Moses des Michelangelo*. La statua del Mosè di Michelangelo a San Pietro in Vincoli è esaminata diligentemente da Freud nel corso di un soggiorno a Roma nel settembre del 1912 – periodo durante il quale proseguono anche i lavori per *Totem und Tabu*, a ulteriore dimostrazione dell'intreccio fra il personaggio di Mosè e il libro sul totemismo. Il capolavoro di Michelangelo ammalia Freud

⁵⁷ *Ibidem*; cfr. *ivi*, p. 436.

⁵⁸ *Ivi*, p. 436.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ivi*, p. 435.

⁶³ *Ivi*, p. 436.

⁶⁴ *Ivi*, p. 433.

per lo stato di “calma sublime”⁶⁵ in cui versa il Mosè effigiato. Freud rimane infatti impressionato dalla scelta di Michelangelo di ritrarre Mosè nell’istante in cui reprime la rabbia divampata in *Shemot* 32,19 alla vista della folla festante intorno al vitello d’oro: l’ira di fronte alla “marmaglia che non può tener fede a nessuna convinzione [...] ed esulta quando torna a impossessarsi dei suoi idoli illusori”⁶⁶ è trattenuta dal Mosè di Michelangelo, che evita di “soddisfare il suo affetto”⁶⁷ aggressivo. L’autodisciplina consente al Mosè michelangiotesco di non spezzare in un moto di stizza le tavole della legge, che nella scultura restano al fianco del protagonista: per salvaguardare le pietre in cui è inciso il decalogo – ovvero la legge del Padre – questo Mosè marmoreo “ha frenato la sua passione”⁶⁸. L’opera di Michelangelo rappresenta dunque plasticamente l’esortazione dell’etica ebraica a “soggiogare la propria passione [...] in nome di una causa alla quale ci si è votati”⁶⁹ – missione che in *Der Moses des Michelangelo* viene descritta come la “più alta impresa psichica possibile all’uomo”⁷⁰.

Per una gnoseologia mosaica

Il centro della fede mosaica – rintracciato da Freud nei sentimenti positivi verso il padre – si espande in diverse direzioni: il magistero di Mosè ha una valenza politica collettiva – data dalla conformità tra la devozione di Atòn e l’adorazione del Faraone –, sviluppa una dimensione morale sia eteronoma sia autonoma – rilevabile nell’obbedienza alle norme dettate dall’autorità extra- e intra-psichica – e non è privo di un portato gnoseologico soggettivo.

La scelta personale di natura etica di non assecondare i propri istinti per seguire invece le indicazioni del Super-io corrisponde infatti sul piano epistemologico alla decisione individuale “contro la diretta percezione dei sensi e in favore dei cosiddetti processi intellettuali superiori”⁷¹. Il meticoloso autocontrollo delle pulsioni sessuali e la subordinazione della “percezione sensoriale”⁷² all’intelletto astratto del soggetto sono due aspetti del medesimo “trionfo della spiritualità sulla sensibilità”⁷³. Alla ragione del singolo, la quale

⁶⁵ Id., *Opere*, vol. VII, cit., p. 309.

⁶⁶ Ivi, p. 301.

⁶⁷ Ivi, p. 319.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Ivi, p. 322

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 435.

⁷² Ivi, p. 431.

⁷³ *Ibidem*.

riunisce in sé *Gewissen* – la retta coscienza – e *Bewusstsein* – la conoscenza concettuale –, la religione mosaica affida pertanto il doppio compito di sconfiggere le inclinazioni peccaminose e di abbandonare le sensazioni empiriche⁷⁴: per questo l'ebraismo è secondo Freud sia la “religione della rinuncia pulsionale”⁷⁵ sia la “religione [...] col divieto di farsi un'immagine di Dio”⁷⁶. La svalutazione della facoltà immaginativa è il “lato negativo”⁷⁷ del razionalismo propugnato da Mosè, il quale per preservare la purezza del pensiero vieta “di raffigurare in immagine qualsivoglia essere vivente o fantastico”⁷⁸.

Freud presume che il *Bilderverbot* e l'enfasi sui “ricordi, le riflessioni, i processi deduttivi”⁷⁹ dipendano dall'attrazione esercitata da parte del padre: poiché l'attribuzione della paternità è “ipotetica, costruita su una deduzione e una premessa”⁸⁰, risalire al *pater incertus* pone un problema logico che comporta il potenziamento delle capacità cognitive a scapito di quelle percettive. Queste ultime sono al contrario idonee a certificare la maternità, che Freud reputa un dato empirico comprovabile “dall'attestazione dei sensi”⁸¹. La transizione dal matriarcato al regime patriarcale provoca quindi per Freud il passaggio dal paradigma conoscitivo basato sulla sensorialità a quello incardinato sul ragionamento.

Questo cambiamento è ulteriormente incentivato secondo Freud dal culto mosaico del Padre: per onorare adeguatamente l'entità universale che invita all'elevazione morale e al raggiungimento della sapienza Mosè concepisce difatti una “religione [...] altamente spiritualizzata”⁸² che assurge “alle altezze di una sublime astrazione”⁸³. Freud assegna perciò alla devozione mosaica il merito di sdoganare per la prima volta “l'apprezzamento del lavoro intellettuale”⁸⁴ – tratto che non cessa di informare “la propensione degli ebrei per gli interessi spirituali”⁸⁵.

⁷⁴ Cfr. Id., *Opere*, vol. VII, cit., p. 74.

⁷⁵ Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 436.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Ivi, p. 351; cfr. ivi, p. 352.

⁷⁸ Ivi, p. 348; cfr. ivi, pp. 352, 354, 375, 376.

⁷⁹ Ivi, p. 435.

⁸⁰ Ivi, p. 432.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Ivi, p. 373; cfr. ivi, pp. 375, 433.

⁸³ Ivi, p. 348.

⁸⁴ Ivi, p. 441.

⁸⁵ Ivi, p. 433.

Un capovolgimento delle virtù

Il primato che Mosè accorda alle facoltà dello spirito rispetto al senso della vista alimenta “con inaudita inflessibilità”⁸⁶ il furore iconoclasta che condanna “severissimamente”⁸⁷ i simulacri – come mostrato dall’episodio del vitello d’oro –; il presupposto gnoseologico per cui la razionalità ha accesso alla verità se non viene fuorviata dalla visione rende il monoteismo mosaico “rigorosissimo”⁸⁸ nel proibire le raffigurazioni ed estremamente scrupoloso nel rifuggire dall’idolatria. Superstizioni magiche, rituali di stregoneria e cerimonie negromantiche vengono così drasticamente debellate in nome di pratiche culturali più sofisticate.

L’intransigenza del Mosè freudiano, che rivendica il possesso esclusivo dell’autentica rivelazione e dichiara che “tutto ciò che si racconta di altri dèi è inganno e menzogna”⁸⁹, rischia di sfociare nell’intolleranza. Alla luce della “chiarezza, coerenza, asprezza”⁹⁰ che Freud gli ascrive Mosè appare infatti “autoritario, collerico e persino violento”⁹¹: diventa impossibile distinguere la “fervida fede”⁹² che anima il Mosè di Freud dal fanatismo religioso.

A riprova del carattere “irascibile, facilmente infiammabile”⁹³ di Mosè, Freud cita alcune scene ricavate dalla *Torah*⁹⁴: *Shemot* 2,11-12 narra la vendetta mortifera che Mosè infligge senza indugio a un egizio reo di aver colpito un ebreo; *Bamidbar* 20,7-12 menziona l’impazienza di Mosè che per far sgorgare acqua da un masso lo percuote direttamente con la verga senza prima parlare a esso come prescritto da Dio. Per colpa di questa violazione del comandamento divino l’irrequietezza di Mosè viene punita in *Devarim* 34,4 con l’esclusione dalla Terra promessa, nella quale il condottiero dell’esodo non mette mai piede.

Il bando da *Eretz Israel* non è secondo Freud l’unica pena scontata da Mosè per la sua stizzosità. Nei versetti 12,15 e 13,1-2 di *Osea*, in cui viene invocata la morte come castigo per i superbi che incutono timore, Freud rinviene difatti le tracce della sorte che Mosè si sarebbe attirato per la sua inclemenza⁹⁵: il popolo ebraico – stanco della durezza della sua guida e

⁸⁶ Ivi, p. 383.

⁸⁷ Ivi, p. 348.

⁸⁸ Ivi, p. 347; cfr. ivi, pp. 348, 349, 353, 373.

⁸⁹ Ivi, p. 383; cfr. ivi, pp. 349, 351.

⁹⁰ Ivi, p. 351; cfr. ivi, p. 384.

⁹¹ Ivi, p. 367.

⁹² Ivi, p. 350; cfr. ivi, pp. 351, 356.

⁹³ Ivi, p. 359; cfr. Id., *Opere*, vol. VII, cit., p. 322.

⁹⁴ Cfr. Id., *Opere*, vol. XI, cit., p. 359.

⁹⁵ Cfr. ivi, p. 363.

oppresso dalla rigidità della legge mosaica – avrebbe trucidato Mosè⁹⁶. Per Freud, l'inflessibile monoteismo mosaico – rimasto “patrimonio di una piccola cerchia”⁹⁷ – “non poteva assolutamente essere capito dalla massa primitiva”⁹⁸, che per repulsione si sarebbe sbarazzata di Mosè. La legislazione mosaica innalza spiritualmente i ceti alti formati da funzionari, savi e dotti, ma risulta insostenibile per la maggioranza della società. L'ammirazione per Mosè non impedisce dunque a Freud di riconoscere che i pregi di questo *grosse Mann* – quali l'autorevolezza politica nell'amministrazione della sfera pubblica, la probità etica nell'osservanza delle norme sociali e di quelle interiorizzate, e la precisione gnoseologica nella purificazione dell'intelletto individuale – corrono costantemente il pericolo di rovesciarsi nei vizi speculari – quali la prepotenza, la spietatezza e l'integralismo.

La reversibilità delle virtù mosaiche nei difetti corrispondenti si abbina infine al ribaltamento del prestigio di Mosè in discredito: le tribù di Israele allo stesso tempo venerano e odiano la fermezza del loro capo, la ritengono tanto santa quanto esecrabile e ora ne magnificano la forza ora ne biasimano la viltà. Anche il rapporto della nazione ebraica con l'austerità di Mosè è contrassegnato dal principio dell'ambivalenza emotiva.

larigone@gmail.com

Leonardo Arigone è dottorando di Filosofia presso l'Università degli Studi di Roma “La Sapienza”. Fra le sue pubblicazioni, compaiono la monografia *Erich Auerbach e Walter Benjamin tra figura e Jetztzeit. Una considerazione teologico-politica* (Mimesis, 2020) e la co-curatela de *Il mio Kafka* di Walter Benjamin (Castelvecchi, 2024).

⁹⁶ Cfr. *ibidem*; cfr. *ivi*, pp. 373, 376, 385.

⁹⁷ *Ivi*, p. 352; cfr. *ivi*, p. 377.

⁹⁸ *Ivi*, p. 387.

Au-delà de la répétition

Deleuze avec et contre Freud

SARA COCITO

(Università di Pisa, Università di Firenze)

Beyond Repetition: Deleuze With and Against Freud

Abstract: This paper explores Gilles Deleuze's critique of Sigmund Freud's concept of repetition, particularly in the context of temporality, habit, and the unconscious. While psychoanalysis links the repetition compulsion to the search for pleasure, the tendency to repeat over and over again a past traumatic experience and, finally, on a deeper level, the drive to return to an inanimate state, the account given by Deleuze in *Difference and Repetition* is quite different. On the one hand, repetition surely rules the process of psychic individuations but, on the other hand, it never refers to an empirical object or an actual experience – meaning that there is no habit which is repeated for the purpose of obtaining some pleasure, there is no past experience recurring in the present and, above all, the death drive does not correspond to the human need to go back to a purely material inanimate condition.

This perspective allows Deleuze to reinterpret the unconscious as a dynamic force of questioning and problematization, rather than a mere repository of past experiences. This shifts the understanding of psychic life from one of static repetition to one of perpetual novelty and differentiation, challenging traditional psychoanalytic views and highlighting the continuous generation of newness in human desires and behaviors.

Keywords: Repetition, psychoanalysis, virtual, pure past, death drive.

Dans *La répétition pour elle-même*, un des chapitres apparemment entre les plus obscurs de *Différence et répétition*, Deleuze avance sa théorie de la constitution de la psyché qui s'entrelie à son explication des processus qui articulent la temporalité dans ses dimensions constitutives (passé, présent et avenir) – ces processus étant trois synthèses.

Le discours deleuzien sur la temporalité se relie à sa métaphysique du virtuel dans la mesure où les trois synthèses, loin de se borner à décrire la genèse des trois moments empiriques qui appartiennent à la conception chronologique du temps, constituent des instruments théorétiques fondamentaux pour comprendre les différents aspects du procès de différenciation qui strie le virtuel (mais ce n'est pas assez, il coïncide avec le virtuel). Les synthèses du temps expliquent à la fois l'engendrement des actualités et des individuations – ceux qui se donnent sur le plan empirique –, leur précarité, leur incontournable dissolution et – finalement – le caractère inépuisable de la productivité du virtuel, qui s'explique dans la génération incessante du nouveau radical.

Ce qui rend cette partie de l'œuvre deleuzienne particulièrement intéressante – et ultérieurement difficile – est le fait que les trois synthèses opèrent selon trois figures de la répétition : ça force Deleuze à entamer une confrontation directe avec cette discipline qui, pendant le XX siècle, a fait des actes et des mécanismes répétitifs une de ses théorisations centrales, c'est-à-dire la psychanalyse. Le développement de la conception deleuzienne de la répétition – et de son rapport avec le développement multidimensionnel du temps et la constitution de la psyché – ne peut pas faire abstraction de ce débat qui voit donc Freud comme interlocuteur principal.

1. *Fondation du règne du principe de plaisir*

En concluant sa mise en relation des synthèses temporelles avec la théorie de la répétition psychanalytique et plus particulièrement freudienne, Deleuze désigne les trois figures de la répétition à travers lesquelles opèrent les trois synthèses du temps comme «les trois au-delà du principe de plaisir»¹, mais s'en tenant à l'interprétation de *Jenseits des Lustprinzips* fournie peu de pages avant, on pourrait déduire qu'elles ne sont «pas du tout des exceptions à ce principe, mais au contraire la détermination des conditions sous lesquelles le plaisir devient effectivement principe»².

¹ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993⁷, p. 151.

² Ivi, p. 128.

La première figure de la répétition adressée par Deleuze est celle impliquée par l'habitude, qui fonde la constitution du présent vivant dans la première synthèse temporelle. Or, si cette répétition est adressée à «reproduire un plaisir obtenu», avec «le bût d'un plaisir à obtenir»³, les actions habituelles ne constituent pas un grand problème du point de vue psychanalytique, en tant qu'elles se montrent pleinement conformes au principe de plaisir qui gouverne la vie psychique du Ça, en les guidant à la recherche d'une satisfaction immédiate de ses désirs, car «dans la théorie psychanalytique, nous admettons sans hésiter que le cours des processus animiques est automatiquement régulé par le principe de plaisir»⁴.

Le problème qui s'impose ici à la réflexion deleuzienne est que cette répétition (qui vise à répéter un plaisir déjà connu) présuppose déjà une idée de plaisir, une expérience primordiale où un plaisir de quelque sorte s'est manifesté : les efforts psychiques visant à l'achèvement du plaisir et à la fuite du déplaisir n'expliquent pas comment le plaisir lui-même a pu s'élever au rang de principe.

La thèse de Deleuze – qui reprend un des noyaux centraux de l'empirisme humien – est que la psyché elle-même est un complexe d'habitudes, entendant l'habitude non pas seulement comme acte répété mais comme connexion réitérée de sensations et impressions. Cette répétition est infondée, dans le sens qu'elle ne se fonde pas sur le principe de plaisir, elle est dépourvue de tout objectif spécifique : les associations sont casuelles, les habitudes qui nous forment (que nous sommes...) sont tout à fait aléatoires.

L'habitude ouvre le temps présent, qui n'est pas ponctuel, mais possède une épaisseur, car il contient la rétention du passé et l'attente de quelque chose d'analogue dans l'avenir.

Deleuze appelle ces processus « synthèses passives » et par ce terme il exprime l'équivalent du concept de 'liaison' freudienne : le Ça, pour Freud, est un champ envahi d'excitations libres, qui sont reliées et progressivement organisées par les synthèses. Cette contraction (qui coïncide avec une répétition primordiale) résout une tension, aplanit une différence : un nouvel état est produit, qui est, proprement, un état de plaisir.

Le plaisir obtenu n'est pas, cependant, le bût des liaisons – il n'agit pas encore comme principe : c'est seulement au moment où les excitations libres sont reliées dans la constitution de la structure psychique d'un Moi que le plaisir

³ Ivi, p. 129.

⁴ S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 15.

est pour la première fois expérimenté – comme effet, en non pas comme cause finale – et devient, effectivement, régulateur.

Ce plaisir est le résultat d'une «passion pour la répétition»⁵ autistique qui fonde le règne du principe de plaisir. Deleuze réinterprète ce plaisir primordial à travers l'idée d'une béatitude hallucinatoire éprouvée par les micro-âmes qui vivifient les différentes synthèses et les contemplant, entièrement satisfaites par l'expérience répétée des associations.

Jusqu'à ce qu'on reste à «[la] répartition mouvante de différences et [aux] résolutions locales dans un champ intensif»⁶, on a à faire avec la couche primaire du Ça. Lorsque des ultérieures contractions sont opérées, le *Je* se constitue donc en tant qu'ensemble d'habitudes et les différentes résolutions locales sont intégrées dans une organisation globale qui définit le fonctionnement général du Ça et institue le règne du principe de plaisir.

2. *Un passé qui n'est pas le mien*

On n'a pas concédé trop d'espace à la question de l'habitude car ces épisodes répétitifs ne sont pas spécifiquement, chez Freud, ceux qui mènent à l'effective observation et conceptualisation d'une «contrainte à répéter», dont la structure et la dynamique, d'ailleurs, sont l'objet de la vraie contestation deleuzienne.

Pendant son expérience professionnelle et clinique, Freud détecte, chez plusieurs de ses patients souffrants de névroses, une certaine résistance à récupérer de façon consciente les souvenirs oubliés ou refoulés qui serviraient à la technique psychanalytique pour donner une confirmation aux constructions interprétatives de l'analyste. Ce qui se passe, plutôt, est que le patient répète dans l'acte et dans la situation présente, sur un mode inconscient, les contenus du souvenir stimulé. Freud note alors que «le malade ne peut pas se souvenir de tout parmi ce qui est refoulé en lui, peut-être précisément pas l'essentiel, de sorte qu'il n'acquiert pas la conviction de la justesse qui lui a été communiquée. Il est bien plutôt obligé de répéter le refoulé comme expérience vécue présente, au lieu de s'en souvenir comme d'un morceau du passé»⁷.

Cette tendance se manifeste particulièrement dans la situation transférentielle propre de la séance de l'analyse, où le malade tisse son rapport

⁵ A. Schuster, *The Beyond of the Pleasure Principle*, in *The Trouble with Pleasure. Deleuze and Psychoanalysis*, Cambridge (MS), MIT Press, 2016, p. 54.

⁶ G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 128.

⁷ S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, cit., pp. 16-17.

avec le médecin à l'image de certaines dynamiques relationnelles et surtout sexuelles de son enfance. Toutefois, ce qui est constaté dans les cas de névrose, il est possible de le retrouver même chez les personnes qui ne sont pas affectées par cette pathologie : ils ne présentent aucun symptôme de conflit névrotique, mais ils exhibent quand même une contrainte à répéter tout à fait similaire.

On connaît ainsi des personnes chez qui toute relation humaine a la même issue: des bienfaiteurs qui après quelque temps sont quittés dans le ressentiment par chacun de leurs protégés, si différents que ceux-ci puissent être par ailleurs, et auxquels il semble donc dévolu de vider la coupe amère de l'ingratitude; des hommes chez qui toute amitié a pour issue que l'ami les trahit; d'autres qui, répétant cela un nombre incalculable de fois dans leur vie, élèvent une personne au rang de grande autorité pour eux-mêmes ou aussi pour le public, et qui renversent eux-mêmes cette autorité, après un temps donné, pour la remplacer par une autre; des amoureux chez qui tout rapport tendre à la femme passe par les mêmes phases et conduit à la même fin, etc⁸.

On voit que cette contrainte à répéter n'a pas plus à faire avec une habitude contractée qui définit, de quelque manière, une attitude psychique individuelle: elle concerne, plutôt, une expérience effectivement vécue pendant l'enfance qui a été intériorisée sous forme de représentation ou image et conservée, même si dans l'inconscient, même si refoulée. La première critique que Deleuze adresse à la conceptualisation freudienne de la contrainte de répétition concerne le fait que cette expérience passée, mais un temps présente, se donne comme terme ultime et originel pour ses répétitions successives: elle se rejoue, en donnant la chose à répéter; l'ancien présent s'érige à modèle des expériences et des rapports des présents suivants, ceux constituant la vie adulte. On se trouve enchaîné à quelque aspect ou épisode de son enfance, ainsi les rapports avec la mère — pour citer un exemple très commun dans le discours psychanalytique — se projettent dans les rapports avec les autres femmes qu'on rencontrera pendant sa vie. D'où la critique deleuzienne:

La théorie traditionnelle de la contrainte de la répétition en psychanalyse reste essentiellement réaliste, matérialiste, et subjective ou individualiste. Réaliste parce que tout se « passe » entre présents. Matérialiste, parce que le modèle d'une répétition brute et automatique reste sous-jacent. Individualiste, subjective, solipsiste ou monadique : parce que l'ancien présent, c'est-à-dire l'élément répété, déguisé, et le nouveau présent, c'est-

⁸ Ivi, pp. 20-21

à-dire les termes actuels de la répétition travestie, sont seulement considérés comme des représentations du sujet, inconscientes et conscientes, latentes ou manifestes⁹.

À ce «modèle de répétition matérielle du même» Deleuze oppose un autre type de répétition: ce n'est pas que le moment actuel de la vie adulte réplique une mémoire infantile refoulée ; c'est plutôt que soit l'une soit l'autre répètent quelque chose qui n'est pas de la même nature, c'est-à-dire qui n'est pas de l'ordre de l'expérience vécue. Tous les deux, tant le souvenir infantile que son apparition successive, sont de l'ordre du présent, car elles ont été expérimentées par l'individu dans un moment actuel de sa vie concrète; toutefois, ce qui est effectivement répété dans ces deux présents éloignés dans le temps, n'a jamais appartenu à celui-ci: il s'agit d'*objets partiels* ou *virtuels*.

Mais c'est quoi ces objets partiels ou virtuels ? D'abord, Deleuze les caractérise comme des objets qui ont été retirés de la réalité — ici entendue comme le domaine des objets auxquels le Moi se rapporte comme termes de ses désirs et de ses actions. La virtualité des objets partiels dérive du fait qu'ils sont toujours déplacés par rapport à la réalité et, au même temps, — ajoute Deleuze — leur partialité est à attribuer à leur déplacement par rapport à eux-mêmes : ils sont non-localisables et, surtout, non-identifiables, ce qui rend l'encadrement de ces objets partiels plutôt problématique et obscur. Toutefois, ils sont incorporés dans les objets réels, ils s'y manifestent mais non pas en tant qu'eux-mêmes : leur incorporation ne se conçoit pas comme une intégration, ils y sont plutôt «plantés».

Pour rendre compte et mieux comprendre ce double aspect des objets partiels, il faut s'appuyer sur une des principales références de Deleuze en matière de virtualité. Dans *Matière et mémoire*, Bergson introduit la notion de *souvenir pur*, caractérisant les états psychologiques qui, bien qu'inconscients, se conservent en eux-mêmes. Encore plus, la propriété de conservation n'affecte pas seulement des états psychologiques singuliers, mais le passé dans son intégralité et ça fait en sorte que «notre vie psychologique passée, tout entière, conditionne notre état présent, sans le déterminer d'une manière nécessaire»¹⁰. Bergson représente cette double capacité du passé (conservation en soi et détermination du présent) par l'image très fameuse du cône, dont Deleuze se sert pour arriver à préciser le statut ontologique de ses objets virtuels. Pour

⁹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 137

¹⁰ H. Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p. 88.

commencer, la conservation de tout passé est figurée par la base du cône et implique une sorte de contemporanéité et de coexistence par rapport au moment présent actuel, même si le souvenir pur ne s’y manifeste jamais en tant que tel.

Or, Deleuze interprète l’«*en soi*» du passé et la distinction bergsonienne entre souvenir pur et souvenir-image — c’est-à-dire le souvenir réactualisé dans le présent — de façon assez radicale, en considérant les souvenirs purs comme extra-psychologiques: en ce sens, ils n’ont jamais été présents, ils ne sont jamais «passés»: «nous parlons nécessairement d’un passé qui ne fut jamais présent, puisqu’il ne se forme pas “après”»¹¹. La façon dont Deleuze lit l’ouvrage bergsonienne conduit à concevoir les souvenirs purs comme des entités qui, bien que réels, n’ont pas à faire avec notre expérience personnelle: ils ne sont pas *nos* souvenirs, il ne s’agit pas de *notre* passé mais d’un passé qui se trouve au-delà de notre vie – pour utiliser un mot très cher à Deleuze, il est *impersonnel*.

À ce point, il peut sembler que nous nous soyons éloignés du terrain de la psychanalyse: quel intérêt particulier peut avoir un passé, un ensemble de souvenirs qui à première vue n’ont rien à voir avec nos vécus, nos traumatismes, nos mémoires par rapport à ses buts thérapeutiques, qui, nécessairement, regardent nos expériences, nos souvenirs, nos répétitions?

L’opération qui permet à Deleuze de rapprocher ce passé apparemment stérile et inutilisable à la vie psychique des individus concrètes se fonde sur l’idée bergsonienne que toute existence actuelle et consciente se constitue à partir d’une sélection et d’une contraction d’un des plans ou des sections de ce passé: «notre personnalité toute entière, avec la totalité de nos souvenirs, entrain, indivisée, dans notre perception présente»¹². Notre présent est le produit de la répétition d’une virtualité; toutefois, car cette virtualité n’a jamais été présente en soi, sa répétition ne lui ressemble pas, elle n’a ni sa forme ni son contenu.

C’est vrai, donc, qu’il y a un lien entre les expériences personnelles et vécues dans le présent et le passé; toutefois, Deleuze introduit une différence fondamentale par rapport à la théorie freudienne, à savoir la «pureté» du passé, son caractère non-expérientiel, son être impersonnel: nos vies, d’après Deleuze, répètent un passé virtuel, qui n’est pas le nôtre¹³. Il prétend que nos

¹¹ G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 111.

¹² H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., p. 98.

¹³ Nous n’examinerons pas ici le bien-fondé de la lecture que fait Deleuze de la notion du passé pur de Bergson.

désirs, nos comportements, nos idiosyncrasies, les événements de nos vies se constituent et se projettent sur les objets réels à partir d'un domaine de virtualités qui ne nous appartient pas et il identifie ce dynamique avec celle de l'érotisme et de la formation sexuelle: les pulsions sont en effet synthétisées au niveau des virtualités (l'exemple psychanalytique est, ici, celui de la sexualité pré-génitale qui se présente toujours, d'abord, comme une contemplation de virtualités) et depuis redirigées sur les objets réels. Toutefois, nos amours présentes ne sont pas des amours anciennes déguisés par l'apparence d'une autre personne, d'une autre situation et d'une autre époque de notre vie, «il n'y a pas de terme ultime, nos amours ne renvoient pas à la mère ; simplement la mère occupe dans la série constitutive de notre présent une certaine place par rapport à l'objet virtuel»¹⁴: toute libido est d'abord «la Vierge, celle qui ne fut jamais vécue, au-delà de l'amante et au-delà de la mère»¹⁵.

D'un côté, on peut bien sûr affirmer que, pour Deleuze, toute expérience psychique n'est pas d'autre chose qu'une répétition, que nos premiers amours ne font autre chose que répéter, mais la nature de ce qui est répété — l'objet virtuel — interdit que la même chose ne se reproduise. Les objets virtuels n'ont pas, comme on a précisé dessus, d'identité fixe, leurs modalités propres sont le déplacement et le déguisement: toute virtualité est toujours déplacée par rapport à soi-même et pour ça elle se manifeste comme déguisée, de temps à autre, dans notre vie vécue. Le fait que, même dans des expériences similaires, on rencontre des personnes et des circonstances différentes n'est pas du tout accidentel : il s'agit de la nature même de toute répétition psychique et on voit, sur ce côté, que Deleuze nous permet de dire qu'on ne répète jamais, qu'on vit ou aime toujours de façon différente par rapport à nos modalités précédentes de vivre et d'aimer. Donc, la répétition est bien le processus qui constitue la vie psychique mais, en suivant l'argumentation de Deleuze, elle est dépourvue de tout contenu matériel, elle est une forme vide.

Une ultérieure question doit nous forcer à interroger plus profondément l'élément provocateur des positions deleuziennes: on ne comprend pas comment il est possible de dire qu'il y a de la répétition si, effectivement, l'inconscient ne nous donne rien qui ait déjà été vécu par nous. La caractérisation de l'objet virtuel comme manquant à sa place et se déguisant dans nos expériences reste encore trop ambiguë.

Deleuze tente de clarifier la nature de ce bizarre inconscient impersonnel par la reprise de la diatribe entre Freud et Jung sur la possibilité, pour celui-ci,

¹⁴ G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 139

¹⁵ Ivi, p. 115.

de faire autre chose que désirer : toutefois, demande-t-il, le désir lui-même n'est pas « une force tout entière fondée dans la puissance de la question ? »¹⁶. Ici, on comprend alors que Deleuze caractérise l'inconscient comme une « force de recherche, questionnante et problématisante »¹⁷, alors, les objets virtuels ne sont que des questions, des interrogations, des tensions qui demandent d'être résolues – mais au même temps leur partialité est expliquée par leur irrésolution, par le fait qu'elles ne contiennent pas, n'englobent pas leur solution définitive.

Ces questions problématiques recherchent une solution dans l'actualité, dans l'incarnation dans l'actualité des vécus, mais toute actualisation ne sera pas capable de satisfaire intégralement la question. Ce qui se répète dans nos vies est alors, finalement, une question, un problème – mais d'un temps à l'autre la question ne se pose pas exactement dans les mêmes termes, le problème ne se présente jamais de la même manière. Plutôt, chaque expérience vécue développe des nouveaux aspects du problème, elle en dégage une de ses plusieurs directions et une de ses plusieurs solutions, mais celles-ci sont nécessairement destinées à un « état provisoire et partiel »¹⁸.

3. Revenir à la mort – l'ouverture du problématique

Afin de comprendre mieux le potentiel de cette dernière proposition, il faut toutefois examiner la dernière critique que Deleuze adresse à la répétition freudienne, celle concernant l'instinct de mort.

Freud arrive à le théoriser à partir du constat que « la contrainte de répétition ramène aussi ces expériences vécues du passé qui ne comportent aucune possibilité de plaisir et qui même en leur temps ne peuvent avoir été des satisfactions »¹⁹: ça le force à admettre non seulement l'existence, comme on a déjà vu, d'une contrainte de répétition dans la vie psychique, mais aussi bien que son action dépasse le principe de plaisir, comme si elle était « plus originelle, plus élémentaire, plus pulsionnelle que le principe de plaisir qu'elle met à l'écart »²⁰. D'ici, l'exigence d'en comprendre le fonctionnement, ses conditions de manifestation et sa relation avec le principe de plaisir: après une longue spéculation hypothétique sur la formation du système psychique humain et,

¹⁶ Ivi, p. 142

¹⁷ Ivi, pp. 140-141

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, cit., pp. 20-21.

²⁰ Ivi, p. 22.

plus en général, sur l'origine de la vie biologique, Freud arrive à avancer sa thèse que la contrainte de répétition est «un caractère général des pulsions et peut-être même de toute vie organique»²¹: elle serait donc l'expression d'une nature conservatrice du vivant, en tant qu'impulse à restaurer un état précédent. Finalement, Freud suggère que l'état antérieur que la compulsion à répéter vise à restaurer est la mort, c'est-à-dire la condition de matière inanimée dont la vie a été séparée et engendrée par l'action de forces externes essentiellement perturbatrices²²: cette tendance mortifère est alors opposée à celle de Éros (c'est-à-dire au principe de plaisir), qui vise à propager la vie, mais elle est bien présente dans tous les organismes vivants (même si, explique Freud, le retour à l'inorganique est recherché selon une modalité immanente et non par intervention de causes extérieures).

Deleuze, de son côté, conteste l'opposition pulsionnelle entre Éros et Thanatos, en affirmant que les deux tendances ne diffèrent pas vraiment par leur nature car elles dérivent de la même source énergétique, même si elles sont engagées dans des dynamiques différentes. Pour désigner l'origine commune des pulsions de vie et de mort, Deleuze s'empare de la théorie freudienne de la libido selon laquelle il y a, à la base des dynamiques psychiques humaines, une énergie neutre qui se qualifie sexuellement quand elle investit des objets réels mais qui, alors qu'elle s'en retire et reflue sur le Moi, se déssexualise et devient déplaçable.

Or, chez Freud, l'instinct de mort préexiste à cette énergie déssexualisée — dit Deleuze —, car il n'y a pas autre instinct de mort au-delà du reflux de la libido sur le Moi, qui en est fracturé en tant qu'il arrive à percevoir son propre désir et sa propre activité comme ceux d'un autre²³. D'ici, l'objection deleuzienne est issue du constat que l'instinct de mort représente, enfin, la répétition dernière, sa figure la plus radicale: ici on voit encharné le modèle de répétition le plus brut et le plus matériel par excellence, à plus forte raison que la mort est conçue d'après sa «définition extrinsèque, scientifique et objective»²⁴, justement comme matière inanimée. Deleuze n'accepte pas cette caractérisation de la mort comme état originaire auquel revenir, car en réalité elle est tout à fait présente dans le vivant.

²¹ Ivi, p. 36.

²² Cfr. ivi, p. 38.

²³ Cfr. G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., pp. 147-150.

²⁴ Ivi, p. 147.

La mort est plutôt la forme dernière du problématique, la source des problèmes et des questions, la marque de leur permanence par-dessous toute réponse, le Où et le Quand ? qui désigne ce (non)-être où toute affirmation s'alimente²⁵.

On en pourrait donc conclure que pour Deleuze la mort est, enfin, ce qui met tout vivant en contact avec le domaine du problématique: la mort représente le Problème suprême, la question à partir de laquelle les autres questions qui lui font sa vie, son existence, son *destin* prennent consistance.

Il faut bien distinguer et même tenir ensemble ces deux côtés de la mort que Deleuze reprend de Blanchot: d'une part, mourir est une expérience signifiante pour celui qui vit, en tant qu'elle implique nécessairement la dissolution de sa personne, la conclusion de sa vie. Il y a, toutefois, un aspect sous lequel elle est «sans relation avec moi, sans pouvoir sur moi»²⁶ en tant qu'elle est, par rapport à moi, toujours à venir, *étrangement impersonnelle*: la mort, sous cette perspective, est une *réouverture* au multiple engagé dans toute question, le retour à l'état des libres différences qui ne sont plus liées dans les effectuations et les désirs du moi.

Cet aspect du discours deleuzien est repris et approfondi dans un bref écrit publié peu de mois avant du suicide du philosophe: avec *L'immanence: une vie...*²⁷ Deleuze nous présente la mort – et en particulier le risque de mort rencontré par Riderhood, canaille dickensienne – comme porte d'accès (peut-être privilégiée mais certainement non unique) sur ce qu'il appelle *une vie*:

Une canaille, un mauvais sujet méprisé de tous est ramené mourant, et voilà que ceux qui le soignent manifestent une sorte d'empressement, de respect, d'amour pour le moindre signe de vie du moribond. Tout le monde s'affaire à la sauver, au point qu'au plus profond de son coma le vilain homme sent lui-même quelque chose de doux le pénétrer. Mais à mesure qu'il revient à la vie, ses sauveurs se font plus froids, et il retrouve toute sa grossièreté, sa méchanceté. Entre sa vie et sa morte, il y a un moment qui n'est plus que celui d'*une vie* jouant avec la mort²⁸.

²⁵ Ivi, p. 148.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ G. Deleuze, *L'immanence: une vie*, en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, éd. par D. Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, pp. 359-363.

²⁸ Ivi, p. 361.

La duplicité asymétrique dans la mort – celle décrite auparavant – se reflète dans la duplicité propre à la vie: au-delà de nos vies, peuplées de nos angoisses et nos joies, de nos actes nobles ou mauvaises, il y a *une* vie qui n'est pas la nôtre. Elle est une vie impersonnelle, qui transcende nos habitudes et nos idiosyncrasies : *une vie* est pour Deleuze une courante pure de puissance immanente contenant la multiplicité de virtuels, d'événements qui résonnent (mais ne causent pas, ni s'identifient) avec les faits de notre histoire personnelle, encharnée.

Le principe de mort, dans le cadre de la philosophie deleuzienne, est le mécanisme transcendantal qui fait revenir la différence, le multiple (qui révèle le fait que notre vie était *une vie* entre plusieurs autres) – et qui, finalement, interdit toute répétition qui ne concerne que la pure différence.

4. *Au-delà de la répétition : la contre-effectuation*

En conclusion de cette discussion concernant la théorie de la contrainte de répétition freudienne et l'élaboration polémique d'une conception de répétition tout à fait différente chez Deleuze, on voudrait avancer ici une suggestion qui essaie d'examiner les conséquences existentielles du discours deleuzien — dont le but, on croit, est en vrai strictement ontologique et plutôt éloigné des fins thérapeutiques de la psychanalyse. Plus exactement, il s'agit de se demander qu'est-ce que reste pour nos vies dans ces théories qui sont toujours orientées, en dernier ressort, à l'idée d'une dé-subjectivation, d'une impersonnalité qui tout dissout.

Ce qu'il faut préciser maintenant est que, malgré la contestation féroce avancée par Deleuze contre toute idée de répétition concernant le Même, c'est-à-dire, un même modèle, un même objet, un même souvenir ou épisode de notre vie, il ne dit pas exactement que ce type de répétition n'existe pas du tout. La répétition du Même existe bien mais elle existe comme illusion:

Le même, le semblable sont des fictions engendrées par l'éternel retour. Il y a là, cette fois, non plus une erreur, mais une *illusion*: illusion inévitable, qui est à la source de l'erreur, mais qui peut en être séparée²⁹.

L'éternel retour constitue alors le dispositif théorique dont Deleuze se sert pour signifier sa conception de la répétition, la seule «vraie» répétition du point

²⁹ G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 165

de vue de sa métaphysique: la répétition concerne toujours et exclusivement le différent, seulement ce qui diffère fera retour.

Ça semble vouloir dire, à notre avis, deux choses: d'abord, que toute actualisation apparemment fixe du virtuel est fêlée par la multiplicité ou les déplacements que le virtuel comporte; ce n'est pas que toute vie déterminée ou toute personne douée d'une identité sont destinées à retourner un état de différences pures, d'impersonnalité virtuelle. Plutôt, toute vie et toute identité sont en fait traversées par ces éléments de différenciation, qui compromettent toute personnalisation rigide. On sait que la propriété du virtuel est de se déguiser: l'illusion de l'identité des choses actuelles, avec la perception trompeuse que les événements reviennent, est une conséquence dégagee par le masquage du virtuel même. Du point de vue des représentations humaines, il est donc certainement vrai qu'il y a des répétitions, ainsi comme on a raison de percevoir d'être enchaînés de quelque façon à des événements primordiaux de notre existence, qui nous empêchent de nous projeter dans un avenir imprégné d'occasions nouvelles, de nous engager dans des expériences inédites.

Ce qu'on soutiendra ici, est que la théorisation deleuzienne de l'instinct de mort, même si enveloppée dans une aura destructrice, présente même un côté optimiste, émancipatoire pour la vie humaine, par rapport à ses répétitions psychiques, à ses idiosyncrasies. Pour affirmer ça il y faut d'abord une subtilité théorique: *pour nous*, la mort est toujours à venir, elle ne se donne jamais comme expérience concrète, nous ne tombons pas tout d'un coup dans l'impersonnel lorsque nous sommes personne; toutefois, elle se trouve *en nous* comme question fondamentale qui nous constitue.

En suivant les observations avancées par Rambeau à propos des risques ou du côté « ombreux » de la philosophie de la dé-subjectivation deleuzienne³⁰, on dira que la virtualité de la mort est ce qui nous met en contact avec notre finitude ou – avec un choix de termes plus deleuzienne – notre provisoire, notre désappartenance à nous-mêmes, notre engagement dans un devenir qui fait glisser toute illusion d'une identité figée et du retour du même: ça nous fait saisir la multiplicité évoluant qui nous constitue, en nous rappelant que nous sommes temporels dans le sens plus pur du terme et, surtout, déjà pendant la vie.

Cette prise de conscience, on croit, trouve sa formulation conceptuelle dans l'idée de contre-effectuation, qui on trouve élaborée un an plus tard, dans la XXI et la XXII séries de *Logique du sens*. Tout événement présente deux côtés:

³⁰ F. Rambeau, *Deleuze et l'inconscient impersonnel*, «Cahiers philosophiques», 10 (2006), n. 107, pp. 54-71.

l'un, celui de son effectuation dans la matérialité des choses et la particularité des personnes; l'autre, sa partie non-effectuable, immatérielle et impersonnelle. Ce n'est pas accidentel de revenir le décalque des deux visages de la mort, d'autant que Deleuze le rende explicite :

C'est par là que la mort et sa blessure ne sont pas un événement parmi d'autres. Chaque événement est comme la mort, double et impersonnel en son double³¹.

Contre-effectuer signifie exactement se saisir comme l'*acteur* de ses propres événements, conserver un écart entre ce qui s'est passé dans nos vies et l'événement *en soi*: ça permet de comprendre les manières dont les événements nous ont singularisés et saisir ses propres expériences vécues comme une réponse déterminée à une question plus grande, persistante, à laquelle on peut toujours donner plusieurs et surtout *autres* réponses. Saisir la mort comme virtuelle, pressentir la pureté de l'événement signifie non seulement se percevoir comme dépourvus d'une cohérence propre, mais aussi devenir conscients de la multiplicité propre du virtuel qui constitue nos amours et nos désirs, du fait qu'il y a des autres effectuations possibles du même événement, se libérer de l'illusion que nous sommes forcés à le répéter toujours de la même manière, apprendre que aussi une nouvelle donation de sens est possible. Ce n'est pas seulement que tout ça est possible: il est en fait nécessaire, par la nature même de la répétition deleuzienne qu'on a exposée jusqu'ici. D'après la ligne que Deleuze nous propose, arriver à apercevoir signifie, donc, se délivrer de l'illusion d'être entraînés dans la répétition de quelque chose, de se rejouer au-delà de l'angoisse que cette illusion produit, se saisir dans sa propre, inévitable capacité d'évolution.

Sous cet aspect, alors, Thanatos devient – en recourant à deux expressions à notre avis très efficaces de Montebello – une «multiplication de la vie»³², une «puissance de vie libérée»³³

saracocito97@gmail.com

³¹ G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 178.

³² P. Montebello, *L'instinct de mort chez Deleuze. La controverse avec la psychanalyse*, «Doispontos», 8 (2011), n° 2, p. 25.

³³ Ivi, p. 18.

Bibliographie

- Bergson, H., *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
- Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- Deleuze, G., *L'immanence: une vie, en Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, éd. par D. Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, pp. 359-363.
- Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig-Wien-Zürich, Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1920 (tr. fr. par J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010).
- Rambeau, F., *Deleuze et l'inconscient impersonnel*, «Cahiers philosophiques», 10 (2006), n. 107, pp. 54-71. Disponible sur www.educ-revues.fr [Consulté le 25 août 2024].
- Schuster, A., *The Beyond of the Pleasure Principle*, in *The Trouble with Pleasure. Deleuze and Psychoanalysis*, Cambridge (MS), MIT Press, 2016.
- Montebello, P., *L'instinct de mort chez Deleuze. La controverse avec la psychanalyse*, «Doispontos», 8 (2011), n° 2, pp. 15-26.

Sara Cocito is pursuing a Ph.D. in Moral Philosophy at the Universities of Pisa and Florence. She is specializing in 20th century French thought, focusing particularly on Henri Bergson, Antonin Artaud, Jean Wahl, and Gilles Deleuze. Her research interests deal with the intertwining between metaphysics and ethics.