

From the Pharmakon to Technodiversity. A Brief Genealogy of a Conceptual Heterogenesis

Dal pharmakon alla tecnodiversità. Breve genealogia di una eterogenesi concettuale

Paolo Vignola

University of the Arts of Ecuador
Universidad de las Artes del Ecuador

Artículo de Reflexión

Resumen

La intención de este breve ensayo es proporcionar una serie de coordenadas conceptuales que puedan delinear los contornos del legado filosófico de la farmacología de Bernard Stiegler, indicando así un lugar de trabajo de la filosofía de la técnica que, al tiempo que se abre a nuevas preguntas, adquiere su sentido teórico y político. Para describir la perspectiva stiegleriana, su producción teórica y su maduración a lo largo de casi tres décadas, incluso en sentido cronológico y genealógico, el método asumido es el de una doble comparación conceptual, por un

lado, entre un predecesor, a saber, Jacques Derrida, y Stiegler, a través de la cual se analizará la variación conceptual del pharmakon del primer al segundo autor, así como los elementos de desencuentro entre ambos, con especial referencia a la retención terciaria y al alejamiento stiegleriano del marco deconstructivo; por otro, entre Stiegler y uno de sus continuadores, Yuk Hui, donde el enfoque se desplazará hacia la farmacología de lo digital y, por último, hacia el concepto de tecnodiversidad elaborado inicialmente por el filósofo chino.

Palabras clave: *pharmakon*, *différance*, retención terciaria, deconstrucción, tecnodiversidad.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 16 de enero del 2024
Evaluado / Evaluated: 13 de febrero del 2024
Aprobado / Accepted: 17 de mayo del 2024



Correspondencia / Correspondence: Paolo Vignola. Universidad de las Artes del Ecuador, Diez de agosto 601, Guayaquil, Ecuador. (Código Postal: 090312). Correo-e: paolo.vignola@uartes.edu.ec

Citación / Citation: Vignola, P. (2024). Dal pharmakon alla tecnodiversità. Breve genealogia di una eterogenesi concettuale. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (35), 17-37.

<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v10.n35.2024.17089>

Abstract

The paper aims to provide a set of conceptual coordinates that can delineate the contours of the philosophical legacy of Bernard Stiegler's pharmacology, thus indicating a working place for the philosophy of technology which, while opening up to new questions, also acquires its theoretical and political meaning. In order to describe the Stieglerian perspective, its theoretical production and its maturation over almost three decades, even in a chronological and genealogical sense, the method adopted is that of a double conceptual comparison, on the one hand, between a predecessor, namely Jacques Derrida, and Stiegler, through which the conceptual variation of the pharmakon from the first to the second author will be analysed, as well as the elements of disagreement between both of them, with particular reference to tertiary retention and the Stieglerian delinking from the deconstructive framework; on the other hand, between Stiegler and one of his continuators, Yuk Hui, where the focus will shift towards the pharmacology of the digital and, finally, towards the concept of technodiversity initially developed by the Chinese philosopher.

Keywords: *pharmakon*, *différance*, tertiary retention, deconstruction, technodiversity.

Introduzione

La colpa di Epimeteo (2023), primo tomo della serie *La tecnica e il tempo*, pur rappresentando un'apertura teoretica inedita nel campo della filosofia della tecnica, è il frutto di un complesso intreccio di prospettive eterogenee che avevano occupato la scena filosofica nei decenni precedenti, come quella derridiana in merito alla traccia, al gramma e all'archiscrittura o, ancora prima, quella heideggeriana concernente la *techne* in generale. In tal senso, l'originalità del punto di vista sulla tecnica di Bernard Stiegler risiede nella combinazione di tre operazioni: spingere fino alle estreme conseguenze i lavori paleoantropologici di André Leroi-Gourhan e quelli tecnologici di Gilbert Simondon; rimodulare in parte il senso della decostruzione inaugurata dal suo maestro Derrida; decostruire l'analitica esistenziale di Heidegger, mostrando come la temporalità autentica sia in realtà sempre il risultato di un rapporto con la tecnica sotto forma di memoria esteriorizzata.

Rispetto a Derrida, i cui "concetti" di *différance*, di traccia e di grammatologia vengono applicati nel testo in modo sistematico ma anche eterodosso, occorre dire che la scena originaria del divorzio tra episteme e *techne* come punto d'avvio di *La colpa di Epimeteo* proviene dalla descrizione delle poste in gioco del *Fedro* segnalate nel suo *La farmacia di Platone* (Derrida, 1978). Se, per Stiegler, "la filosofia ha rimosso la tecnica come oggetto di pensiero", e se "la tecnica è l'impensato" della filosofia, è perché sin dal dialogo di Platone la *techne* viene separata dall'episteme al fine di screditare la strumentazione sofisticata del *logos* (2023, p. 45). Conoscendo la fase successiva della filosofia stiegleriana, ossia quella "farmacologica"¹ che pensa la tecnica come un *pharmakon* dal potere al tempo stesso costituente e destituente nei confronti dell'essere umano, colpisce l'assenza del termine *pharmakon* nell'intera trattazione presente in *La colpa di Epimeteo*, quando rappresenta invece il cuore decostruttivo di *La farmacia di Platone*. Ora, al fine di preparare il terreno per comprendere il senso dell'appropriazione differenziante del *pharmakon* derridiano da parte di Stiegler, si propone una rapida ricognizione di *La colpa di Epimeteo*.

¹ Per una ricostruzione delle tappe della filosofia stiegleriana (teco-logica, farmacologica e negantropologica), cfr. Buseyne, Tsagdis and Willemarck (2023); Ross (2018).

La *différance* tra uomo e tecnica

Per dare conto della rimozione della tecnica da parte della filosofia, Stiegler combina la separazione platonica di *techne* ed episteme con la visione strumentale della *techne* propiziata da Aristotele (*Physica* II, 192b-193a), in cui la tecnica viene ridotta a semplice mezzo in vista di fini prestabiliti in quanto sprovvista di una causalità interna, che invece risiederebbe nell'individuo che esegue e non nell'opera realizzata. Tale impostazione strumentale della tecnica è sopravvissuta, pur attraverso un'ampia gamma di variazioni, fino alla filosofia contemporanea, trovando però in Heidegger il critico più profondo. In *La questione della tecnica*, il filosofo tedesco afferma infatti che pensare la tecnica sotto la categoria del mezzo impedisce di coglierne l'essenza, che risiede invece nel "disvelamento". Per Heidegger, la tecnica in quanto *poiesis* è una forma della produzione che fa passare l'Essere dal suo quotidiano nascondimento allo stato manifesto, dunque è anche una modalità del conoscere e dell'accedere alla verità come *aletheia* (1976, p. 10). Il fatto che nel corso della storia della metafisica occidentale si sia realizzata una concezione della tecnica come espressione di una "ragione calcolante in vista del dominio e del possesso della natura", per cui essa diviene *Gestell*, è per Heidegger un motivo sufficiente per ripensarne l'essenza evadendo le categorie metafisiche occidentali, da lui reputate incapaci di andare oltre una "concezione strumentale e antropologica della tecnica" (p. 5).

Per proseguire l'operazione di destrumentalizzazione della tecnica, Simondon è sicuramente l'autore che può venire incontro a Stiegler, dal momento che, per quest'ultimo, una delle tesi fondanti di *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici* (Simondon, 2021) afferma che occorre "comprendere la genesi degli oggetti tecnici e delle loro funzioni indipendentemente dalle funzioni umane che [ne] stabiliscono il comportamento d'uso" (Stiegler, 2023, p. 115). Tuttavia, se Simondon diventerà sempre più importante nelle fasi successive del pensiero stiegleriano, l'autore che più di ogni altro offre a Stiegler un punto di vista radicalmente alternativo sulla tecnica è André Leroi-Gourhan. Le analisi paleoantropologiche di quest'ultimo sul rapporto tra zooantropologia e sviluppo tecnologico e, dunque, su corticalizzazione ed evoluzione dell'industria litica anteriori alla comparsa di *Homo sapiens* quali fattori congiunti di costituzione di una memoria propriamente umana, conducono Stiegler a individuare nella tecnica un campo di studi non riducibile né alla fisica meccanica, né alla biologia, né tantomeno all'antropologia.

Il gesto e la parola, così come *Ambiente e tecniche* (Leroi-Gourhan, 1977, 1994), indicano la necessità di individuare negli oggetti tecnici uno stato della materia altro rispetto a quello inorganico, oggetto delle scienze fisiche, e a quello organizzato, oggetto delle scienze della vita, ossia uno stato inorganico organizzato:

La materia inerte ma organizzata che è l'oggetto tecnico evolve nella sua organizzazione: non è quindi più semplicemente una materia inerte, eppure non è nemmeno una materia vivente. È una materia inorganica organizzata che si trasforma nel tempo, proprio come la materia vivente si trasforma nella sua interazione con l'ambiente (Stiegler, 2023, p. 95).

Ciò significa che tale stato della materia, invece di essere pensato ilomorficamente come qualcosa che riceve in modo passivo la forza organizzatrice dell'uomo, rende conto di una tendenza tecnica universale “attraverso la selezione di forme in una relazione tra l'essere umano vivente e la materia che egli organizza e attraverso la quale egli stesso si organizza, laddove nessuno dei due termini della relazione possiede il segreto dell'altro” (p. 96).

Quel che descrive Leroi-Gourhan, e che permette di “pensare in un unico movimento (l'‘origine’ della) tecnica e (l'‘origine’ dell’) uomo” (p. 175), è il rapporto tra l'evoluzione corticale a partire dallo Zinjanthropo e l'interazione tecnica con la selce, fino al termine di questa evoluzione che si dà con il Neantropo, in cui, se a continuare a evolvere è solo più l'industria litica, tale evoluzione rappresenta il volano del sociale e delle sue trasformazioni. Ora, quello che avviene durante questo processo di corticalizzazione è niente di meno che “l'invenzione dell'uomo”, da intendersi nell'ambiguità del doppio genitivo: “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” (p. 175).

Riprendendo la prospettiva generale derridiana di smontaggio delle opposizioni dicotomiche, Stiegler pensa il rapporto tra la materia inorganica organizzata –la tecnica, che viene chiamata il “cosa”– e l'uomo –che sarebbe il “chi”– come una relazione di reciproca costituzione secondo la logica della *différance*: “Chi non è nulla senza cosa –e viceversa. La *différance*, essendo al di qua e al di là del chi e del cosa, li pone insieme, dando l'illusione di un'opposizione” (p. 184), quando invece la comparsa dell'uomo coincide

con la comparsa della tecnica. La conseguenza è paradossale, nella misura in cui, se il *chi* è inventato dal *cosa*, l'interiorità che lo definisce precisamente come un chi (memoria, riflessività, anticipazione, ecc.) può costituirsi solo dopo il processo di esteriorizzazione di contenuti cognitivi sul supporto materiale, sul *cosa*: "L'interno è inventato da questo movimento: non può quindi precederlo. Interno ed esterno si costituiscono quindi in un movimento che li inventa entrambi" (p. 184).

In tal senso, la selce rappresenta 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. Questo è anche il senso del titolo *La tecnica e il tempo*, dove la prima è condizione per l'apertura della temporalità umana, ma è anche quello del sottotitolo, relativo al mito di Prometeo ed Epimeteo, dato che l'esteriorizzazione tecnica 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. Nel mito, secondo la versione riportata nel *Protagora*, la dimenticanza di Epimeteo nel fornire qualità agli umani, che è una colpa e un ritardo, anticipa la colpa di Prometeo, quella di rimediare a tale difetto con il furto del fuoco, ossia l'invenzione della tecnica. Il mito serve a Stiegler da supporto per raffigurare anche l'impossibilità di stabilire un'origine piena dell'uomo, quando invece l'opzione di una tecnicità originaria che accompagna l'evoluzione mostra un difetto d'origine costitutivo: "All'origine ci sarà stato solo il difetto, che è appunto il difetto d'origine o l'origine come difetto" (p. 228).

Ma ancora più importante per quello che seguirà nel presente saggio, è che per Stiegler, che qui radicalizza la prospettiva di Leroi-Gourhan, attraverso l'accoppiamento riflessivo si genera una forma di memoria artificiale, dunque né propriamente filogenetica, né semplicemente epigenetica. Coniando un neologismo, Stiegler pensa a una memoria epifilogenetica, nel senso della sedimentazione di epigenesi successive, conservate dal supporto inorganico, che essa rende trasmissibile filogeneticamente, attraverso le generazioni, sebbene al di fuori del programma genetico. Se l'esteriorizzazione tecnica è "la continuazione della vita con altri mezzi rispetto alla vita", essa, in quanto vettore dell'epifilogenesi, produce non di meno "una rottura con la vita pura, nel senso che nella vita pura l'epigenesi è precisamente ciò che

non si conserva” (p. 183). Il fatto che per Derrida la *différance* sia la “storia della vita in generale”, spinge Stiegler a pensare che una rottura in questa storia sia necessariamente una rottura nella *différance* che consisterebbe nel “passaggio da una *différance* genetica a una *différance* non genetica, una ‘*physis* differita”” (p. 216). Rispetto alla declinazione derridiana, quella di Stiegler è una *différance* che si concretizza nel processo co-evolutivo dell’uomo e della tecnica.

Da sottolineare l’idea per cui l’esteriorizzazione tecnica, per quanto rappresenti una rottura con la vita puramente biologica, non implica una rottura con la natura nel senso di un’emancipazione da quest’ultima, ma un’inedita organizzazione della vita –la sua continuazione con altri mezzi– che inaugura il processo di organizzazione dell’inorganico, organizzandosi a sua volta attraverso di esso. In questo senso, difficile sarebbe trovare nella prospettiva stiegleriana una continuità con l’antropologia filosofica negativa, in particolare quella di Gehlen. A tal proposito, il concetto di “difetto d’origine” non si riferisce a una mancanza originaria nei termini di una carenza organica, per cui la funzione essenziale della tecnica risiederebbe in una compensazione mediante un esonero dall’ambiente. Piuttosto che emancipare dialetticamente l’uomo dalla Natura, la relazione epifilogenetica del *chi* e del *cosa* inserisce ancor più il primo nelle maglie della seconda. Il difetto d’origine è allora alla base di una genealogia differenziale, in cui *ánthropos* e *téchne* assumono i loro connotati ponendosi in *différance* reciproca. Inoltre, ritornando alla via tracciata da Heidegger, si può affermare che quella di Gehlen sia una definizione antropologica e strumentale della tecnica, mentre l’intenzione di Stiegler è quella di posizionarsi al di là di tale prospettiva.

Interessante è invece il fatto che, nella cosiddetta terza fase del suo pensiero, Stiegler getti le basi per estendere la sua farmacologia a quella che definisce una negantropologia. Quest’ultima è da intendersi sia come una sorta di disciplina applicata, consacrata allo sviluppo di saperi negantropici, cioè finalizzati a contrarrestare i tassi di entropia (ad ogni livello: fisico, informativo, sociale) prodotta dall’attività antropica su tutte le scale della realtà umana, sia nei termini di un questionamento radicale degli stessi fondamenti dell’antropologia filosofica, alla luce del processo di esosomatizzazione che permetterebbe il passaggio dalla sfera dell’entropia e dell’anti-entropia, o della neghentropia, propriamente biologica, alla sua forma umana, ossia artificiale, tecnica. È così che alla selezione naturale si somma la selezione artificiale, e perciò “il passaggio dall’organico all’organologico ripositiona

il gioco dell'entropia e della neghentropia" (Stiegler, 2019, p. 52). Da qui i significanti di antropia, anti-antropia e negantropia. Se, con Schrödinger, la vita è lotta costante contro l'entropia, e dunque neghentropia, quando la vita nell'uomo si fa tecnica, non più semplicemente organica ma organologica, e prosegue perciò "con altri mezzi rispetto alla vita", tale lotta si sdoppia: "La tecnica è un'accentuazione della neghentropia, è un fattore di differenziazione accresciuta (...) È però anche, allo stesso tempo, un'accelerazione dell'entropia" (p. 52). Oggi, in particolare, "la standardizzazione industriale sembra condurre l'Antropocene contemporaneo alla possibilità di una distruzione della vita come fiorire e proliferare delle differenze –in quanto biodiversità, sociodiversità ("diversità culturale"), e psicodiversità" (p. 52).

Stiegler insiste sulla comprensione dell'entropia in quanto fattore di riduzione delle diversità e, di converso, sulla neghentropia in quanto generatrice di quest'ultime. Il tema delle varie forme di diversità verrà affrontato nell'ultimo paragrafo di questo testo, dove ci si concentrerà sul concetto di tecnodiversità così come è sviluppato tra Stiegler e Yuk Hui. Ora è il momento di analizzare il concetto che, a posteriori, figura come il grande assente di *La colpa di Epimeteo*, ossia il *pharmakon*.

In cammino verso il pharmakon

L'ultima parte di *La colpa di Epimeteo* si concentra nel decostruire l'analitica esistenziale di Heidegger attraverso un concetto inedito, quello di ricordo terziario –in seguito diventerà la ritenzione terziaria– che Stiegler elabora a partire da *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* di Husserl (2016). Come noto, in questa analisi Husserl *differenzia* ricordo primario (ossia la ritenzione del presente che accompagna la sua percezione) e secondario (la ritenzione del passato che lo riproduce nel presente), ai quali *oppone* invece la "coscienza d'immagine", ossia la memoria esterna alla coscienza, esteriorizzata su supporti materiali. Il motivo dell'opposizione è che, mentre la memoria del ricordo secondario si costituisce sempre a partire da un'impressione originaria della coscienza nel suo presente, la memoria materiale esteriorizzata, quella che Stiegler chiama il "ricordo terziario", sarebbe sprovvista di tale impressione. Stiegler mostra invece come il ricordo terziario incida nella formazione delle altre due forme di ritenzione, primaria e secondaria, al punto che divenga impossibile opporle, precisamente sempre nei termini del *chi* e del *cosa*. E questo gesto decostruttivo si rivela strategico proprio per decostruire a sua volta la temporalità autentica del *Dasein*.

La posta in gioco è fare della materia inorganica organizzata, il *cosa*, il fondamento della temporalità autentica, ponendo il ricordo terziario al cuore dell'analitica esistenziale. In quest'ottica, se il *Dasein* è gettato nel mondo, tale mondo gli preesiste, è il suo "già-qui", come "storicità mondana" (*Weltgeschichtlichkeit*), sotto forma di linguaggi, vestigia, documenti e più in generale "epifilogenesi". Il *Dasein*, il chi, sarebbe sempre anticipato dal *cosa* attraverso la fatticità del ricordo terziario, ed esso può fare proprie, adottandole, le ritenzioni che eredita dal passato –un passato che non ha vissuto– solo perché inscritte nello spazio materiale e tecnico del mondo. Agli occhi di Stiegler, sebbene in *Il concetto di tempo* fossero presenti tutti gli elementi per un'analisi della co-costituzione temporale del *chi* e del *cosa*, 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. Il libro si avvia poi alla conclusione, anche se, trattandosi del primo tomo di una serie, piuttosto che chiudere il discorso apre la fase di elaborazione del concetto di ritenzione terziaria, che nei libri successivi finirà per indicare la forma esteriorizzata e pubblica della memoria. La maturazione di questo concetto permetterà a Stiegler di sviluppare "una politica della memoria, che non può che essere un pensiero della tecnica" (Stiegler, 2023, p. 312) e che in seguito coinciderà con la promozione concettuale del *pharmakon* e l'ideazione della farmacologia.

Come anticipato, colpisce il fatto che, sebbene si nutra anche delle analisi derridiane del *Fedro* presenti in *La farmacia di Platone*, in *La colpa di Epimeteo* Stiegler, in futuro riconosciuto per la sua prospettiva farmacologica, non menzioni mai il *pharmakon* –e questa mancanza si estende anche agli altri due tomi di *La tecnica e il tempo*. Una prima ragione risiede nello statuto del *pharmakon*, che in Stiegler sarà concettuale, dunque non squisitamente decostruttivo, nonché politicamente operativo, in quanto immerso nella storia sociale per costruirla e sovradeterminarla attraverso il processo di grammatizzazione. In Derrida, invece, il *pharmakon* della scrittura in quanto indecidibile tra il rimedio e il veleno per l'anamnesi nonché condizione di possibilità di quest'ultima, "supplemento d'origine" che apre la questione dell'archi-scrittura, è per queste stesse caratteristiche l'agente decostruttore del *Fedro* e, per effetto domino, dell'intera opera platonica, in quanto rivelatore della metafisica della

presenza che attraversa tutte le coppie oppositive del sistema. Nel quadro della decostruzione, il *pharmakon* è innanzitutto una parola sintomatica dell'impianto platonico, e la scrittura è un *pharmakon* sia per Platone che per Stiegler, mentre per Derrida, nel suo statuto più generale, il *pharmakon* è solo un significante che presta il nome alla *différance*, uno tra i vari:

Se il *pharmakon* è ambivalente lo è per il fatto di costituire il luogo dove si oppongono gli opposti, il movimento ed il gioco che li mette in rapporto l'uno con l'altro, che li inverte e li fa passare l'uno nell'altro (anima/corpo, bene/male, dentro/fuori, memoria/oblio, parola/scrittura, ecc.). E' a partire da questo gioco o da questo movimento che gli opposti o i differenti sono fermati da Platone. Il *pharmakon* è il movimento, il luogo e il gioco, (la produzione de) la differenza. È la *différance* della differenza. Tiene in riserva, nella sua ombra e nella sua veglia indecise, i differenti e le controversie che la discriminazione vi iscriverà (Derrida, 1978, p. 110).

Vi è poi una seconda possibile ragione, proveniente dalla stessa elaborazione stiegleriana. Quando Stiegler comincia a usare il concetto di ipomnesi e poi quello di *pharmakon*, da un lato li fa sostanzialmente coincidere con la ritenzione terziaria, ossia con l'oggetto del relativo *différend* tra quest'ultimo e Derrida, mentre dall'altro lato li innesta, precisamente quali altri nomi della ritenzione terziaria, nel processo di grammatizzazione² in quanto "storia tecnica della memoria". Riguardo al relativo dissidio tra Stiegler e Derrida, come riporta il primo, si è trattato innanzitutto di uno scambio nell'agosto del 2004, dunque pochi mesi prima della scomparsa del secondo. Nel saggio in cui menziona l'incontro, Stiegler offre la sua versione, che si prova qui a sintetizzare³.

In *La voce e il fenomeno*, Derrida intenderebbe "ridurre a nulla" la differenza tra ricordo primario e secondario, in quanto tra l'impressione-ritenzione del primario e la riproduzione di quello secondario non vi sarebbe "la differenza, che Husserl vorrebbe radicale", ossia "tra la percezione e la non-percezione, ma tra due modificazioni della non-percezione" (1968, p. 101). Ciò che Stiegler contesta è il fatto che, per quanto non sia radicale, una differenza esiste, non nei termini dell'opposizione bensì della composizione: "La ritenzione primaria si compone costantemente con la ritenzione secondaria, cioè nella misura in

2 Rifacendosi alle analisi e all'omonimo concetto di Sylvan Aurox (1993), Stiegler pensa la grammatizzazione come l'insieme delle azioni di discretizzazione e archiviazione dei flussi cognitivi, emotivi ed esperienziali che accompagna l'umanità in quanto fattore principale di costruzione e, al tempo stesso, controllo della psiche e del sociale.

3 La questione si trova espressa anche in Stiegler (2000, p. 199).

cui la percezione è sempre proiettata da, su e nell'immaginazione" (Stiegler, 2006, p. 109). E questa differenza come "trama del tempo", che distingue e compone al tempo stesso ritenzione e riproduzione (e la conseguente protensione), è possibile grazie alla ritenzione terziaria, ossia la memoria esteriorizzata la cui traccia sarebbe quella "*différance* della *différance*" (2023, p. 217) come rottura con la vita pura, e attraverso cui occorrerebbe fare la storia della memoria tecnica come storia del supplemento. Secondo l'allievo, quello che Derrida non intende riconoscere è la *necessità* materiale della ritenzione terziaria, ovvero il fatto che un elemento protesico, la *tecnica come memoria epifilogenetica*, finisca per essere la condizione di possibilità di un movimento, quello dell'archi-scrittura o del gramma in generale, che dovrebbe invece precedere ogni sua concretizzazione antropologica sotto forma di esteriorizzazione materiale (Stiegler, 2006).

La differenza tra Stiegler e Derrida, che è anche e precisamente la diversa *différance* in gioco (Vitale, 2020), risiede nel fatto che, se per il primo l'intera trama delle ritenzioni del tempo interno alla coscienza dipende in ultima analisi dalla protesicità della ritenzione terziaria, la traccia differenziale derridiana, che è scrittura come supplenza della presenza ma non è tecnica nel senso di materia organizzata, è già effettiva nella ritenzione primaria, impedendo così la possibilità di una pura presenza a sé della coscienza nel presente e non aspettando né la riproduzione di questa stessa traccia nella ritenzione secondaria, né tanto meno la sua oggettivazione materialmente esterna alla coscienza, ossia la ritenzione terziaria. Non è dunque, come in Stiegler, la tecnica nella sua materialità alla base della coscienza interna del tempo, bensì la scrittura, nel senso della traccia in generale come rapporto al non presente. Ciò poiché l'archi-scrittura di Derrida, come movimento "quasi trascendentale" della traccia che lega e differenzia il vivo e il non vivo, il medesimo e l'altro, *comprende* ogni materializzazione tecnica poiché la precede storicamente e logicamente, mentre "non avverrà mai che la nozione di tecnica illumini quella di scrittura" (Derrida, 1998, p. 26). A questo punto risulta evidente come la differenza fondamentale tra la prospettiva derridiana e quella stiegleriana risieda nello statuto filosofico della tecnica (Bennington, 1996; Roberts, 2005) e, di conseguenza, nel diverso grado di adesione al compito decostruttivo.

Inoltre, va tenuto conto del prendere sempre più piede, nei libri successivi ai tre volumi di *La tecnica e il tempo*, della teoria del processo d'individuazione

psichica e collettiva di Simondon (2020). Individuazioni che l'autore lega a quella che egli stesso definisce un'organologia generale, ossia il sistema processuale di relazioni, e più precisamente di coindividuazioni, tra i tre tipi di organi che definiscono la realtà sociale: psicofisiologici (individuazione psichica), artificiali (individuazione tecnica) e sociali (individuazione collettiva). L'elemento di novità rispetto a Simondon risiede nel fatto che, in quanto organo artificiale, il *pharmakon* della ritenzione terziaria è l'anello di congiunzione tra gli altri due, e in tal senso è sempre e sistematicamente una questione economica e politica –e ciò per Stiegler è vero sin dal *Fedro*:

Quel che descrive Socrate nel *Fedro*, ossia che l'esteriorizzazione della memoria è una perdita di memoria e di sapere, è ciò di cui facciamo quotidianamente esperienza oggi, in tutti gli aspetti delle nostre esistenze (...) nella nostra epoca (...) vediamo che i saperi sono distrutti, e attraverso essi la libido, da un'esteriorizzazione che permette un controllo e un'intensificazione dei processi pulsionali a detrimento dell'economia libidinale, vale a dire dell'anamnesi: il capitalismo consumistico, mimetico, gregario e pulsionale riattiva le tecniche sofistiche a un grado incomparabilmente più potente e pericoloso, quello di un'autentica grammatizzazione dello stesso desiderio (Stiegler, 2015, p. 58).

Stiegler non segue dunque più Derrida nella decostruzione della metafisica della presenza. Come affermerà in *Dans la disruption*, “si tratta di leggere Derrida al di fuori del quadro della decostruzione come da egli stesso definita” (2016, p. 239), e ciò consiste nel trasformare gli elementi derridiani del gramma, della traccia, del *pharmakon* e della *différance* in componenti funzionali alla costituzione di quella politica della memoria auspicata sin da *La colpa di Epimeteo*: “Di fronte a ciò, non basta decostruire la metafisica: bisogna combattere questa ideologia e sviluppare una nuova critica dell'economia politica” (2014, p. 182). In quest'ottica, si può affermare che Stiegler divenga post-decostruzionista: non decostruisce la decostruzione, ma nemmeno ricostruisce quello che Derrida ha decostruito, bensì usa in parte e strategicamente la metodologia e i termini derridiani per trasformarli in concetti e articularli con altri.

Dalla farmacologia del digitale alla tecnodiversità

La miseria simbolica, pubblicato poco prima del dilagare dei socialnetworks, usa l'allegoria del formicaio come immagine in grado di evidenziare l'automatizzazione delle relazioni sociali all'interno di una società in

corso di digitalizzazione, il cui effetto collaterale è una sorta di miseria non solo materiale, bensì anche affettiva e simbolica: gli individui tendono “a produrre, come le formiche, non più dei simboli, ma *feromoni digitali*” (2021, p. 114). Per Stiegler, in termini simondoniani, questa miseria è il risultato di una degradazione dell’individuazione psichica fino alla perdita di legami con l’individuazione collettiva e, di conseguenza, al rarefarsi della costituzione di significati, saperi, linguaggi e istituzioni –al cortocircuito della “transindividuazione”. Da ricordare che, per Simondon, l’*io*, l’individuo psichico, è un processo continuo di individuazione che si intreccia senza soluzione di continuità con il *noi* del processo d’individuazione collettiva, a sua volta formato dalle individuazioni degli *io* che lo compongono. Ne consegue che:

il mal-essere che colpisce l’epoca attuale è caratterizzato dal fatto che *io posso sempre meno* (...) se non addirittura non posso affatto proiettarci in un *noi* (...). Il *noi* è *gravemente malato*: la subordinazione dei dispositivi ritenzionali, senza cui non c’è individuazione psichica e collettiva, a una criteriologia totalmente immanente al mercato, e ai suoi imperativi divenuti egemonici, rende praticamente *impossibile il processo di proiezione*, attraverso cui un *noi* si costituisce *individuandosi* (p. 98).

Ciò che spinge Stiegler a differenziarsi da Simondon è la natura tecno-logica del milieu in cui si genera la transindividuazione, poiché quest’ultima, per il filosofo del *pharmakon*, non può darsi senza tecniche o tecnologie finalizzate ad essa, ossia dei *pharmaka* (2014, p. 62). La transindividuazione è sempre cioè “sotto condizione farmacologica”, e dunque soggetta a essere limitata o corto-circuitata dalle stesse tecnologie che ne sono le condizioni di possibilità, in quanto il calcolo algoritmico dei comportamenti individuali e delle relazioni sociali riduce le singolarità individuali e collettive nella loro azione transindividuale di formazione e trasformazione dei saperi condivisi.

Se *La miseria simbolica* mostra l’aspetto tossico, destituente, dei dispositivi tecnologici contemporanei, non indica ancora il lato farmacologico di quest’ultima. Tuttavia, allestisce già tutti i concetti necessari per la svolta, appunto, farmacologica dei testi successivi. Tra questi ultimi, *Prendersi cura* è tra i più chiari nel mostrare sia le poste in gioco “psicopolitiche” del *pharmakon*, sia la postura etico politica della farmacologia positiva, ossia di una terapeutica sociale in grado di contrarrestare gli effetti tossici della grammatizzazione. L’effetto di quest’ultima consiste nell’orientare i comportamenti presenti e

futuri dei gruppi umani, determinando così anche le condizioni di possibilità o di impossibilità delle individuazioni psichiche e collettive: farmacologicamente, essa può funzionare come supporto dei processi d'individuazione, oppure come un elemento inibente o tossico per questi stessi processi, che genera cioè una perdita sistematica di sapere, ossia una proletarizzazione come esteriorizzazione dei contenuti di memoria senza ritorno, vale a dire senza reinteriorizzazione. In tal senso, “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” (p. 182). Stiegler auspica perciò una “terapeutica”, al contempo politica, sociale ed economica, capace di “prendersi cura” dei *pharmaka* (degli oggetti tecnici), ossia di adottarli al fine di promuovere la transindividuazione, a sua volta foriera di un'intelligenza collettiva adeguata alla nuova epoca tecnologica: “Vivere intelligentemente in società è prendersi cura del sociale in modo tale che il sociale stesso sia anche una cura offerta all'individuo in quanto individuo. Ciò significa articolare il sociale e l'individuo e superare la loro contraddizione apparente attraverso una politica dei *pharmaka*” (p. 91). Prendersi cura dei *pharmaka* significa essenzialmente sviluppare i saperi necessari per adottare le innovazioni tecnologiche nelle diverse sfere della vita sociale: culturale, economica, politica, estetica, istituzionale, scientifica e pedagogica. Tuttavia, è proprio il sapere nelle sue diverse forme –saper vivere, saper fare, saper concettualizzare– “che le industrie di programmi distruggono mediante le psicotecnologie” (p. 141), generando un effetto di “proletarizzazione generalizzata”, ossia appunto di perdita dei saperi in tutti gli strati della popolazione. Qui si è vicini a toccare il fondo della critica farmacologica, o farmacologia negativa.

L'ultimo stadio della grammatizzazione è quello che Antoinette Rouvroy e Thomas Berns (2012) hanno definito nei termini di una governamentalità algoritmica all'interno di una società sempre più automatica, in cui essa si è fatta così pervasiva da apparire come una forma di potere totalizzante, in quanto può discretizzare qualsiasi aspetto della vita degli individui, e annichilente poiché tale governamentalità, anche se non agisce in primo luogo mediante le forme repressive dei totalitarismi novecenteschi, annichila i processi d'individuazione psichica e collettiva, fino a trasformarli in una dis-individuazione o dividuazione. Più in particolare, come espresso in *La società automatica I*, la “grammatizzazione delle relazioni” prodotta dal social networking attraverso la sottomissione delle caratteristiche e degli affetti singolari degli utenti alla loro calcolabilità algoritmica conduce alla

tendenziale disintegrazione del sociale, sia come economia libidinale delle relazioni, sia come socializzazione dei saperi (Stiegler, 2019, pp. 137-141).

Tuttavia, la prospettiva farmacologica non si arresta alla diagnosi dei social network e delle piattaforme digitali attuali, bensì auspica la sperimentazione di altre reti sociali possibili, basate su un'altra concezione del digitale, a sua volta ispirata al processo d'individuazione psichica e collettiva. È ciò che indicano Yuk Hui e Harry Halpin in un saggio che prende le mosse proprio dalla farmacologia di Stiegler per addentrarsi nella tecnologia algoritmica di Facebook, la quale, basandosi sui grafi psicosociali di Moreno, risulta essere agli occhi dei due studiosi la quintessenza dell'individualismo neoliberale. Invece però di arrestarsi alla critica, o farmacologia negativa, di Facebook, i due studiosi e programmatori hanno cercato di concepire un'alternativa concreta che, anziché copiarne le caratteristiche, partisse direttamente “dal collettivo per ridisegnare la relazione tra l'individuo e il collettivo” (Halpin and Hui, 2012, p. 115). Nel loro modello di rete sociale, evitando di basarsi sull'identità, la possibilità delle relazioni sociali si fonderebbe sul disegno di un progetto comune: “Un progetto è anche una proiezione, cioè l'anticipazione di un futuro comune dell'individuazione collettiva dei gruppi” (p. 115).

Stiegler ha tradotto la pista indicata da Halpin e Hui nell'idea del web ermeneutico, da intendersi come una nuova architettura del web, nel senso di un'inedita configurazione della tracciabilità digitale, atta a incentivare lo sviluppo di nuove forme attenzionali e di peer communities, dunque appunto di nuovi processi d'individuazione psichica e collettiva. Mediante l'invenzione, lo sviluppo e la sperimentazione di nuove architetture algoritmiche dedicate alla partecipazione e contribuzione collettiva nella ricerca, nella didattica, così come nella partecipazione sociale, civile e politica, l'obiettivo farmacologico è restituire alla “ritenzione terziaria” il suo “spessore polisemico e plurivoco” (Stiegler, 2019, p. 260) valorizzando le controversie, i conflitti d'interpretazione e la trasversalità della progettazione. Diversi sono i dispositivi e applicazioni alla cui progettazione ha collaborato lo stesso Stiegler, convinto della necessità di inventare strumenti digitali affini ai principi della farmacologia. È però precisamente in questo periodo di invenzione tecnologica che Stiegler elabora un'ulteriore variazione nella sua prospettiva, che implica perciò anche una nuova invenzione concettuale di fronte ai traguardi dell'automazione e all'automatizzazione sociale.

Così, se in *Prendersi cura*, la battaglia per l'intelligenza veniva condotta

sulla base dell'alternativa kantiana tra minorità e maggioranza, in *Qu'appelle-t-on panser?*, ultima serie pubblicata da Stiegler, e in *L'assoluta necessità* si mostra il conflitto delle facoltà tra l'intelletto e la ragione riprendendo e rielaborando così la distinzione operata da Kant: l'intelletto come facoltà della conoscenza, implementato dall'intelligenza artificiale, diviene totalmente automatizzato, mentre "la ragione si trova sostituita da una potenza analitica puramente calcolatrice che è un'ipertrofia dell'intelletto (...) che pone le condizioni per una concezione e gestione intrinsecamente e funzionalmente anti-democratiche dello spazio e del tempo comuni" (Stiegler e Collettivo Internation, 2020, p. 109). La soluzione a tale problema, per Stiegler, è allora incaricare la ragione di creare le condizioni farmacologiche per una disautomatizzazione della società.

Come anticipato, a definire l'ultima fase del pensiero stiegleriano è innanzitutto la contrapposizione e coimplicazione di entropia e neghentropia, che ha come correlato la questione della riduzione o viceversa della proliferazione di diversità, dalla biodiversità alla sociodiversità, dalla noodiversità alla tecnodiversità –ed è su questi ultimi due concetti, antitetici al calcolo e all'automatizzazione della società, che si concentra uno degli ultimi testi pubblicati da Stiegler. La noodiversità è pensata dal filosofo francese come il processo di differenziazione noetica indotto dalla produzione di sapere e dai suoi scambi in un ambiente che è sempre locale e tecnico. In tal senso, essa rende conto delle singolarità espressive, simboliche ed etiche degli individui che si sviluppano in località e culture diverse, attraverso tecnologie diverse. Se oggi "sentiamo e vediamo che è in corso un'eliminazione sistemica della diversità, che ha a che fare, da un lato, con la tecnologia e, dall'altro, con la calcolabilità" (Stiegler, 2020, p. 72), tale eliminazione è duplice: da un lato, la tecnologia occidentale basata sul calcolo, che funzionerebbe come un intelletto automatizzato, riduce drasticamente sia la biodiversità ambientale, sia la sociodiversità e la noodiversità; dall'altro, ciò è possibile nella misura in cui questa stessa tecnologia è diventata egemonica attraverso quella che Yuk Hui definisce la "cultura monotecnologica" (Hui, 2020, p. 12), i cui effetti consistono, a loro volta, nella tendenziale riduzione della tecnodiversità.

Riprendendo il suo già menzionato lavoro di critica di Facebook, è possibile inquadrarlo, *ante litteram*, in questa promozione ontologica e diagnosi sociale della diversità tecnologica. Se la diagnosi sociale coincide con quella sopra riportata di Stiegler, la promozione ontologica rinvia al concetto più generale di cosmotecnica. Per il filosofo cinese, infatti, dietro ogni sistema

tecnico, così come dietro a un'invenzione o una rivoluzione tecnologica, si può trovare la matrice di una cosmologia, specifica della cultura da cui emerge, che sviluppa una diversa tecnicità, o appunto una tecnodiversità, implicante relazioni specifiche e singolari tra esseri umani, materiali, territori e il cosmo in generale (2021). Storicamente, tale tecnodiversità sarebbe stata progressivamente annichilita dall'egemonia dell'episteme occidentale, dalle colonizzazioni della Modernità e, oggi, dal capitalismo computazionale di stampo cognitivista.

Il dialogo critico aperto da Stiegler con il suo allievo è appena schematizzato e si limita a richiedere un chiarimento da parte del secondo sulla questione relativa alla tendenza tecnica universale, vale a dire la nozione leroi-gourhiana che il primo pone proprio a fondamento del suo punto di vista generale (Stiegler, 2020, pp. 75-77). Stiegler accoglie perciò parzialmente il concetto di tecnodiversità sviluppato dal suo allievo, intendendolo essenzialmente come un modo di porre in questione l'egemonia entropica –in quanto riduttrice di differenze– della calcolabilità universale che prescrive e pro-gramma i rapporti tra il sistema tecnico e i sistemi sociali e biologici: “la questione della tecnodiversità sorge con l'obiettivo di controeffettuare lo stato di fatto che afferma una singola tendenza” e, perciò, essa mira a garantire “le condizioni per una variabilità in grado di ricostituire la noodiversità” (p. 76).

In conclusione, il concetto di tecnodiversità, che rimane comunque ancora da esplorare nelle sue problematicità –tanto in Yuk Hui quanto in Stiegler– per un verso, quello più vicino alla lettura stiegleriana, si inserisce nel quadro della rottura nella *différance*, annunciata già in *La colpa di Epimeteo*, e indica un compito strategico per continuare a sviluppare una politica della memoria nel XXI secolo; per l'altro, ossia sul versante “cosmotecnico”, esprime invece l'apertura della farmacologia a una tappa non pensata previamente, quella di un rovesciamento farmacologico decoloniale della stessa tecnologia, come suggerisce Yuk Hui: “Il modo in cui consideriamo la tecnologia come una mera forza produttiva e un meccanismo capitalistico per aumentare il plusvalore ci impedisce di vedere in essa il potenziale decolonizzante e la necessità di sviluppare e preservare una tecnodiversità” (2020, p. 13). È probabilmente tra queste due piste che si giocherà il futuro della farmacologia, dunque anche la sua *différance*.

Riferimenti

- Aristotele (1999). *Fisica* (M. Zanatta, Trad.). Torino: Utet.
- Auroux, S. (1993). *La Révolution technologique de la grammatisation*. Paris: Mardaga.
- Bennington, G. (1996). Emergencies. *Oxford Literary Review*, 18 (1), pp. 175-216. <https://doi.org/10.3366/olr.1996.009>
- Berns, T. et Rouvroy, A. (2012). Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation. *Réseaux*, 177, pp. 163-196. <https://doi.org/10.3917/res.177.0163>
- Buseyne, B., Tsagdis, G. and Willemarck, P. (Eds.) (2023). *Memories of the Future. Thinking with Bernard Stiegler*. New York: Bloomberg.
- Derrida, J. (1968). *La voce e il fenomeno* (G. Dalmasso, Trad.). Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (1978). *La farmacia di Platone* (S. Petrosino, Trad.). Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (1998). *Della grammatologia* (G. Dalmasso, Trad.). Milano: Jaca Book.
- Halpin, H. and Hui, Y. (2012). Collective individuation. The Future of the Social Web. *Unlike Us Reader*, 3, pp. 103-116. <https://www.researchgate.net/publication/277309659>
- Heidegger, M. (1976). *Saggi e discorsi* (G. Vattimo, Trad.). Milano: Mursia.
- Heidegger, M. (1998). *Il concetto di tempo* (F. Volpi, Trad.). Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. (2005). *Essere e tempo* (P. Chiodi, Trad.). Milano: Longanesi.
- Husserl, E. (2016). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (A. Marini, Trad.). Milano: Franco Angeli.
- Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad* (T. Lima, Trad.). Buenos Aires: Caja Negra.
- Hui, Y. (2021). *Cosmotecnica. La questione della tecnologia in Cina* (S. Baranzoni, Trad.). Roma: Nero.
- Leroi-Gourhan, A. (1977). *Il gesto e la parola. Volume I e II* (F. Zannino, Trad.). Einaudi: Torino.

- Leroi-Gourhan, A. (1994). *Ambiente e tecniche* (M. Fiorini, Trad.). Milano: Jaca Book.
- Roberts, B. (2005). Stiegler Reading Derrida: The Prosthesis of Deconstruction in Technics. *Postmodern Culture*, 16 (1). <https://doi.org/10.1353/pmc.2006.0009>
- Ross, D. (2018). Introduction. B. Stiegler, *The Neganthropocene* (pp. 7-32). London: Open Humanities Press.
- Simondon, G. (2020). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione* (G. Carrozzini, Trad.). Milano-Udine: Mimesis.
- Simondon, G. (2021). *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici* (A. S. Caridi, Trad.). Nocera Inferiore: Orthotes.
- Stiegler B. (2000). La fidélité aux limites de la déconstruction et les prothèses de la foi. *Alter*, 8, pp. 237-263. <https://revue-alter.org/alt8.htm>.
- Stiegler, B. (2006). La peau du chagrin. Ou l'accident franco-européen de la philosophie d'après Jacques Derrida. *Rue Descartes*, 52, pp. 103-112. <https://doi.org/10.3917/rdes.052.0103>
- Stiegler, B. (2014). *Prendersi cura I. Della gioventù e delle generazioni* (P. Vignola, Trad.). Napoli-Salerno: Orthotes.
- Stiegler, B. (2015). *Platone digitale. Per una filosofia della rete* (P. Vignola e F. Vitale, Eds.). Milano-Udine: Mimesis.
- Stiegler, B. (2016). *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?*. Paris: Les Lien qui Libèrent.
- Stiegler, B. (2018). *Qu'appelle-t-on panser? L'immense régression. Volume I*. Paris: Les Liens qui Libèrent.
- Stiegler, B. (2019). *La società automatica. L'avvenire del lavoro. Volume I* (S. Baranzoni, I. Pelgreffi e P. Vignola, Trads.). Milano: Meltemi.
- Stiegler, B. (2020). Noodiversity, technodiversity. Elements of a New Economic Foundation Based on a New Foundation for Theoretical Computer Science. *Angleaki Journal of the Theoretical Humanities*, 25 (4), pp. 67-79. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2020.1790836>

- Stiegler B. e Collettivo Internation (Eds.) (2020). *L'assoluta necessità. In risposta ad António Guterres e Greta Thunberg*. Milano: Meltemi.
- Stiegler, B. (2021). *La miseria simbolica I. L'epoca iperindustriale* (R. Corda, Trad.). Milano: Meltemi.
- Stiegler, B. (2023). *La tecnica e il tempo I. La colpa di Epimeteo* (P. Vignola, Trad.). Roma: LUISS University Press.
- Vitale, F. (2020). Making the Différance: Between Derrida and Stiegler. *Derrida Today*, 13 (1), pp. 1-16. <https://doi.org/10.3366/drt.2020.0216>

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).